
**Islam und Christentum
zwischen Ablehnung
und Verflechtung.
Der Franziskaner-Zyklus
von Ivo Andrić gelesen im
Kontext seiner Dissertation**

Seit den frühen sechziger Jahren war Ivo Andrićs Rezeption seitens bosnischer Muslime eine schwierige Angelegenheit. Diese Situation ist nach dem Zerfall Jugoslawiens eskaliert. Seither gilt Andrić als Verkörperung des Hasses gegen den Islam. Im ersten Teil meines Textes stelle ich zentrale Momente der Polemik dar, kommentiere sie und versuche sie zu entschärfen. Im zweiten baue ich gegensätzliche Position auf. Am Beispiel von Andrićs Dissertation, die ich im Kontext seiner literarischen Texte lese, zeige ich, wie sich die Anschuldigungen des Muslimhasses auf der Ebene des Ästhetischen effizient entkräften lassen. Die Metapher „Scheidewand“, die in der Dissertation verwendet wird, ist in der Literatur durch die Metapher der „Schwelle“ ersetzt, was eine Lektüre auf den Spuren der „Postcolonial Theory“ ermöglicht.

ISLAM, CHRISTENTUM, BOSNIAKEN,
FRANZISKANER, GESCHICHTE,
MYTHOS, SCHWELLE

Since the early sixties the reception of Ivo Andrić's work on the part of Bosnian Muslims was a difficult matter. This situation escalated after the breakup of Yugoslavia. From this period on, Andrić is the embodiment of hate against Islam. In the first part of my text I represent the most important moments of polemics, comment on them and try to defuse it. In the second one I establish a contrary position. Following Andrić's dissertation, which I read in the context of his literary work, I show how to efficiently rebut the allegations of Muslim hatred on the level of the aesthetics. The metaphor "partition wall" used in the dissertation is in the literature substituted by "threshold". This substitution allows a reading on the path of post-colonial theory.

ISLAM, CHRISTIANITY, BOSNIAKS,
FRANCISCANS, HISTORY,
MYTH, THRESHOLD

1 Als besonders notorisch hat sich Nezim Halilović gezeigt, der Imam der König-Fahd-Moschee in Sarajevo. Seine Bezeichnung von Andrić als „Tschetnik-Ideologe“ ist nur der Gipfel der unter-schwelligeren Tendenz, ihn in zeitgenössischen Auseinandersetzungen anachronistisch zu positionieren.

2 Als Ausgangspunkt dieser Kritik ist der Text „Na Drini ćuprija i Travnička hronika od Ive Andrića u svjetlu bratstva i jedinstva“ von Šukrija Kurtović zu bezeichnen. Er wurde im Jahre 1961 in der Emigrantenzeitschrift *Bosanski pogledi* in mehreren Fortsetzungen veröffentlicht. Es ist kein Zufall, dass diese Veröffentlichung mit der Verleihung des Nobelpreises an Andrić koinzidiert. Der Preis war den Bosniaken von Anfang an ein Dorn im Auge, die ihn als eine ideologische, sogar verschwörerische Leistung seitens des Westens angesehen haben. Mit ihm, so der Tenor, sollte die Assimilierung und damit verbunden die Säkularisierung der muslimischen Einwohner Bosniens vorangetrieben werden. Wie man sich vorstellen kann, wurde Kurtovićs Text im sozialistischen Jugoslawien verboten. Seine Wege im Untergrund sind immer noch unerforscht, aber es ist davon auszugehen, dass er den umstrittenen Beitrag „Bosanski duh u književnosti, šta je to?“ von Muhamed Filipović aus dem Jahr 1967 auf entscheidende Art und Weise beeinflusst hat. Dort wird Andrić nicht explizit erwähnt, aber schon seine Auslassung aus einem Text, der den Korpus der kanonischen bosnischen →

1.

Es gibt eine Frage, die das moderne Bosnien und die Herzegowina mehr als alle anderen betrifft: die Stellung Ivo Andrićs in der Literatur und Kultur des Landes. Für Unbeteiligte und Außenstehende wäre schon ein kurzer Blick auf die hitzigen Diskussionen, die um den Schriftsteller auf allen gesellschaftlichen Ebenen geführt werden, kaum verständlich. Auf der einen Seite steht die restlose und undifferenzierte Vereinnahmung, auf der anderen die vehemente und genauso unberechtigte Ablehnung. Seine Zugehörigkeit zum Korpus der nationalen Literaturen wird auf der einen Seite zur Chefsache erklärt, während auf der anderen die Imame beim Freitagsgebet immer wieder die Schäden, die er der bosniakischen Nation zugefügt habe, betonen und thematisieren.¹ Zu diesem Zwecke bedienen sie sich der „Forschung“ der intellektuellen Eliten, die seit Jahren versuchen Andrić als eine Figur des Hasses gegenüber allem Bosnischen zu beschreiben.² Es scheint, als ob eine ernst zu nehmende Literaturwissenschaft sich offensichtlich nicht „vor Ort“ mit dem einzigen jugoslawischen Nobelpreisträger beschäftigen könnte. Alle Stimmen der Vernunft (und die gab es gelegentlich) sind schon von vornherein dazu verurteilt, überhört oder – noch schlimmer – stigmatisiert zu werden. Eben deshalb ist ein Blick von außen in dieser Zeit

besonders angebracht. Nicht wegen Bosnien und der Herzegowina, sondern wegen Andrić selbst, der viel Besseres verdient hat, als unkritisch glorifiziert oder feindlich destruiert zu werden.

Solche Ansätze gibt es seit einiger Zeit in der deutschen Slavistik.³ Es scheint mir wünschenswert, diese Richtung fortzusetzen und manche neue These oder auch Themencluster vorzuschlagen, die zu einem tiefergehenden Verständnis des Werks von Andrić, insbesondere seiner Einstellung zum Islam, beitragen könnten. Deshalb habe ich den wenig gelesenen, kommentierten und analysierten Franziskaner-Zyklus als Haupttext gewählt, welchen ich im Kontext von Andrićs Dissertation *Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft* lesen möchte. Aber es ist zuerst notwendig, sich mit den bosniakischen Negierungen und Ablehnungen von Andrić auseinanderzusetzen, um eine Perspektive zu gewinnen, von welcher aus es sinnvoll ist, eine produktive Lektüre zu entwickeln. Deshalb werde ich zuerst einen Text von Rusmir Mahmutćehajić lesen und dann einen Überblick über zwei Aufsätze aus dem Sammelband *Andrić i Bošnjaci* geben, die sich mit der Dissertation beschäftigen. All diese Beispiele der Anti-Andrić-Strömung innerhalb der bosniakischen Literatur- und Kulturwissenschaft sollen im Hinblick auf seine angeblich verstellte Darstellung

→ Literatur mitbilden möchte, ist vielsagend. Erst die Unabhängigkeit Bosniens und Herzegowinas hat das Verbot der kritischen Stimmen gegen Andrić gelockert. Die umfangreiche Monographie *Bosanski Muslimani u Andrićevo svijetu* von Muhsin Rizvić (das Buch wurde 1996 posthum veröffentlicht) sollte als ein definitiver Beweis dienen, dass Andrić nur Negatives über Bosnien und die bosnischen Muslime zu berichten gehabt habe. In die gleiche Richtung geht der kleinere, aber sehr breit rezipierte und mehrfach abgedruckte Text „Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma“ von Esad Duraković aus dem Jahr 1997. Als Endversion kann diejenige aus dem Buch *Prolegomena za historiju književnosti islamsko-orijentalnog kruga* (2005, S. 198–219) betrachtet werden. Außerdem befindet sich der Text in dem Sammelband *Andrić i Bošnjaci*, auf den ich später näher eingehen werde. Schon aus diesen Ausführungen wird sichtbar, inwiefern diese Problematik mit einer literaturpolitischen Brisanz regelrecht aufgeladen wird. Die Texte werden nicht mehr als literarische Texte wahrgenommen, sondern in ein fremdes Feld übersetzt, wo sie nun gegen sich selbst argumentieren können. Deshalb verwundert es nicht, →

→ dass sich viele Kritiker von Andrić schon im Voraus selbst als „Nichtliteraturkennner“ bezeichnen und einen Freiraum für die Politisierung der Literatur schaffen.

3
Vgl. z.B. Lachmann 2001, Jakiša 2009, Murašov 2002.

4 Das Aporetische war schon in der ersten Namensgebung für die Bosniaken, die offiziell im sozialistischen Jugoslawien Anfang der Siebziger erfolgte, enthalten. Um sie von der religiösen Bezeichnung „muslimani“ (Muslime) zu trennen, akzeptierte man eine Kompromisslösung, die vorsah, den Namen der Nation mit großem Anfangsbuchstaben, Muslimani, zu schreiben. Erst mit dem Krieg in den Neunzigern griff man auf die alte (allerdings nie in nationalem, sondern in territorialem Sinne benutzte) Bezeichnung „Bošnjaci“ (Bosniaken) zurück. Dies ist auch heutzutage der (obwohl umstrittene) offizielle Name der Nation.

5 Darüber ausführlicher in Beganović 2011.

6 Sowohl Mahmutćehajić als auch andere „Kritiker“ von Andrić übersehen, dass er sich von eben diesen Beschuldigungen abgegrenzt hat. All seinen „bosnischen“ Büchern wurde ein Wörterbuch als Anhang beigelegt, in dem fremde und weniger bekannte Wörter erklärt sind. Diesem Anhang wurde eine Bemerkung vorgestellt, die lautet: „Nazivi Turci i turski upotrebljeni su često u toku priča i za bosanski muslimanski →

der islamischen Religion untersucht werden. Erst danach werde ich eine andere Lesart anbieten, die zeigt, wie einseitig, kurzsichtig und ideologisch sie ausgerichtet sind – gerade das, was sie dem einzigen jugoslawischen Literaturnobelpreisträger vorwerfen.

Im Zentrum all dieser Texte steht eine tiefgreifende Aporie,⁴ die sich aus dem komplizierten Nation-Building-Prozess der Bosniaken herleitet. Die Frage ist: Inwiefern kann man aus einem religionsgeprägten Zustand (Islam) eine nationale Identität formieren? Die zwei schwer zu vereinbarenden Ausgangspunkte werden zueinander geführt durch eine komplexe und gelegentlich widersprüchliche Argumentation, die im späten zwanzigsten Jahrhundert auf den rassistisch oder sogar rassistisch geprägten Diskurs des neunzehnten zurückgreift.⁵ Um Bosniaken eine feste nationale Identität zu geben, ist es notwendig, diese Spaltung zwischen Religion und „Rasse“ zu überwinden bzw. sie in eine harmonische Synthese zu überführen. Gerade an diesem Punkt setzt Mahmutćehajićs Kritik an Andrić an (2013). Seines Erachtens ist er unfähig (oder nicht willens), die slawischen nichtchristlichen Bewohner Bosniens mit dem Islam zusammenzuführen. Für ihn bleiben sie, nach Mahmutćehajić, ausschließlich Türken,⁶ deshalb fremd, deshalb letztendlich freigegeben für die Vertreibung und – in letzter Konsequenz – für den Genozid. Hier ein Beispiel, wie er die Rolle von Andrić bezüglich der unheilvollen Entwicklung im Bosnien der Neunziger definiert: „[T]his article deals with the taboo regarding Ivo Andrić’s art as a storyteller, a taboo that insulates it from the many instances where it has been used to support falsehood and insult, and persecution and killing have resulted. We call this Andrićism, for it is so widespread and pervasive that without a name it will remain elusive“ (2013, 2). Schon aus diesem kurzen Zitat wird ersichtlich,

dass Mahmutćehajić eine ideologische Abrechnung mit Andrić betreibt. Sein Neologismus „Andrićismus“ bleibt trotz anders gelagerter Behauptungen genauso undurchsichtig wie der namenlose Zustand, dem er ein Ende bereiten möchte. Durch diese Drehung erhält seine Argumentation etwas, das am besten als eine Note des Persönlichen zu bezeichnen wäre. Diese Strategie funktioniert im Rahmen von Ausführungen, die sich immer mehr von dem literarischen (oder historischen) Text entfernen und die Person seines Autors als eine über alles erhabene Instanz betrachten. Andrić ist gleichbedeutend mit „Andrićismus“ und vice versa. Von dieser Position bis zur Benutzung der Argumentation ad hominem ist es kein weiter Weg und Mahmutćehajić zögert nicht, ihn zu beschreiten. Etwas später werde ich zeigen, welcher Mitteln er sich dabei bedient. Zuerst möchte ich seinen eigenen, sozusagen positiven, Standpunkt erhellen. Er versucht auch eine eigene Philosophie anzubieten, die als theoretische Grundlage für die Abrechnung mit Andrić wirksam sein soll. Diese eigene Philosophie Mahmutćehajićs wurde von der sog. Philosophia perennis geprägt und gebildet. Die schon längst verworfene, seltsame Mischung aus Philosophie, Mystik und Prophezeiung, die uns über „ewige Wahrheiten“ belehren will, überlebt in den Nischen des Neothomismus und zunehmend, wie man es am Beispiel Mahmutćehajić sehen kann, in der islamischen Theologie. Gerade in diesem theologischen Moment befindet sich etwas, was ich vorläufig nicht besser als Missverständnis bezeichnen kann. Mahmutćehajić entwickelt eine streng theologische Konstruktion mit starken Elementen des Mystizismus und zieht daraus abwertende Schlüsse, die Andrićs Kunst, Poetik sowie letztendlich sein Verständnis von Kultur und Geschichte betreffen. Dabei versucht er auf der Ebene des Ästhetischen zu argumentieren. Hier ist ein Beispiel dieser Analyse:

→ svet, naravno ne u rasnom i etičkom smislu, nego kao pogrešni ali tada uobičajeni nazivi.“ Es ist natürlich schwer, diese Abgrenzung zu übersehen, wie Mahmutćehajić es tut. Durch die Unterschlagung von Argumenten des fremden Textes entsteht eine Position, die sich nicht mehr gegen Vorwürfe der Einseitigkeit verteidigen muss. Sie bleibt bestehen in ihrer angeblichen moralischen Aufrichtigkeit.

Our position in the world can never be isolated from its three expressions – fear/will, love and knowledge. Ignorance is the cause of fear; and where there is fear, there is desire. Fear is the response to the unknown, which includes beauty and ugliness, good and evil, life and death. Hesitating between beauty, goodness, and life on the one hand and ugliness, evil, and death on the other, which means the inability to choose that which favours happiness and counters misfortune, prompts us towards the reason and purpose of our being in the world. Our will constantly separates us from non-Peace and directs us towards the All-peaceful, but the All-peaceful is the Principle that manifests itself in an incessant flux of the whole and of individual things. We desire to know the All-peaceful in the visible and the unseen. Everything that is beautiful and good is His manifestation, and so we love him. The choice of beauty and goodness is appealing, but insufficiently known to be firmly attributed to anything manifested by him. Hence we yearn to know what we know, and to love what we know. [...] In the modern sentimental states in which will is exalted above love and knowledge, aesthetic contemplation, our attitude towards beauty as the condition of knowledge, becomes both curious and disturbing. The assertion that aesthetic condition reigns supreme appears simply outrageous. (12)

Es handelt sich hier um einen Versuch, die ästhetische Position an das Göttliche anzudocken und sie dementsprechend unschädlich zu machen. Das Ethische und das Ästhetische sind eng verknüpft. Eine Ästhetik des Hässlichen etwa, die an sich ein *sine qua non* des Modernismus ist und deshalb ein zentrales Moment der Poetik von Andrić darstellt, wird pauschal als schädlich verworfen. Ihr wird eine normative und präskriptive Poetik gegenübergestellt, die sie neutralisiert, sich aber gleichzeitig aufdrängt. In ihrer Ausschließlichkeit wirkt sie

konservativ und anachronistisch. Muss ein Kunstwerk tatsächlich das Gute und das Schöne voraussetzen? Und ist es so abscheulich, dass eine „aesthetic condition“ herrscht? Mit den Erfahrungen der Moderne, aber auch mit den Erfahrungen von traumatischen Ereignissen – vor allem dem Holocaust – ist die Diskussion, die Mahmutćehajić führen möchte, obsolet und unproduktiv.

Gerade deshalb entlarvt sich die Polemik dabei als eine Pseudopolemik, weil sie auf zwei unterschiedlichen und inkompatiblen Ebenen geführt wird: Hier ein Theologe, dort ein Agnostiker, wie man aus Mangel an adäquaten Termini sagen kann.⁷ Diese beiden Positionen sind nicht zu vereinbaren, wobei die eine, agnostische, nicht einmal mehr die Möglichkeit hat zu antworten, denn – wie man weiß – ist Andrić seit fast vierzig Jahren tot. Deshalb ist es auch notwendig, ihn gegen solche Anschuldigungen zu verteidigen.

Die gespaltene Lage, in welche sich Mahmutćehajić selbst hineinmanövriert, wird sichtbar, wenn man einen Zwiespalt in seinem inkohärenten Text diagnostiziert. Er sieht sich gezwungen, eine eigene Position zu verfassen und von dieser her Andrić anzugreifen. Das Problem ist nur, dass eben diese Position mystisch-theologisch aufgebaut ist und tendiert dazu, jeden, der ihr nicht folgt, zu diskriminieren. Oben habe ich gezeigt, wie sich um die Beziehung zwischen Ethik und Ästhetik eine kreisende Beweisführung entwickelt, die sich als eine konservativ-anachronistische aufbaut und realisiert. Jetzt werde ich zeigen, wie sich die Theologie in dem Bereich bewegt, den ich vorher als literaturpolitisch abgesteckt habe. Ich gebe nur einen Bruchteil von Mahmutćehajićs eigentümlichem Diskurs wieder, so dass deutlich wird, in welche Richtung er abzielt:

7 Mahmutćehajić übersieht wie selbstverständlich die „religiöse“ Phase von Andrić, welche am besten in der lyrischen Prosa von *Ex Ponto* und *Nemiri* zu sehen ist. Warum sollte er das auch tun? Zumindest ein Teil seines quasi toleranten Diskurses wäre damit zu Bruch gegangen. Zur Religiosität in den zwei genannten Büchern vgl. Crnković 1995.

A name for this relationship between ourselves as the people of peace and the Principle as All-peaceful, through being-at-peace, can be found in every language and age. This mutuality may be given shape through various individuals who are thereby prophets or messengers of All-peaceful. Though being-at-peace is part of both Judaism and Christianity, the Arabic noun Muslim, denoting a person who is at or finds and spreads peace; Islam, denoting the state of being-at-peace; and al-Salam, meaning God as the All-peaceful, are now understood mainly as defining a specific community that gives form to this perennial aspect of humanity through bearing witness to Prophet Muhammad. These are those who do so in every people and every tradition, and to deny them as a possibility, to attempt to disempower them, is anti-Muslimhood. (4)

Diejenigen, die diese Einstellung nicht verinnerlichen können, sind die Säkularisierten – Menschen, die von der Idee der Nation geleitet sind. Ivo Andrić ist einer von ihnen, vielmehr ist er ein maßgeblicher Träger dieser Idee, die im südslawischen Raum als jugoslawische erscheint, aber mit der großserbischen gleichzusetzen wäre. „Andrić reveals himself here as a man of modern ontology. His moral responsibility is inseparably linked to the nation, and as a result, only with the nation right or wrong does he realize his humanity, and hence his art“ (20). Und ein Stück weiter wird in einer affektgeladenen Passage gezeigt, inwiefern sich diese von der Nation bestimmten Menschen von der Wahrheit und damit von der Güte entfernt haben. Ihre ethische Haltung ist dementsprechend nicht vorhanden, sie sind in den Horror Vacui der Gottlosigkeit versunken:

What horror is not generated in that rupture between responsibility to the truth and responsibility to the nation? Can the human soul be

realized in the face of the nation, the tyranny of the quantifiable, amid clamour, confusion and chaos? If one is with the nation, there can be no responsibility towards God as the judge before we each stand, with every atom of good and every atom of evil we have committed. Andrić's tale is like Shatov's... (20)⁸

Hier kann man immer noch davon ausgehen, dass Mahmutćehajić zumindest den Schein der Objektivität wahren möchte. Trotzdem sind die Angriffe auf die Person von Andrić nur leicht versteckt und für das geübte Auge unübersehbar. Die Interpretationen entfernen sich immer mehr von Andrićs Texten und orientieren sich an seiner angeblichen psychologischen Charakteristik. Man ist versucht, die Motivation für seine Handlungen zu suchen. Sie ist aber nicht ableitbar aus schriftlichen, nicht einmal aus mündlichen Zeugnissen, sondern entspringt Mahmutćehajićs Einbildungskraft. Wieder ein Beispiel:

It matters little what scholar might find in the quest for answers to what Andrić's possible reasons might be for imagining almost all his Turks, who are routinely equated with Bosnian Muslims, as something that their true heirs do not and cannot recognize. Is this the result of Andrić's painful struggle with his own ego and the design to contain it and embody it in that imagined enemy? Or perhaps a simple calculation that this image would help him to get the position he sought in the mosaic of Serbian national teleology? Or again, was it perhaps about his belief that the expectations of the Yugoslavs could be met only by embracing the messianic role of the Serbian national elite in achieving the end of history? (6f.)

8 Es ist merkwürdig, wie Mahmutćehajić eine fiktionale Figur immer wieder mit einem realen Menschen verwechselt. Dostoevskijs „negativer Held“ avanciert zum Pendant des bosnisch-jugoslawischen Schriftstellers, als ob das eine Selbstverständlichkeit und nicht eine unzulässige Vermischung von Unvereinbarem wäre.

Mahmutćehajić stellt drei Fragen, die alle rhetorischen Charakter haben und die Antwort auf alle drei soll positiv ausfallen. Zusammengefasst sollen sie eine plastische Darstellung von Andrić liefern. Einmal geht es um psychische Belastung (den Kampf mit dem eigenen Ego); zweitens sei Andrić ein Schmeichler gewesen, heuchlerisch dazu bereit, für seine Karriere auch unmoralische Handlungen in Kauf zu nehmen; drittens habe sich Andrić an der Apokalypse berauscht, die allerdings nur in elitären Kreisen zu suchen wäre. Das alles wird ohne einen einzigen Beweis ausgeführt. Wie war das Ego von Andrić? Wo finden sich Belege für seinen Karrierismus? Wer waren die serbischen Apokalyptiker? Hier gähnt nur eine Leere, die sich hinter allgemeinen Plätzen versteckt.

Aber wie wird der entscheidende Weg zum Genozid begangen? Das ist der wichtigste Moment, der von der theologischen Kritik in die Richtung der Denunziation eines Autors führt. Um seine Schlussfolgerung zu untermauern, verfolgt Mahmutćehajić eine doppelte Strategie. Einerseits bedient er sich eines Umwegs. Andrić wird nicht sofort als Muslimhasser gebrandmarkt. Ihm wird latenter Antisemitismus unterstellt. Dabei verfährt Mahmutćehajić besonders dreist. Zunächst redet er von einer allgemeinen christlichen Abneigung gegenüber den Juden: „In the prevailing Christian views of the messianic legacy, and this construct of the enemy as a collective need, Jews are guilty beyond all forgiveness, for they do not recognize the Messiah of the Christians. It is they who killed him, though their holy scriptures provide every reason, in the Christian reading, for recognizing him“ (29). Gleiches gilt aber auch für die Muslime, deren Religion später entstanden ist: „The followers of the Prophet Muhammad are to blame for what they do, for from the Jewish and Christian perspective, the

one to whom they bear witness is not what the Muslim think and say he is“ (29). Deshalb seien diese zwei Religionsgruppen inakzeptabel für die Christen und würden von ihnen verfolgt – mit dem Ziel der absoluten Vernichtung. In einer seltsamen Drehung interpretiert er Agambens Lektüre des Terminus Muselmann,⁹ als ob die in Auschwitz ermordeten Juden tatsächlich Muslime wären. Das ermöglicht ihm, den letzten Schritt zu unternehmen, nämlich die bosnischen Muslime als Opfer des Genozids zu identifizieren, der ihm zufolge schon seit zweihundert Jahren sukzessiv ausgeübt wird. Andrić sei derjenige, der zum Genozid angestiftet und ihn später gerechtfertigt habe. In diesem Kontext erscheint der Schlüsselsatz als eine moralische Abwertung seines Autors und nicht von Andrić selbst:

9
Vgl. Agamben 2003.

Ivo Andrić lived at a time when the bridge over the Drina became the site of execution of Muslims in World War II. The executioners were motivated by their mythical images of Turks, in whom they saw not human souls but their ‚false prophet‘. All things Muslim were equated with those imaginary Turks. While Bosnian Muslims were being slaughtered on the bridge in Višegrad and their bodies tossed in the river Drina, Andrić was at work in his studio in Belgrade, composing his novel Na Drini ćuprija (Bridge over Drina). (33f.)

Die Unterstellung ist ersichtlich: Während seine Landsleute anderen Glaubens regelrecht geschlachtet wurden, saß Andrić bequem in Belgrad, den an ihnen verübten Genozid ideologisch vorbereitend und rechtfertigend.

Ex negativo sind die Muslime Opfer, weil sie die anderen, die Türken, sind. Ex positivo sind sie Opfer, weil sie die Vermittler zwischen Osten

10

Den Mythos von der bosnischen Toleranz hat Riccardo Nicolosi überzeugend dekonstruiert. Vgl. Nicolosi 2012.

11

Hier Mahmutćehajić Übersetzung ins Englische: „There was a time for Muslims when the threshold of the house represented the major transition to otherness. I have written a lot about Muslims, but I have refrained from touching on their private life, relationships within family and so on. I simply wasn't competent to do so; I knew their life only as far as the courtyard, and beyond that, nothing.“ Es wird ersichtlich, dass die Übersetzung, sowohl inhaltlich als auch stilistisch, manipuliert wurde. Schon der erste Satz ist vielsagend: Andrić erwähnt nirgendwo „otherness“, sondern redet von „Fremdheit“. Im letzten Satz wurde der Turzismus „jok“ (eine Negation) mit „nothingness“ übersetzt. Dadurch geht die typisch orale Färbung der Sprache – so charakteristisch für Andrić – verloren. Das Orale findet sich auch in Jandrićs Buch. Darin werden die Unterhaltungen, die der Autor immer wieder mit Andrić geführt hat, wiedergegeben. Andererseits dürfte es kein Zufall sein, dass die meisten →

und Westen sind und man ihnen diese Rolle aberkennen oder sie gar vollkommen negieren will. Als Mittler sind sie die Vermittler der Toleranz.¹⁰ Eben deshalb sollen sie ausgerottet werden. Für den Westen sind sie gerade in dieser Rolle regelrecht unerträglich. Sie zeigten, dass es auch anders gehen kann. „They are the perpetual scapegoats, for they are not what their neighbours wished them to be“ (36). Diese prekäre Lage der Muslime erreicht ihren unheilvollen Gipfel in dem Schicksal der Bosniaken als den Menschen, die direkt an der Grenze zwischen zwei Welten existieren und deshalb als ideale Opfer für den genetisch bedingten Hass ihrer Nachbarn erscheinen. Um ein sinnvolles Zusammenleben zu gestalten, braucht man Kenntnisse von den Anderen. Diese Kenntnisse von den Muslimen besitzen die christlichen Einwohner Bosniens nicht. Mahmutćehajić extrahiert einen Satz von Andrić aus dem Kontext und verwendet ihn als pars pro toto: „Nikad kod muslimanskog sveta nije bilo veće tuđine od kućnog praga. Ja sam o Muslimanima mnogo pisao, ali sam se čuvao da ne diram u njihov intimni život, odnose u porodici i slično. Ja jednostavno za to nisam bio sposoban, njihov život poznat mi je samo do avlije, dalje – jok“ (Jandrić 1977, 287).¹¹ Die falsche Lektüre ist mit Blindheit und dem unbedingten Willen zur Denunziation verbunden. Es wird vergessen, dass es sich hier um ein für Andrić typisches Understatement handelt. Sehr wohl wusste er von dem privaten Leben aus muslimischen Haushalten zu berichten, sehr wohl hat er das auch getan. Davon soll im zweiten Teil dieses Textes auch die Rede sein. Was er nicht wollte, war eine Grenze des Anstands zu überschreiten, die so typisch für die multikulturelle Gesellschaft war und es immer noch ist: Ich darf nicht über jene Dinge reden, die nach allgemeingültiger Ansicht die Sphäre des Intimen verletzen. Andererseits geht es hier um eine historische Tatsache: Muslimische Häuser waren vor der Säkularisierung

für Andersgläubige geschlossen. Die Häuser von modernen Muslimen waren Andrić natürlich bekannt. Oder will Mahmutćehajić sagen, dass diese Häuser wieder geschlossen werden sollten? Jedenfalls bleibt er eine Antwort schuldig. In diesem Sinne erweist sich Andrić als viel toleranter im Vergleich zu Mahmutćehajić, der sich in den Wirren des Wir-Diskurses ununterbrochen verliert, der nicht dazu fähig ist, ein komplexes Bild der Wirklichkeit zu entfalten, das die engen Grenzen seines „Kollektivs“ überschreiten könnte. Seine Argumentation gegen Andrić erscheint letztendlich als die Widerspiegelung seiner selbst, seine angebliche Gelehrsamkeit als ein Um-sich-werfen mit leer gewordenen theologischen Phrasen.

→ „Argumente“ Mahmutćehajićs gerade diesem Buch entstammen – einer Sammlung von Gesprächen, die keineswegs von Andrić selbst beglaubigt wurde. Man muss Ljubo Jandrić vertrauen, aber warum sollte man das?

2.

An diesem Beispiel zeigt sich, inwiefern die Polarisierung zwischen Islam und Christentum eigentlich außerhalb der Texte von Andrić konstruiert und dann in einer nicht legitimen interpretatorischen Geste auf sie interpoliert wurde. Um zu sehen, wie dieses Verfahren der Verzerrung und Unterstellung an einem Material funktioniert, das weniger aus der Luft gegriffen ist als dasjenige von Mahmutćehajić, werde ich einen kurzen Blick auf zwei Aufsätze aus dem Sammelband *Andrić i Bošnjaci* werfen. Es sind „O doktorskoj disertaciji i nekim diplomatskim spisima Ive Andrića“ („Über die Dissertation und etliche diplomatische Schriften Ivo Andrićs“) von Safet Bandžović und „Hljeb od javorove kore. Ogljed o Andrićevoj doktorskoj disertaciji“ („Brot aus Ahornrinde. Versuch über Andrićs Dissertation“) von Vedad Spahić. Bandžović ist Historiker und sein Aufsatz versucht sich in der Interpretation von etlichen Momenten der Biographie von Andrić (2000). Er verzichtet dabei nicht darauf zu psychologisieren. Vielmehr tut er

12
Das Zitat von Dimitrijević entstammt dem Text in Dimitrijević 1991, 131.

genau das und verortet gewisse moralisch zweifelhafte Aussagen in den zutiefst verunsicherten und gestörten Bereichen seines Geistes. Nach Bandžović ist Andrićs Leben geprägt durch seine Ängstlichkeit. Dafür findet er Beweise in den Berichten von Zeitgenossen wie Krleža oder Đilas. Dementsprechend ist Andrić ein Feigling, der aus Opportunismus diese Schriften verfasst hat, die seinem ethischen Habitus letztendlich widersprochen hätten. Die Dissertation und die diplomatischen Memoranda sind ebensolche Schriften. Dabei hütet sich Bandžović davor, eigene Urteile zu fällen. Seine Sätze sind immer Übertragungen der Aussagen von Autoritäten. Wenn er über Andrićs diplomatische Schriften redet, redet er mehr über die berüchtigte Schrift des Historikers Vasa Čubrilović als über Andrićs Memorandum, in dem die Vorschläge für eine Aussiedlung der albanischen Bevölkerung aus dem Kosovo in die Türkei enthalten sind. Auch der Schluss des Aufsatzes ist wieder untermauert durch die Autorität Kosta Dimitrijevićs: „Po istraživanjima Koste Dimitrijevića, koji se čudio koliko se Andrić trudio kao član SK i Savjeta federacije da sve aminuje što su mu govorili političari, on nije imao ni u dubokim godinama smelosti da otvoreno nastupa i da bude velik kao njegovo književno delo“ (45).¹² Nur an einer Stelle erscheint das Phantomwort „Genozid“, wobei uns verborgen bleibt, um was es tatsächlich geht. Über die Dissertation schreibend, sagt Bandžović: „Objašnjavajući uzroke genocidnih radnji, Andrić na prvo mjesto stavlja materijalne pokretačke snage...“ (34f.). Welche „genozidalen Handlungen“? Der Autor bleibt eine Antwort schuldig, aber es ist ausreichend, das Wort „Genozid“ zu verwenden. Gleichgesinnte wissen, worum es geht. Argumente sind nicht notwendig.

Das gleiche Verfahren entdeckt man auch bei Vedad Spahić. Der historische Diskurs wird hier durch den literaturwissenschaftlichen

ersetzt. Er liest die Dissertation und stellt sie der Literatur gegenüber. Seine Kritik ist an diejenigen gerichtet, die Andrićs Werke als Zeugnisse der Geschichte lesen. In diesem Zusammenhang ist es egal, ob sie sie positiv (serbische oder jugoslawische Seite) oder negativ (bosniakische Seite) beurteilen. Aber seine auf den ersten Blick objektive Strategie erfährt sofort eine Negierung und zwar in der Wortauswahl. „[I]deje u Andrićevom pripovjednom svijetu i ideologija disertacije jesu iste onoliko koliko su isto živi čovjek i njegov leš. Za leš ne možemo reći da ne postoji, ali on nema nikakvu funkciju, osim što je predmet truhljenja i nestajanja. Jednaka sudbina namijenjena je šovinističkoj ideologiji disertacije“ (48). Spahić gibt an, dass er die Pseudowissenschaft der Dissertation von den hochwertigen Erzähltexten trennt. Aber diese Trennung dauert nicht allzu lange. Spahić betont, dass die Schlussfolgerungen der Dissertation eine Abwertung des Islams bedeuten. Die christliche Kultur des bosnischen Mittelalters wurde gewaltsam ersetzt durch den von außen oktroyierten Islam, der von einem asiatischen Kriegsvolk nach Bosnien gebracht wurde. Dieses hat die ganze bestehende Gesellschaft samt ihren Werten zerstört und eine fremde Religion als tragende Kraft installiert. Obwohl, wie schon erwähnt, die Dissertation ein rein ideologischer Text sei und die Prosa die in ihr enthaltenen Ideen wesentlich transformiert und ästhetisiert, negiert Spahić sich selbst schon im folgenden Aufsatz:

Islam je, slijedimo li Andrićevu logiku,¹³ donio mrak i izobličio koptski Egipat, hrišćansku Siriju, Palestinu, Vizantiju, Španiju... Pokušaj utapanja ove insinucije u književni oblik otkrivamo najizravnije u pripovjetkama Mustafa Madžar i Za logorovanja. Oba glavna junaka, teške psihopate, jedan seksoman, drugi pedofil, svršeni su medrese.

13
Es versteht sich von selbst, dass die Fakten in dieser denunziatorischen Literaturwissenschaft verdreht wurden. Diese „Andrićeva logika“ ist nirgendwo in der Dissertation zu finden.

14

Vgl. S. 49: „Recepioni-
stički pristup u Rizvi-
ćevoj studiji *Bosanski
muslimani u Andriće-
vom svijetu* (Sarajevo
1995) i još izrazitije
u tekstu Esada Dura-
kovića *Andrićevo djelo
u tokovima ideologije
evrocentrizma* (Znakovi
vremena 2, Sarajevo
1997), uz sve vrijed-
nosti što ovi radovi
posjeduju, redukovan
je potpunim negira-
njem autonomnosti
pripovjednog svijeta
i utilitarističkim po-
imanjem književnog
djela kao instrumenta
ideološke utakmice
među antagoniranim
civilizacijama.“

15

„Fragmentarne
varijante uz Andriće-
vu tezu“ (1982). Die
Fragmente sind phi-
lologisch zumindest
unsauber vorbereitet.
Es gibt keine Angabe
über die Quelle. Man
weiß nicht, ob sie auf
deutsch oder serbo-
kroatisch geschrie-
ben wurden. Wenn
serbokroatisch, dann
ist fraglich, warum in
der ekavischen Vari-
ante, weil Andrić zu
dieser Zeit Ijekavisch
geschrieben hat usw.

*Andrić, sukladno proklamiranoj ‚kritici posledica‘, sugerira da čovjek
ovog podneblja što više usvaja islamsko učenje to se više psihički
deformiše. (54)*

Die Ideologie ist eindeutig in den literarischen Text eingeflossen. Die subtile Figur von Mustafa Madžar – mit seiner ganzen Melancholie und dem unübersehbaren Crossover zwischen Ost und West, Islam und Christentum – wird nun als degeneriert, psychopathisch dargestellt. Spahić macht genau dasselbe wie jene Literaturwissenschaftler, deren Kritik an Andrić wegen Positivismus zu kurz ausfällt.¹⁴

Aber das ist nicht alles. Er nimmt ein Fragment, das im Begleitmaterial zu der Dissertation veröffentlicht wurde¹⁵ und betrachtet seine Verwendung im literarischen Text *Mara milosnica*. Es handelt sich um die folgende Geschichte, die Andrić erzählt wurde: „U Ovčarevu kod Travnika sam čuo priču o jednoj starici koja je za jedne gladne godine, pod Turcima, hranila svoju unučad hlebom od javorove kore. Deca su plakala i nisu htela da jedu taj hleb, ali ona bi im ga drobila na komadiće i kašikom gurala u čorbu i pokazivala: ‚Ovako Turčin u pak’o tone.‘ U toj zabavi deca bi se oduševila i pojela i onako tvrd hleb“ (Andrić 1982, 254). Spahić liest diese Geschichte allegorisch und schließt daraus, dass Andrićs Dissertation eben „Brot aus Ahornrinde“ und seine Prosa dieses Brot, dass in die Suppe getunkt und dadurch genießbar geworden sei. „Ali udrobljen hljeb, makar bio i od javorove kore, nije što i suh“ (63). Das ist seine Schlussfolgerung. Sie wackelt schon in dem Moment, in dem man sich überlegt, dass das Fragment überhaupt nicht aus der Dissertation stammt. Wenn die Dissertation selbst nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, wie kann man dann denken, dass dies ein Fragment sein könnte? Und weiter: Wie kann man eine Lesart anbie-

ten, in der sich ein ethnologischer Diskurs mit einem literarischen vermischt? Davon abgesehen: Wie kann man die Worte einer einfachen Frau vom Land mit denjenigen von Andrić gleichsetzen? Ist es nicht das, was Radovan Karadžić tut, wenn er Andrićs Geschichte *Pismo iz 1920* als Zeugnis des angeblich ewigen bosnischen Hasses missbraucht? Offensichtlich haben sowohl die Dissertation als auch Andrićs Prosa viel mehr anzubieten als dieses ewige Gezerre um seinen angeblichen Antiislamismus und seinen serbischen bzw. jugoslawischen Nationalismus. Deshalb werde ich im zweiten Teil meines Aufsatzes versuchen, eine andere Lektüre anzubieten, die das Politische nicht ablehnt, es aber gleichzeitig als nicht eindeutig und einseitig akzeptiert.

3.

Der Franziskaner-Zyklus wurde zu Lebzeiten von Andrić nie als eine Einheit veröffentlicht. Der Name wurde ihm in einem Akt der versuchten Vereinheitlichung gegeben. Es handelt sich um zehn Geschichten,¹⁶ die miteinander sowohl thematisch als auch zeitlich verbunden sind. Dazu würde ich auch den kurzen Roman (oder die lange Erzählung) *Der verdammte Hof* zählen. Diese elf Texte bilden ein Korpus, das Andrićs Poetik zum Vorschein bringt, diese aber auch gleichzeitig, in Dialog mit der politisch-ideologisch umstrittenen Dissertation, zusätzlich beleuchtet. In diesem Kontext erscheint der Zyklus als idealer Ausgangspunkt für die Thematik, die mich hier interessiert, nämlich die Beziehung zwischen Islam und Christentum in Andrićs Werk. Man kann darin die ganze Problematik in nuce betrachten, genauer kristallisieren hier zentrale Momente, in welchen sich die komplexe Verschlingung zumindest ein bisschen entflechtet.¹⁷ Eine wichtige Bemerkung von Miranda Jakiša verleiht dieser Konstellation zusätz-

16 Es sind die folgenden Geschichten: *U musafirhani* (1923), *U zindanu* (1924), *Isповijed* (1928), *Kod kazana* (1930), *Napast* (1933), *Trup* (1937), *Čaša* (1940), *U vodenici* (1941), *Šala u Samsari-nom hanu* (1946) und *Proba* (1951). In der kanonischen Ausgabe der Gesammelten Werke befinden sie sich in Band 6, der den Titel *Žed* (Durst) trägt.

17

Ivan Lovrenović bemerkt zu Recht, dass sich im Bosnien des ausgehenden 17. Jahrhunderts komplexe historische und kulturelle Prozesse abwickelten, und verweist darauf, dass „historijsko-interesni korijeni međusobnih etnokonzesionalnih antagonizama koji se u sve jačem intenzitetu javljaju osobito u drugom razdoblju turske vlasti — onome od kraja 17. stoljeća, odnosno nakon sloma turske ofenzive prema centralnoj Evropi i povlačenja Turske iz prekosavskih, prekodunavskih i prekodinarskih zemalja, kada Bosna postaje, i za cijela naredna dva stoljeća ostaje *serhat* Otomanskoga Imperija u Evropi. Historijski objašnjiv, tu je sadržan i korijen muslimanske omraze spram kršćanskog/hrišćanskog elementa, i korijen recipročnoga antiturskog i antiislamskog raspoloženja; tu leže i korijeni nepovjerenja i sukobljenosti na relaciji između pravoslavna i katoličkog svijeta“ (2008, 6).

18

Es ist z.B. die zentrale These von Radovan Vučković. „Drugo, da je to, i pored naučnih pretenzija, pre svega literarno delo, pisano književnim stilom i emotivno nadahnu-to u sintetičkim zaključcima“ (113). Es ist unklar, wie →

liches Gewicht. Sie stellt fest: „In der Zusammenstellung bosnischer Eigenheiten der Landschaft, Mentalität, des Wetters und der Architektur (in der spezifischen Bosnientopik der Bosnientexte also) wird ersichtlich, dass Andrić als Bosnienerzähler dem teilnehmenden, aber dennoch distanzierten Ethnographen ähnelt“ (43). Ebendiese ethnographische oder, genauer gesagt, pseudo-ethnographische Position wurde in der bisherigen Forschung nicht genügend berücksichtigt. Die Dissertation, das gilt es stets zu betonen, ist ein nicht besonders guter wissenschaftlicher Text. Das hat immer wieder zu der Behauptung geführt, dass es kein solcher, sondern ein literarischer sei.¹⁸ Das ist natürlich falsch. Andrićs fragliche Befunde sind damit nicht zu retten. Sie sollen in ihrem Kontext untersucht werden. Erst dann kann die dort verwendete Wissenschaftsrhetorik als ein Zeichen der Zeit ihres Entstehens verstanden werden.

Im Unterschied zu den literarischen Werken Andrićs, auf die ich an späterer Stelle eingehen werde, arbeitet die Dissertation in dichotomisch geprägten Kategorien. Die eine schließt die andere aus. Dadurch entsteht eine antagonistische Dialektik, die aber in den Prosawerken durch metaphysischen Pessimismus ersetzt wird. Hier ein Beispiel aus ihrem „historischen“ Teil:

In einem ungleichen und sehr erbitterten Kampfe gegen den Katholizismus, hat das Patarenentum zwischen Bosnien und der westlichen Welt jene Felsenwand zu errichten begonnen, die im späteren Verlaufe von dem Islam weiter aufgeführt und zu einer solchen Mächtigkeit erhöht wurde, dass sie auch heute noch, wiewohl sie längst zerfallen ist, in einer dunklen Scheidelinie nachwirkt, die nicht ohne Anstrengung und Gefahr überschritten wird. (Andrić 1982, 38)¹⁹

Die Metaphorik konzentriert sich auf das Bild der „Felsenwand“, ihres „Zerfalls“ und auf die Spuren, die trotzdem sichtbar geblieben sind, in Form einer „Scheidelinie“. Diese Konstruktion, die sich auf historiographische Werke aus dem 19. Jahrhundert stützt, will beweisen, dass ein Bruch in der bosnischen Kultur entstanden ist, der es dem Land bis zu Andrićs Tagen nicht erlaubte, sich klar zwischen Orient und Okzident zu entscheiden. Dies aber hindert Andrić nicht daran, eine klare Position, zumindest was die Wortwahl betrifft, zu beziehen. „Paktieren mit den Türken“ war in Bosnien der Normalfall und „in dieser Hinsicht *versündigten* sich im gleichen Maße der Adel, die Könige und das Volk“ (42).

Die Sünde ist vor allem als eine Aufgabe an ein „nach Glauben, Geist und Rasse fremdes Eroberervolk“ (52) zu verstehen. Ein Teil der Bevölkerung hat, „um seinen Besitz zu retten die Religion der Eindringlinge“ angenommen. Dadurch wurde eine Trennlinie gezogen. „Diese Scheidewand hat den serbokroatischen Rassen- und Sprachenkomplex in zwei Teile geteilt, ihr Schatten, in dem sich die grauenvolle Geschichte von vier Jahrhunderten abspielte, musste auf den Landschaften zu ihren Seiten bis in eine ferne Zukunft lasten“ (52). Erstens ist hier ein von der Idee der Rasse geprägter Diskurs zu betrachten. Was im 21. Jahrhundert abwegig klingt, war in der Zeit der Entstehung der Dissertation gängiger Stil in der wissenschaftlichen Kommunikation. Die Idee der Rasse hat ihren schlechten Beigeschmack erst mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten und der ihr folgenden Realisierung des rassistischen Diskurses im Bereich des Alltagslebens erhalten. Zweitens war es ein für die unitaristischen Strömungen nach der Vereinigung Jugoslawiens typischer Diskurs. In ihm geht eine geographische und historische Tatsache unter: Wenn ein Außenstehender Andrić hier liest, kann

→ Vučković diese Schlüsse zieht. Er führt auch keine Beispiele für den „literarischen Stil“ und die „emotionale Inspiration“ an. Da die Dissertation auf Deutsch geschrieben wurde (wo diese Elemente eindeutig nicht sichtbar sind), bleibt zu fragen, ob er sich auf die Übersetzung von Zoran Konstantinović bezieht, die unter Umständen ein verzerrtes Bild des Textes bieten könnte.

19
Das Original wurde nie publiziert. Die Dissertation wurde 1924 in Graz verteidigt.

20
In der englischsprachigen postkolonialen Theorie hat sich der Begriff „liminality“ etabliert. „This term derives from the word ‚limen‘, meaning threshold, a word particularly used in psychology to indicate the threshold between the sensible and subliminal, the limit below which a certain sensation ceases to be perceptible [...] The importance of the liminal for the post-colonial theory is precisely its usefulness for describing an ‚in between‘ space in which cultural change may occur: the trans-cultural space in which strategies for personal or communal self-hood may be elaborated, a region in which there is a continual process of movement and interchange between different states“ (Ash-croft 2000, 130).

21
Die früh verstorbene Nirman Moranjak-Bamburać hat in mehreren Texten, die nie als ein vollendetes Buch zusammengestellt wurden, diverse Eigenschaften der bosnischen Kultur und Literatur unter die Lupe genommen. Ihre Forschung ist gekennzeichnet durch die Einführung der postkolonialen Theorie in bosnische Studien. Als paradigmatisch ist der Text „On the Problem of Cultural Syncretism in →

er nur zu dem Schluss kommen, dass die christlichen Länder Kroatien und Serbien nur durch das muslimische Bosnien voneinander getrennt seien. Dieses „Dazwischen“ gilt es zu beseitigen und die Balance wird wiederhergestellt. So entlarvt sich die Dissertation als eine Projektion der „Nation-Building“-Ideen aus dem 19. in das 20. Jahrhundert. Die Metapher der „Scheidewand“ allerdings ist eine andere – eine, die wir heute in Anlehnung an die postkoloniale Theorie so gerne benutzen: nämlich diejenige der „Schwelle“.²⁰ Während die Scheidewand eine scharfe, unüberbrückbare Trennung indiziert, bedeutet die Schwelle zumindest die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit eines Übergangs. Sie wird zum Begriff der Synthese, zum Inbegriff einer synkretischen Kultur, die Nirman Moranjak-Bamburać als das Paradigma der bosnischen Kultur verstehen möchte.²¹

Wo bleiben dann die Franziskaner? Hier muss ich meine allzu verführerischen Ausführungen von den allgemeinen Implikationen der Dissertation einschränken und das Interesse auf das konkrete Thema fokussieren. Und das ist die Darstellung des Ordens in dem wissenschaftlichen Werk und in der Literatur. Schon die Idee der vollständigen Entchristianisierung Bosniens während der osmanischen Herrschaft wird aporetisch in dem Moment, in dem die Rolle der Franziskaner in ihrem gesellschaftlichen Leben in Betracht gezogen wird. Deshalb würde ich dafür plädieren, dass ihre Tätigkeit eben der Ort ist, an dem Andrićs Ausführungen zweifelhaft werden, an dem sich die Metapher der „Scheidewand“, der „rupture“, in diejenige der „Schwelle“ auflöst. Andrić folgt dem wissenschaftlichen Irrtum des 19. Jahrhunderts, demzufolge die Franziskaner nach Bosnien kamen, um die Patarenen auszurotten. In der feindlichen Umgebung Bosniens richteten sie sich rasch ein und entwickelten Eigenschaften, die „sehr stark den Eigen-

schaften ihrer Landsleute und Glaubensgegner“ ähnelten. „Diese Eigentümlichkeiten (waren) der Drang nach geistiger Unabhängigkeit, eine gewisse Exklusivität und Neigung zur Xenophobie.“ Dadurch entstand „eine ans Martyrium grenzende Selbstverleugnung“ (124). Diese blieb nicht ohne Folgen: Die Franziskaner unternahmen nach Andrić nicht genügend Anstrengungen, um die Volkskultur vor der Ausrottung zu retten – ganz im Gegenteil hätten sie dazu beigetragen, Volkslieder und Erzählungen aus der entstehenden Hochkultur zu tilgen. Er erkennt einen ständigen inneren Kampf im Orden selbst, um das „Völkische“, das er mit dem „Nationalen“ gleichsetzt, vom „Fremden“, das für ihn wiederum von dem Lateinischen bzw. Italienischen durchdrungen ist, zu befreien. Die Franziskaner leben also tatsächlich „zwischen“ den Welten, die sich nicht nur dichotomisch, sondern auch polyvalent organisieren. Ihre Tätigkeit im 19. Jahrhundert führt dazu, dass Bosnien immer mehr den Anschluss an die westliche Welt verliert. Die Beziehung von Franziskanern und Osmanen bleibt in der Dissertation fast zweitrangig. Sie wird nur als ein Antagonismus verstanden, ohne dass Andrić eine gegenseitige Durchdringung von zwei auf den ersten Blick vollkommen fremden Kulturen in Betracht ziehen würde. Obwohl er in einem anderen Kontext den Begriff „Hybridisierung“ benutzt,²² ist er nicht dazu fähig, diese produktive Bezeichnung auf die Vermischung von Islam und Christentum anzuwenden, die besonders in der von Turzismen gesättigten Sprache der Franziskaner am stärksten zur Vorschein kommt.

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass Andrićs Position schon in der Zeit ihrer Entstehung wissenschaftlich obsolet war. Sie war vor allem eine Kompilation aus vorherigen historischen Arbeiten. Was allerdings nicht zu übersehen ist, ist eine ideologische Stellungnahme,

→» Bosnia and Herzegovina“ zu betrachten.

22

„Um aber in der Lage zu sein, in den breitesten Schichten des Volkes im Geiste des Islams erzieherisch zu wirken, musste sich die muslimische Geistlichkeit in Bosnien der serbo-kroatischen Sprache bedienen, wobei sie, aus religiösen Gründen und aus Mangel an Ausbildung in der eigenen Sprache und Schrift das arabische Alphabet anwendete. So entstand die hybride Dichtung in Bosnien.“ (188).

23

In der Fußnote schreibt Andrićs Erzähler: „Za turskih vremena, manastiri su morali da ukonačuju Turke koji bi se uvračali. Događalo se da bi se poneki nasilni Turci zadržavali dugo u manastiru, pili i terevenčili. Da bi očuvali propisani red i tišinu manastirsku, fratri su obično pored manastira zidali jednu poveću a odijeljenu sobu za te goste. Ona se zvala *musafirhana*“ (Andrić 1976, 9).

die etliche Komponenten der bosnischen Kultur hervorhebt, während andere verschwiegen werden. Die krasseste Diskrepanz ist diejenige zwischen dem ausdrücklichen Lob der eher serbisch-orthodox geprägten Volksliteratur (besonders die epischen Lieder werden hervorgehoben), während die gleichen Leistungen auf der muslimischen Seite keine Erwähnung finden. Aber man muss immer wieder betonen, dass es sich dabei um eine kontextbezogene Situation handelt, nämlich die Entstehung des neuen jugoslawischen Staates. Gerade deshalb erscheint es als notwendig, die Dissertation im Zusammenhang mit dem „Franziskaner-Zyklus“ zu lesen, einem literarischen Text, der die gelegentlich rigiden (aber nie „turkophoben“ im Sinne von Fremdenhass) Postulate des „programmatischen“ Textes in Frage stellt.

4.

Die Schwelle wird explizit in der Geschichte des Zyklus *U musafirhani* von 1923 thematisiert. Man kann sagen, dass sie erst im ästhetischen Text wirksam wird. Für eine polarisierende Formulierung, wie man sie in der „Scheidewand-Metapher“ entdecken kann, gibt es in Andrićs Literatur keinen geeigneten Ort. Sie wird dort in Verbindung mit einem wichtigen Topos aus der bosnischen Kulturgeschichte gebracht. Die Franziskaner nämlich waren verpflichtet, die „Türken“ in ihren Klöstern als Gäste zu empfangen. Um das direkte Vordringen der Andersgläubigen auf sakralen Boden zu verhindern, wurden außerhalb der Klöster eigens für diese Zwecke spezielle Gästehäuser (*Musafirhana*) gebaut.²³ Die Metapher des Übergangsraums wird buchstäblich in den Ort der Begegnung eingeschrieben. An dieser Schwelle findet einer der zahlreichen erfolglosen Versuche statt, Menschen aus der einen in die andere Kultur zu übersetzen. Die Geschichte handelt von solch einem Raum,

in dem sich zwei „Türken“ befinden. Einer von beiden ist krank und wird von seinem Freund im Gästezimmer des Klosters zurückgelassen. Es ist kein Zufall, dass gerade Fra Marko, ein nicht durch große Intelligenz glänzender Franziskaner, jenen kranken Türken zur Konversion bewegen will. Fra Marko bewegt sich in einem engen intellektuellen Raum, der durch seine Unfähigkeit, den Unterschied zwischen Islam und Christentum zu akzeptieren, abgesteckt wird. Er geht davon aus, dass der andere „nicht weiß“, aber auch nicht fühlt. Als Nichtwissender und Nichtfühlender ist er nur durch eine kombinierte Wirkung von Überzeugungsarbeit und emotionalem Appell zu bekehren. Fra Marko bittet und drängt, wobei er sich dem seiner Meinung nach stärksten Symbol des Christentums – dem Kreuz – bedient. Sein Versuch scheitert – was zu erwarten gewesen war – und der Kranke spuckt auf das Kreuz, das der Mönch vor ihn hält in der Hoffnung, er möge die Zaubersformel „Spasitelj, u pomoći nam bio!“ (1976, 18) aussprechen und das Kreuz küssen. „Turčinovo se lice jedva primjetno pokrenu, kapci mu zatrepšaše, a usnama je micao kao da bi htio nešto da izgovori, onda napući usne i sa velikim naporom – pljunu. Pljuvačka mu se cijedila niz bradu“ (18). Damit wird nicht gesagt, dass Kommunikation an dieser Schwelle nicht stattfindet: Ganz im Gegenteil, die „Türken“ und die Franziskaner führen einen regen Austausch. Gleichzeitig reden sie aneinander vorbei. Die Verständigung ist eher sprachlich möglich; eine kulturelle, insbesondere, wenn sie mit der Religion – das heißt: tief ideologisch untermauerten Werten – zu tun hat, bleibt auf der Strecke. Der große Übertritt kann sich nicht realisieren lassen.

Eine andere Geschichte, deren Protagonist Fra Marko ist, zeigt das Scheitern auf wesentlich radikalere Art und Weise. Es ist *Kod kazana* von 1930. In ihr spitzt sich die Auseinandersetzung zwischen dem Träger des christlichen Gedankenguts und dem islamischen Machthaber

24
Hier meine ich, dass Fra Marko, obwohl groß und stark, physisch nicht imstande ist, den Türken zu opponieren. Seine Ausrüstung ist nicht ausreichend und seine psychische Konstitution erlaubt ihm nicht die Grenze zu überschreiten und den Tod des anderen in Kauf zu nehmen.

25
Es ist ein Narrativverfahren, das Andrić im *Verdamnten Hof* zur Virtuosität aufbauen wird. Der Erzähltext wird dort als eine kaum zu lösende, schlangenartige Bewegung von unterschiedlichen Geschichten aufgebaut, die so ineinander verwoben sind, dass eine Entflechtung letztendlich zur Zerstörung des Texts selbst führen würde.

zu. Durch Fra Markos Figur wird die Komponente der Allgemeingültigkeit der christlichen Werte ausgespart und auf eine Figur übertragen, die eher den Stereotypen von Bosniern (Eigensinn, Trotz, Zurückgebliebenheit, Mündlichkeit usw.) entspricht als einer Einschreibung in die Werte des Okzidents. Kurzum: Der Franziskanermönch eignet sich kaum als Gegner von zwei betrunkenen Janitscharen.²⁴ Die Geschichte selbst ist äußerst komplex. Eine Verknappung des Erzählten führt dazu, dass auf nur sechzehn Seiten drei unterschiedliche Erzählstränge untergebracht sind. Die Rahmenerzählung berichtet – was bei Andrić oft der Fall ist – über einen Bosnier in der fremden Welt (Fra Marko in Rom). Diejenige, die den Ring zwischen Außenrand und Kern bildet, erzählt von einem katholischen Mädchen, das einen „Türken“ heiraten will und dafür zum Islam konvertieren muss und die dritte ist diejenige, die das Zentrum der erzählten Welt bildet. Sie entwickelt sich „kod kazana“ und legt über die Auseinandersetzung von Marko und den „Türken“ Rechenschaft ab. Aus dieser Erzählkonstruktion wird ersichtlich, dass die letzten beiden Teile diejenigen sind, die sich mit dem „clash of civilizations“ beschäftigen. In der ersten Erzählung spielt sich der Konflikt innerhalb der katholischen Gemeinde selbst ab.

Narratologisch wird das dadurch ermöglicht, dass sich mithilfe einer zunehmend aufgebauten Nähe zum Zentrum des Geschehens eine Spannung entwickelt, die die regelmäßige Aufteilung der Geschichten sowohl motiviert als auch determiniert.²⁵ Das junge Mädchen soll, wenn nötig auch mit Gewalt, davon abgebracht werden, einen Muslim zu heiraten. Nachdem alle Versuche gescheitert sind, ihr diese Idee auszureden, bleibt dem Guardian nichts anders übrig, als Fra Marko zu beauftragen, sie auszupeitschen. Die Szene hat etwas Zweideutiges in sich: Während Fra Marko seine Peitsche benutzt, muss er das

Mädchen halten und berührt sie dabei an den Brüsten. Das erotische Ereignis zwingt ihn, mit den Schlägen aufzuhören. Noch zugespitzter wird die Situation durch ein klares Bejahen, als sie gefragt wird, ob sie freiwillig konvertiert. „S drage volje“, ist die eindeutige Antwort. „Kad su je pitali hoće li ovog Turčina za muža, položila je samo ćutke svoju malu ruku na njegovu mišicu i gledala pravo fratra i kadiju kao da čeka drugo pitanje, jer ne razumije kako mogu da je pitaju tu najjasniju i najveću stvar na svijetu“ (1976, 53). Wo bleibt hier die angeblich scharfe Trennung von Orient und Okzident, die betont, potenziert, vollzogen in der Annahme der religiösen Geste, in einer Unterscheidung zwischen Islam und Christentum, verkörpert wäre? Alle Teilnehmer der Szene, auch nicht präsenste und nicht repräsentierte „Türken“, akzeptieren die hybride Lösung, die eine Vermischung der Kulturen eindeutig zulässt. Das Mädchen selbst lehnt es ab, ihrem zukünftigen Ehemann den gewalttätigen Teil ihrer Geschichte mitzuteilen. Die Ausübung der körperlichen Macht bleibt damit denjenigen, die etwas dagegen unternehmen könnten, weithin verborgen. Das heißt, dass ein Teil vom Mädchen nicht konvertiert ist, eine totale Vereinheitlichung wurde nicht vollzogen, es selbst bleibt an der Schwelle und ihr Mann wird genauso zum Teil der vermischten Welt. Zwar wird nun der Islam zu ihrer dominanten Religion, aber die Spuren des Christentums kann man nicht ausschließen, tilgen; auch kann man sie nicht leugnen. Der Erzähler, der das Benehmen des Mädchens deutet, bleibt neutral und vermeidet jegliche Bewertung. Der einzige, der eine Einigung ablehnt, ist Fra Marko. Er ist derjenige, der die Scheidewand aufrechterhält und die Schwelle nicht zulässt: „A sve to zajedno kazivalo mu je samo jedno: kako je moćno zlo, nerazumljivo, kako može da bude hrabro, ponosito, i kako ga ima svuda, i ondje gdje se čovjek najmanje nada“ (53). Die Geräusche des Hochzeitfests, die Fra Marko wahrnimmt

und die ihn zu trüben Gedanken verleiten, beziehen sich direkt auf seinen Gemütszustand – Indikator dafür ist das Personalpronomen im Dativ „mu“, ihm. Man kann mir vorwerfen, dass die vorherige Konversion – vom Islam zum Christentum – gescheitert und die jetzige erfolgreich verlaufen ist, was als eine axiologische Stellung der oberen Erzählinstanz zu deuten wäre. Diese Position ist aber nicht haltbar. Die Figur von Fra Marko ist in ihrer Unzuverlässigkeit, ja in ihrem Selbstzweifel, so stark dichotomisch geprägt, dass sie keine mit denen des Autors gleichgesetzten Werte tragen kann. Sie bleibt eingesperrt innerhalb seiner Welt und ist nicht dazu fähig, eine generalisierende Funktion zu übernehmen.

Das Gleiche kann man über den letzten Teil der Geschichte sagen. Obwohl dieser Teil eine Zuspitzung zum Vorschein kommen lässt, variiert er in einer extremen Version die isotopische Matrix. Fra Marko brennt Schnaps und die „Türken“ kommen zu Besuch, um sich auf Kosten des Klosters zu betrinken. Einer von ihnen ist so angetrunken, dass er Fra Markos Arbeit zunichte macht. Er reagiert verärgert darauf, der Türke zieht seine kurze Flinte und erschießt – in einem kontingenten Akt – den Mönch. Ist er motiviert durch den Hass zwischen Orient und Okzident? Das würde ich wieder bezweifeln. Es gibt zwar Elemente, die auch diese Deutung unterstützen würden, aber die Intoleranz ist wieder auf die Figur Fra Markos konzentriert. Das macht den „Türken“ überhaupt nicht sympathischer, ganz im Gegenteil. Aber der Erzähler selbst zieht sich aus der Handlung zurück und überlässt den Figuren kommentarlos das Feld. Eine zentrale Stelle wird dabei dem „Mehmedbeg Biogradlija, istinski janičar i ratnik“ (55) zugewiesen. Diese Figur ist eine verkörperte Widersprechung von Mahmutćehajićs Thesen über Andrić als Bosnien- und Islamhasser.

Die Stimme des Erzählers kürt ihn zu einer beneidenswerten Persönlichkeit, die ihren Ruhm auf dem Schlachtfeld erreicht hat. Aber das ist eine primäre Ebene der Glorifizierung. Auf der sekundären und wichtigeren konstituiert sich Mehmedbeg als eine von Affekten bestimmte Figur. Nicht nur, dass er ein wahrer Krieger ist. Er zeichnet sich vielmehr auch durch sein emotionales Leben aus, das als paradigmatisch für ganz Bosnien, zumindest in Andrićs Poetik, gelten kann. Das Affektive, das ihn bestimmt, lässt sich schwer in Worte fassen. Es ist durch den leicht modifizierten und für die bosnische Kultur durchaus charakteristischen Begriff der Melancholie – natürlich in der Form von *sevdah* – am besten beschrieben.²⁶ Ihr erstes Zeichen ist das komplexe Widerspiel von Mehmedbegs athletischer Physis und seinen zerfallenen, ungesunden Gesichtszügen: „Pored rakije, Mehmedbeg se truje esrarom i makovim zrnom koje uzima u madžunu od urmi ili pomorandžine kore. Od toga mu ruke podrhtavaju i lice užutilo; to blijedo lice sa opuštenim očnim kapcima čudno odudara od atletskog tijela.“ (56). Die Diskrepanz der zwei Gesichter von Mehmedbeg ist motiviert durch eine traurige Liebesgeschichte. Sie wird nicht thematisiert, nicht reflektiert, nicht in Worten ausgedrückt. Über sie wird in einem oral-performativen Erzählmodus berichtet. Alles wird in die Ausrufe des Janitscharen gepresst: „Ej, pope, pope...“ (56).²⁷ Die Geschichte von der schönen Witwe, in die Mehmedbeg mutmaßlich verliebt ist, bleibt verschleiert hinter der Beschreibung ihres Hauses, das kein Tor für Brautwerber hat. Vorherige und zukünftige Ereignisse werden dabei ausgespart. Was bleibt, ist eine ewige Gegenwart. Wir dürfen nur vermuten, dass Mehmedbeg selbst einer dieser abgelehnten Brautwerber ist und auch, dass ihn die Ablehnung der schönen Witwe in den melancholischen Zustand versetzt.

26
Schauen wir, was Tatjana Jukić dazu kurz, aber pointiert zu berichten hat: „Najzad, kad već govorim o više nego brojnim meandrima crne žuči od antičke humoralne patologije naovamo (kroz cijeli srednji vijek i kasnije), za studiju koja se poziva na granice pamćenja hrvatske književnosti bez sumnje je simptomatičan onaj meandar koji od grčkih izvora kreće prema njihovim arapskim tumačenjima. Ondje je arapski izraz za „crno“ ili „melankolično“ postao izraz za strast (*saudá'u* i *saudáwi al - mizág*), tojest u turskome i perzijskome, *sewdá*, čuvstvo, strast. Otud tek je korak do generičke melankolije *sevdaha* i *sevdalinki*: melankolije kao pretpostavke žanra“ (2011, 49). Die spezifisch bosnische Melancholie findet ihren Ausdruck in diesem ganz bestimmten Affekt. Unter dem Namen *sevdah* ist er als allgemeines Kulturgut in allen drei Konfessionen präsent.

27
Der gleiche Ausruf wird zwei Seiten später wiederholt.

Trotz aller Ablehnung des „Türken“ und der Welt, die er verkörpert, kommt es bei Fra Marko, während er Mehmedbeg betrachtet, zu einem Moment der Erleuchtung, der an eine Epiphanie ähnelt. Er erinnert sich an seine Tage in Rom, wo er Theologie studiert hat. Er sieht – und man muss hier sehr aufmerksam mit dem Textuellen umgehen – dass der „Türke“ ihn an eine heilige Figur erinnert: „[S]ve ga je podsjećalo na nešto uzvišeno: na glavu jednog sveca koju je vidio na slici u nekoj od rimskih crkava. Ma koliko da se branio od toga griješnog poređenja koje ga je zbunjivalo, ono se vraćalo i nametalo neodoljivo kao napast. To je glava nepoznatog svetitelja, mučenika: isti zanos, isti sjaj očiju i izraz uzvišenog bola“ (58). Der Erzähler übernimmt hier den theologischen Diskurs. Er schlüpft gleichzeitig in das Unbewusste Fra Markos, der sich gegen den Angriff von höchster Häresie nicht wehren kann: Ein „Türke“ im Rausch wird gleichgesetzt mit der Figur der höchsten Schönheit und Erhabenheit, die ihn mit den Momenten seiner persönlichen christlichen Erleuchtung verbindet. Die Grenze zwischen den beiden Religionen wird getilgt, die materielle Schwelle abgeschafft und realisiert als Ort der Begegnung zweier Welten, die sich keineswegs fremd sind. Was sie vereint, ist diffuse und undefinierbare Melancholie.

Folgerichtig ist dann die definitive Auseinandersetzung zwischen Fra Marko und dem zweiten „Türken“ – Kezmo – der einen Gegenpol zum herrlichen Mehmedbeg darstellt. Wie paradox es auch klingen mag, aber der zweite – der wilde und unraffinierte Kezmo – stellt eine Parallele zu Fra Marko dar. Deshalb ist es auch notwendig, dass sich der Melancholiker zurückzieht und den Platz für zwei verwandte Seelen freigibt. Dass Kezmo den Fra Marko erschießt, ist eine logische Lösung des Konflikts, der sich weniger um die verfeindeten Religionen abwickelt und eher zwei Menschen zeigt, in deren Vorstellung die Welt ein

Ort der Gewalt ist. Der einzige, aber entscheidende Unterschied ist, dass Kezmo tatsächlich ein Recht auf Gewaltanwendung hat, Fra Marko hingegen nicht. Deshalb kann er den Mönch ungestraft umbringen. Es bleibt ein Gefühl der Ungerechtigkeit, das aber hier nicht maßgebend ist, zumindest nicht, wenn man in Kategorien des dichotomisch geprägten und vereinfachenden „clash of civilizations“ denkt.

Der Beweis dafür findet sich in der entscheidenden Wendung der Geschichte. Denn die Lösung des Konflikts zwischen Fra Marko und den „Türken“ verlagert sich auf die Ebene des Konflikts zwischen Fra Marko und der Obrigkeit im Kloster selbst. Diese Geschichte erweist sich als paradox auf zwei Ebenen. Erstens ist es die offensichtliche Nutzlosigkeit des Aktes, eine Opferung, ohne dass man das höhere Ziel erreicht hat. Zweitens stirbt Fra Marko de facto erst, nachdem er von den anderen Mönchen kalt und gefühllos zu Grabe getragen wurde. Die Erinnerung an ihn stirbt, noch bevor er selbst erkaltet ist. Sein Tod wird schriftlich festgehalten in von Fra Ivan Subašić verfassten Worten, die kaum Zuneigung zeigen, die auf Latein geschrieben sind und dadurch in krassem Gegensatz zu Fra Markos Natur stehen. Der Kommentar des Erzählers ist dementsprechend bitter: „I kako pokojnik nije imao nikakve časti ni položaja u redu, niti je bio učen, ni mnogo pobožan, ni imao nekih naročitih sposobnosti, Subašić dodade samo: Requiescat in pace!“ (61).²⁸ Es entsteht ein Bild, das durch die vielen Blickpunkte, die auf es gerichtet sind, relativiert wird und das keine eindeutige Position des Bewertens zulässt. Die Leser wissen letztendlich nicht, ob der betrunkene „Türke“ Kezmo als ein Paradigma des „Türkentums“ gehandelt hat. Es ist unklar, ob er stellvertretend für alle bosnischen Muslime stehen kann, genauso wie unklar bleibt, inwiefern die Mönche, die Fra Marko auf eine Art und Weise isoliert

28

Es ist hierbei hinzuzufügen, dass der einzige Mönch, der die Rolle Fra Markos in der Welt des Klosters zu fassen vermochte, der alte und zerbrechliche Fra Stjepan Matijević ist. Neben die trockenen Worte Fra Ivans schreibt er dazu: „Ovaj je volio manastir kao svoju dušu. Da se zna.“ (62) Unüberhörbar ist hier die Stimme des allwissenden Erzählers, der im Rest der Geschichte verborgen war. Als ob sich Andrić selbst nach dem verloren gegangenen goldenen Zeitalter geseht hätte.

29
Über die historische Figur von Fra Grgo vgl. Lovrenović, 1982.

30
Aber nicht nur das. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen war er hauptberuflich Diplomat im Dienste des Königreichs Jugoslawien.

haben, Vermittler der guten, christlichen Werte sind. Andrićs Skeptizismus und Pessimismus gewinnt hier die Oberhand. Man kann mit den Worten Renate Lachmanns, die sich zwar auf den Roman *Na Drini Ćuprija* beziehen, aber eine allgemeine Gültigkeit vorweisen, schließen: „Aus dem Verknüpfungsgedanken von Orient und Okzident, den der serbische Wesir in Stein hatte ausführen lassen, sind etliche ‚Knoten‘ gelöst und die Fäden im Muster der kulturellen Textur, die er gewirkt hat, gelockert. Der Erzähler macht keine Anstalten, sie neu zu knüpfen, und er verzichtet darauf, ein irgendwie geartetes Muster in Aussicht zu stellen. Der Raum, in dem Erzählen erinnernde Bestätigung einer Gemeinschaft war, ist verschwunden“ (2001, 69).

Ich möchte noch einen letzten Text aus dem Franziskaner-Zyklus in Betracht ziehen. Dabei sind nicht annähernd alle Interpretationsmöglichkeiten erschöpft, aber es scheint mir, dass in diesem letzten Beispiel die Verflechtung von Islam und Christentum ausreichend bewiesen werden kann. Es handelt sich dabei um „Proba“, eine Geschichte, die eine fiktive Episode aus dem Leben Fra Grgo Martićs erzählt.²⁹ Fra Grgo, einer der einflussreichsten Franziskaner überhaupt, war auch als Bischof von Sarajevo tätig. Die Geschichte bezieht sich auf die Organisation eines Empfangs für die wichtigsten Vertreter der Sarajevoer Gesellschaft und die Mitglieder des diplomatischen Corps in der damaligen Hauptstadt der osmanischen Provinz. Sie wird durch ein Dilemma bestimmt, das in der Auswahl der Mönche für die Teilnahme an dem Empfang liegt. In den diplomatischen Zügen Fra Grgos ist unschwer eine Seite von Andrić zu erkennen, die sehr oft auf den Ausgleich gerichtet war.³⁰ „Die Probe“ ist dann dreifach zu verstehen: Einmal organisiert er die Sitzung, um eine „Probe“ für die Hauptveranstaltung zu halten; zum anderen ist sie als eine interne Befragung

der Qualitäten der Franziskaner, die man dann in Beziehung zu den osmanischen Machthabern, aber auch zu der heranrückenden österreichischen Macht, deren Einfluss in Bosnien immer spürbarer wird, gebrauchen wird, zu verstehen. Und drittens geht es Fra Grgo darum, einen Test zu machen, um die Beteiligten auf mögliche Entgleisungen zu prüfen und dementsprechend diejenigen auszuschließen, die durch unbedachte Äußerungen Schaden verursachen könnten. Die zentrale Figur ist Fra Serafin, ein trotz seines engelhaften Namens äußerst weltlichen Sachen zugeneigter Frater. Nach Überredungsversuchen, deren Eifer eher der Erfüllung von Konventionen geschuldet ist, ist er damit einverstanden, die anderen Teilnehmer der Sitzung zu belustigen. Seine Tour de Force ist gleichzeitig ein Lob auf die bosnische Mündlichkeit, die in der Kunst des Reinlegens (oder des Erzählens über das Reinlegen) gipfelt. Wieder spielt die Geschichte der Konversion eine wichtige Rolle. Ein gewisser Rasimbeg hatte Serafin überreden wollen, den islamischen Glauben anzunehmen und alle möchten nun diese Geschichte zum wiederholten Male – wie es für mündliche Kulturen typisch ist – anhören. Serafin weigert sich zunächst³¹ („Nemoj da mi diraš u Rasimbega, pokoj mu lijepoj duši po njegovom zakonu. Nije bilo onakog čó’jeka nadaleko i neće ga biti skoro“ (1976, 91)), aber diese Weigerung stellt sich bald als Schauspielerei heraus. Rasimbeg hatte Serafin gedrängt, zum Islam zu konvertieren, weil er so schön singen könne, und als Antwort erzählt Serafin ihm eine Geschichte über einen fiktiven Traum, in dem Jesus sich ihm gezeigt hat. Es ist wichtig, dass die Konversionsanwerbung im Traum stattfindet. Er ist der Zustand zwischen zwei Welten, zwischen Wirklichkeit und reiner Fiktion und eignet sich dadurch als eine Schwelle, was seine zweite Eigenschaft zum Vorschein bringt: Er ist fähig, sich die Allegorie als die Form des Erzählens anzueignen. Als solcher erscheint Fra Serafins

31 Die Weigerung ist wieder ein typisches Merkmal des mündlichen Erzählens, deren Widerpart die Überredung bildet. Zwischen beiden entwickelt sich jene Spannung, die sich in der Spannung beim Erzählen selbst widerspiegelt.

32

Vgl. die etwas anders gelagerte Interpretation von Kristijan Gučanin: „Hierbei wird die Aussöhnung oder ‚Neutralisierung‘ der Dualität in einen extradiegetischen, metaphysischen Raum (Traum) verlagert und bekommt dadurch etwas Unwirkliches, fast schon Utopisches, indem Jesus selbst als Vermittler herangezogen wird. Die religiöse Dichotomie Bosniens bleibt dabei weiterhin bestehen. Obwohl Seraphin als ein personalisiertes Beispiel des bosnischen Synkretismus gesehen werden kann und sowohl christliche wie auch islamische Elemente in sich vereint, bleibt er eine ‚sonderbare Ausnahmeerscheinung‘, die letzten Endes nicht vollkommen geduldet wird.“ (2012, 27)

Traum als idealer Moment für eine allegorische Beschreibung der milden Zusammenkunft zwischen zwei Religionen auf bosnischem Boden. Jesus erscheint dem Fra Serafin und sagt ihm, dass er schon viel von ihm gehört habe, besonders viel über seine weltlichen Zuneigungen und die dadurch verursachte Vernachlässigung der Religionsausübung. Das alles sei immer noch hinnehmbar. Aber in dem Moment, in dem er gehört habe, dass Serafin dazu geneigt sei, seinen Glauben zu wechseln, müsse er intervenieren. Das ist eine Schwelle, die man nicht übertreten darf. Dort hört der Spaß auf. Der Mönch lebt sowieso wie ein „Türke“. Er singt ihre Lieder und ist, wenn nicht in seinem Habit, wie sie gekleidet. Warum wolle er dann zum Islam übertreten? Er solle bleiben, wie er sei: Ein Wesen, das die Grenze zwischen den Welten ohne Kummer überschreiten könne. Erst in diesem Zusammenhang entfaltet er seine Rolle des Vermittlers, des, wenn man so will, Tricksters. Die Pointe der Rede von Jesus ist: „I ovako nit si Turčin ni pravi fratar, nit možeš biti, pa kad si taki, i kad te zemlja drži i trpi, bolje ti je ostati napola Turčin među fratrima, negoli biti napola fratar među Turcima“ (93). Fra Serafin ist, und das ist nicht nur die Meinung Jesu, herausragendes Beispiel der synkretischen Vermischung der Kulturen.³²

Nach diesen Ausführungen wird klar, inwiefern die Beschuldigungen Andrićs als Bosnienhasser unbegründet sind. Er ist ein Mensch, der sich virtuos zwischen den Welten bewegt, der es aber gleichzeitig ablehnt, sich einzuordnen. Es ist nicht möglich, die Stimme seiner Figuren als seine eigene zu erkennen. Zu geschickt ist seine Kunst, zu tief sind seine Kenntnisse der bosnischen Kultur, aber auch der Geographie oder Geschichte, als dass sie sich nur in einem Sinn deuten lassen könnten. Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass er in seinem Wirken eine doppelte Strategie verfolgt. Während er als „Wissenschaftler“

(und darunter verstehe ich vor allem – Diplomat, Politiker, Ideologe) eine kausale Rhetorik entwickelt, die auch eine lineare Geschichte der Entwicklung beglaubigt, entzieht sich der Literat dieser Einseitigkeit und führt das Publikum in eine Welt der Kontingenz, in der andere Regeln das Spiel dominieren. Die ästhetischen Texte, die auf den ersten Blick als funktional für den „Nation-Building“ Mythos wirken könnten, entlarven sich beim tieferen Einblick als etwas, was ihn untergräbt, was ihm gegenüber subversiv wirkt. Die Nationaldiskurse werden in ihnen von einer existentiellen Problematik überlagert. Deshalb sind sie auch für jede Identitätsbildung ungeeignet. Die Identitäten, sowohl kollektive als auch individuelle, verpuffen und lösen sich auf. Andrić lässt sie als uneindeutig, schwer festlegbar erscheinen. Die Folge dieser Erzählstrategie ist, dass letztendlich die Politisierung, das Politische fiktiv wird, dass es durch die Macht der ästhetischen Texte aufgelöst wird. Natürlich ist auch hier keine eindeutige Position festzustellen: Der literarische Text beinhaltet, sehr oft durch einen „zuverlässigen“ Erzähler vermittelt, auch eindeutige Stellungnahmen; die Dissertation entzieht sich der Rigidität ihres Autors und entgleist ins Konfabulieren, manchmal sogar ins rein Fiktive. Als Autor der Schwelle bleibt Andrić ausweichend, schwer zu fassen. Es ist unmöglich, ihn festzunageln, für eine eindeutige Stellungnahme zu gewinnen. Damit erinnert er an das Land, dessen angeblicher Hasser er sein sollte. ♡

Literatur

- AGAMBEN, GIORGIO 2003: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III*. Frankfurt am Main.
- ANDRIĆ, IVO 1976: *Žeđ*. Belgrad.
- ANDRIĆ, IVO 1982: Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft. *Sveske zadužbine Ive Andrića*. Belgrad. 12–237
- ASHCROFT, BILL et al. (Hg.) 2000: *Post-colonial studies. The Key Concepts*. London.
- BANDŽOVIĆ, SAFET 2000: O doktorskoj disertaciji i nekim diplomatskim spisima Ive Andrića. *Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova – bibliografija*. Tuzla. 31–45.
- BEGANOVIĆ, DAVOR 2011: Postapokalypse im Land der, guten Bosnier'. Kulturkritik als Quelle des kulturellen Rassismus. *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*. Ferhadbegović, Sabina und Weiffen, Brigitte (Hg.). Konstanz. 201–224.
- CRNKOVIĆ, GORDANA 1995: Ex Ponto and Unrest. Victimization and ‚Eternal Art‘. *Ivo Andrić revisited: The Bridge Still Stands*. Vucinic, Wayne S. (Hg.). Berkeley. 63–81.
- DIMITRIJEVIĆ, KOSTA 1991: *Vreme zabrana*. Belgrad.
- GUČANIN, KRISTIJAN 2012: Die Kontroverse um Ivo Andrić und sein Motiv der scheinbaren Unvereinbarkeit zwischen islamischen und christlichen Welten. Zürich: unveröffentlichte Hausarbeit.
- JAKIŠA, MIRANDA 2009: *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović, Dževad Karahasan*. Frankfurt am Main et. al.

- JANDRIĆ, LJUBO 1977: *Sa Ivom Andrićem*. Beograd.
- JUKIĆ, TATJANA 2011: *Revolucija i melankolija. Granice pamćenja hrvatske književnosti*. Zagreb.
- LACHMANN, RENATE 2001: Das mnemonische Moment in Ivo Andrićs „Na Drini ćuprija“. *Wiener slawistischer Almanach, Sonderband 52. Bosnien-Herzegovina: Interkultureller Synkretismus*. Moranjak-Bamburać, Nirman (Hg.). Wien, München. 43–69.
- LOVRENOVIĆ, IVAN 1982: *Književnost bosanskih franjevaca*. Sarajevo.
- LOVRENOVIĆ, IVAN 2008: Ivo Andrić, Paradoks o šutnji. *Novi izraz*, 39. 3–44.
- MAHMUTĆEHAJIĆ, RUSMIR 2013: Andrićism. An Aesthetics for Genocide. *East European Politics and Societies*. Online first version of record – Jul 30, 2013. 1–49.
- MORANJAK-BAMBURAĆ, Nirman 2001: On the Problem of Cultural Syncretism in Bosnia and Herzegovina. *Wiener slawistischer Almanach, Sonderband 52. Bosnien-Herzegovina: Interkultureller Synkretismus*. Moranjak-Bamburać, Nirman (Hg.). Wien-München. 5–42.
- MURAŠOV, JURIJ 2002: Murašov, Jurij: Zu Ivo Andrić's „Na Drini ćuprija“. *Eth(n)ischer Sprachkörper und ästhetische Konstruktion. Die Welt der Slawen, XLVII*. 181–192.
- NICOLOSI, RICCARDO 2012: Nicolosi, Riccardo: Dialogische Toleranz? Die Erfindung Bosniens in den 1990er Jahren im Zeichen osmanischer Idealisierung. *Jugoslawien – Libanon. Verhandlung von Zugehörigkeit in den Künsten fragmentierten Kulturen*. Jakiša, Miranda und Bellan, Monique (Hg.). Berlin. 47–70.
- o.V. 1982: Fragmentarne varijante uz Andrićevu tezu. *Sveske Zaduzbine Ive Andrića*, 1. 251–258.

SPAHIĆ, VEDAD 2000: Hljeb od javorove kore. Ogljed o Andrićevoj disertaciji. *Andrić i Bošnjaci, Zbornik radova – bibliografija*.

Tuzla. 46–63.

VUČKOVIĆ, RADOVAN 1994: Značaj disertacije za genezu Andrićevog književnog dela. Nachwort in: Andrić, Ivo: *Razvoj duhovnog života u Bosni pot uticajem turske vladavine*. Belgrad. 113–158.

Summary

Ivo Andrić is probably the most important Yugoslav author. His international reputation is constructed and then consolidated with the Nobel Prize in literature in 1961. Exactly this reputation was the reason for a one-sided reading of his works – especially the novel *Bridge over Drina* – by some Bosnian Muslim intellectuals, notably Šefkija Kurtović who criticized Andrić for his allegedly biased representation of Bosnia and its Muslim inhabitants. This critic was possible only in emigrant circles. Socialist Yugoslavia did not allow any attack on its canonised author, particularly the one which would touch upon carefully built national balance in Yugoslavian multinational society. Only the breakup of the land, followed by different wars for its heritage, made this criticism possible, even desirable. A series of articles appeared in diverse publications and it continues till these days. In the first part of my article I locate some of these texts and put them in the context of general Andrić-hatred. Particular interest is dedicated to the newest text “Andrićism. An Aesthetics for Genocide” by Rusmir Mahmutćehajić. He accuses Andrić directly as a precursor of genocide committed on Bosnian Muslims. I can prove that his argumentation is personal, without support in any textual element. After that I examine two more texts. One of them is written by the historian Safet Bandžović and the other by the literary scholar Vedad Spahić. I show how their approach to Andrić is biased, too. Only after that it seems possible to develop a positive research strategy able to deal with a priori hostile attitude towards the great Yugoslav author. In order to do this I take Andrić’s dissertation into account first. It is a controversial text at least. In cautious analytic paces I try to free it from the ideological

and political burdens inflicted upon it later and read it in the context of its time, as one text that follows the ideology of Pan-Slavism in its Yugoslav variant. In such constellation it appears as a supplement to the literary text, first and foremost the loose shot stories collection which was christened *Franciscan Cycle* only later. My suggestion is that Andrić's dissertation as well as his sporadic oral statements could be interpreted right if brought into a mutual dialog with all of his novels and stories dealing with Ottoman history of Bosnia. If we proceed this way we could see that the text seeming to be functional in the nation-building process appears as something that undermine it and, on the contrary, the literary texts that appear elusive are ideologically determined through the position of omniscient narrator. Andrić is the author of threshold who remains difficult to grasp in any form of unambiguousness.

Davor Beganović

Geboren in Jugoslawien. Promotion in Konstanz. Diverse Lehrtätigkeiten in Konstanz, Zürich, Wien, Berlin und Tübingen. Z. Zt. Lektor für Bosnisch/Kroatisch/Serbisch in Tübingen. Veröffentlichungen: Monographien: Pamćenje traume. Apokaliptička proza Danila Kiša (2007), Poetika melankolije. Na tragovima suvremene bosanskohercegovačke književnosti (2009) und Protiv kanona. Nova crnogorska proza i okamenjeni spavač (2011). Herausgeberschaften: mit Peter Braun Krieg sichten (2007); mit Branislav Jakovljević: Radomir Konstantinović – Iskušavanje granica (2013).

