

## DIE TSCHECHISCHE GESCHICHTE UND DIE TSCHECHISCHEN HISTORIKER NACH DEM 17. NOVEMBER

*Dem Gedächtnis František Graus' gewidmet*

*Von Dušan Třeštík*

Im fieberhaften Treiben der Tage und Nächte nach dem 17. November haben nicht einmal wir Historiker genug Gelegenheit, uns das ganze geschichtliche Ausmaß der Ereignisse zu vergegenwärtigen, deren Strudel uns mit sich reißt. Unsere professionelle Prägung gestattet uns allerdings nicht, das Wissen darum zu verdrängen, daß viele dieser Ereignisse nur den Schaum auf den Wellen des gewaltigen Stromes bilden, den wir hier und heute noch nicht zu überblicken vermögen. Wir bemühen uns lediglich, den Kopf zu erheben, uns umzublicken und abzuschätzen, wo in etwa die Quellen dieses Stromes liegen, in welche Richtung er fließt und vielleicht auch zu erahnen, in welchen Ozean er münden wird. Sicher ist, daß das, was gegenwärtig mit uns geschieht, eine prinzipielle, historische Wende ist. Die Journalisten sprechen von ihr als von einer Revolution, der sie das Attribut „friedlich“ oder auch andere, ähnliche Attribute verleihen. Unsere künftigen Fachkollegen werden aber vermutlich anderer Ansicht sein. Wahrscheinlich werden sie diese Ereignisse nicht an das Ende der langen Kette neuzeitlicher Revolutionen anreihen, sondern in ihnen den Beginn gewisser neuer geschichtlicher Prozesse sehen, die heute erst im Entstehen begriffen sind, oder aber bereits ihre – wenn auch für uns schwer erfassbare – Gestalt annehmen. Schon in diesem Augenblick läßt sich jedoch sagen, daß sich in diesen Ereignissen nicht nur das Ende der unnatürlichen und angestrengt sich selbst vernichtenden totalitären Systeme in unserem Teil Europas spiegelt; diese Ereignisse bilden vielmehr einen Bestandteil viel weiter gefaßter, heute bereits globaler Prozesse, die das definitive Ausklingen der industriellen und Fortschrittsepoche markieren, dessen Anfang im 19. Jahrhundert zu suchen ist. Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ausformung der neuen Epoche vollzieht sich schon seit längerer Zeit. In den entwickelten Industrieländern fanden diese Prozesse vor nahezu zwei Jahrzehnten ihren definitiven Abschluß. In unseren geographischen Breiten hingegen, deren Charakter die in Jalta vereinbarte Ordnung Europas prägte, wurde das 19. Jahrhundert in seiner industriellen und geistigen Gestalt gewaltsam konserviert. Dieser Ablauf der Geschichte erwuchs allerdings nicht aus der Realität des bisherigen wirtschaftlichen Werdegangs dieser Region. Entschiedenermaen gilt dies zumindest nicht für den Fall der Tschechoslowakei, die damals zu den am höchsten entwickelten Industrieländern gehörte. Die Ursachen für das Geschehen in Osteuropa nach Jalta besitzen eindeutig machtpolitischen Charakter. Legitimiert wurden sie allerdings durch jene in der weltanschaulichen Formation des 19. Jahrhunderts beheimatete Ideologie, die, wie bisher keine zweite in der Geschichte, sich selbst als deren Höhepunkt verstand. Das

selbstbewußte europäische Bürgertum entwickelte einen Fortschrittsglauben, der keinen Zweifel daran zuließ, daß die in der von Newton und Darwin repräsentierten empirischen Wissenschaft Fleisch gewordene Vernunft, die tagtäglich ihre Entzücken hervorrufenden technischen Errungenschaften vor aller Welt zur Schau stellte, die „aufgeklärte“ (d. h. europäische) Menschheit innerhalb kürzester Zeit in einen gewissen Endzustand führen würde. Der Glaube, daß der Fortschritt unaufhaltsam bis an seine Grenze vorwärts stürmen wird, war „wissenschaftlich“ derart überzeugend, daß auch die kritischen Strömungen des damaligen Denkens, einschließlich des Marxismus, von ihm als von einer Voraussetzung ausgingen.

Damals erst entstanden Ideologien in ihrer neuzeitlichen Gestalt als alles erklärende Lehrgebäude, als einzige befähigt, gültige Anleitungen für das gesellschaftliche Handeln zu geben. Der Begriff als solcher tauchte in napoleonischer Zeit auf, übrigens als ein polemischer Ausdruck. Er war ursprünglich ein Synonym für Demagogie, wurde dann aber von den „Ideologen“ selbst übernommen. In der Folge beherrschten Ideologien der verschiedensten Art das gesellschaftliche Denken und auch die Praxis. Ihren wichtigsten Charakterzug bildete der „wissenschaftlich“ garantierte Anspruch auf absolute Gültigkeit, was notwendigerweise auch zu absoluter Intoleranz und zum Totalitarismus führen mußte. Menschen und Gesellschaften können selbstverständlich niemals ohne Ideale leben und schaffen sich daher immer gesellschaftlich aktive ideologische Systeme. In diesem allgemeinen Sinn sind Ideologien unverzichtbar. Sie spielten jedoch zu keiner Zeit eine solche massenwirksame Rolle, waren nie von solch aufgeblasener Selbstherrlichkeit und Angriffslust wie im vergangenen Jahrhundert. Sie beriefen sich auch niemals zuvor derart proklamativ auf die „Vernunft“ oder die „Wissenschaft“.

So geschah es, daß eine dieser typischen Ideologien des 19. Jahrhunderts in den letzten vierzig Jahren als Begründung für unsere sich ständig vertiefende Rückständigkeit erhalten konnte, wobei sie zugleich diese Rückständigkeit verursachte. Darüber hinaus wurde uns der Marxismus in seiner besonderen Variante des Leninismus-Stalinismus aufgezwungen. Diese Variante entstand in einem Milieu, das von Traditionen geprägt war, die unserem 19. und 20. Jahrhundert gänzlich fremd waren. Ein hochentwickeltes Industrieland kopierte einen größtenwahnsinnigen „Sozialismus für die Mushiks“, ein einstmals blühender demokratischer Staat führte mit aller Kraft einen nirgendwo funktionierenden bürokratischen Absolutismus „byzantinischen“ Typs ein.

Schuld daran war gewiß die Macht, die uns zu einem solch unsinnigen Handeln zwang. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß dieses unsinnige Vorgehen gerade bei uns, eigentlich nur bei uns, zumindest am Anfang auf die Zustimmung und die Unterstützung eines beträchtlichen Teils der Gesellschaft bauen konnte. Die Schuld lag somit eher bei der Ideologie, der die Menschen Glauben schenkten, als bei der bloßen Macht. Das ist tatsächlich eines unserer tschechischen Spezifika. Der heute augenscheinliche und definitive Zusammenbruch des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Systems ist deshalb nicht nur ein Scheitern der Macht, sondern vor allem ein Zusammenbruch der Ideologie. Wir erkennen, daß wir uns (oder ein Teil von uns) getäuscht haben (sich getäuscht hat). Der ideologische Irrtum einzelner hat unser aller Schicksal besiegelt. Deshalb können wir auch alle einen Ausweg aus diesem Irrtum

suchen, nicht nur einige von uns. Niemand sollte sich selbst aus diesem Irrtum ausnehmen. Es hat keinen Sinn, sich gegenseitig private Alibi zu bezeugen. Wir wissen dies alles übrigens nicht erst seit gestern. Die schweren Deformationen, die die Entzweiung von Gedanke und Wirklichkeit verursachten, waren genug überzeugend schon kurze Zeit nach dem Februar 1948 zu beobachten. In den letzten zwanzig Jahren klang dieser Widerspruch schon nur noch in allgemeiner Heuchelei aus. Man gab vor zu glauben, daß die Welt nicht so sei, wie sie tatsächlich ist, sondern so, wie sie nach gewissen, aus dem vergangenen Jahrhundert ererbten Vorstellungen sein sollte. Dies alles erinnert an ein riesiges Potemkinsches Dorf, das allerdings nicht einmal dem Ziele diente, irgend jemanden zu täuschen.

Die beschriebene Situation definiert jedoch keinesfalls unseren Platz im Geschichtsprozeß. Wir befanden uns vielmehr in einem toten Flußarm, aus dessen stehendem, schon faul werdendem Wasser wir gerade zu kommen versuchen. Wir bemühen uns, einen Weg in den Hauptstrom zu finden, aber der wendet sich gerade an diesem entscheidenden Punkte in eine Richtung, die wir von dem Platz, an dem wir uns momentan befinden, nicht zu erkennen vermögen. Das ist unsere Lage; aus ihr heraus müssen wir unsere Entscheidungen treffen. Und wir müssen eigene Entscheidungen treffen, auf der Grundlage der Kenntnisse, die wir selbst besitzen. Alle alten Lotsen leiden inzwischen an Kurzsichtigkeit oder sind überhaupt erblindet. Die ganze althergebrachte, einst hoch geschätzte Gilde der Lotsen hat ihre Glaubwürdigkeit verloren. Das endgültige Ende des Zeitalters der Ideologien, aller patentierten Wahrheiten, die den einzig richtigen, geraden und glücklichen Weg zu ewigen Seligkeiten aller Art weisen, ist herangekommen. Die Ideologien endeten in unserem Falle in einem absurden, ein wenig schrecklichen und ein wenig lächerlichen Marasmus. Wir können nur noch hoffen, daß nach alledem niemand auf die Idee kommt, sich anstelle der einen Ideologie eine andere zu suchen, ein gleichermaßen verlässliches Rezept für eine glückliche Zukunft. Wir könnten uns sonst nämlich nach einiger Zeit erneut unsere Rezepte gegenseitig mit Schlagstöcken einpauken. Das größte Unglück wäre jedoch unter Umständen, wenn wir uns wegen des Verlustes der Ideologien wie verirrte Pilger vorkämen, die irgendwo im Walde den Kompaß verloren haben: Wir suchen doch die Bäume, auch wenn wir nicht das Ganze des Waldes zu sehen vermögen. Diejenigen, die behaupteten, den wirklichen Wald (tatsächlich jedoch nicht den Wald, sondern die „Idee des Waldes“) wahrheitsgetreu und unfehlbar zu sehen, sind nur zu oft mit der Nase gegen die Bäume gestoßen; es ist ja immerhin auch nicht erforderlich, eine Landkarte Europas zur Hand zu nehmen, wenn man nach Miecholup [ein eingemeindetes ehemaliges Dorf an der Peripherie Prags – d. Übers.] gelangen will. Wir brauchen keine große Ideologie, sondern viele kleine, aber überprüfbare Wahrheiten, die die wirkliche Wissenschaft darüber hinaus in aller Bescheidenheit unverdrossen anbietet. Die wissenschaftliche Wahrheit ist immer Theorie. Sie ist weder eine prophetische Vision, noch eine unfehlbare „wissenschaftliche“ Lehre. Sie entsteht langsam, schrittweise und fehlbar. Sie ist stets provisorisch und endet stets als weggeworfenes, unbrauchbares Ding. Wir müssen uns endlich damit abfinden, daß es keinen Lotsen gibt, der uns in jenen tatsächlichen Hauptarm des Flusses geleiten würde. Auch die Historiker können einen solchen Lotsen nicht abgeben. Sie können nur die Strudel und die Bodenströmungen erforschen, die uns in den toten Arm

getrieben haben. Eines wissen sie wahrscheinlich jedoch schon jetzt: Am 17. November 1989 ist auf der Nationalstraße in Prag nicht das 20. Jahrhundert der tschechischen und slowakischen Geschichte zu Ende gegangen, sondern deren konserviertes 19. Jahrhundert. – In das 21. Jahrhundert sind wir damit allerdings noch nicht eingetreten. Wir wissen nicht, wie es sein wird, aber sicher ist, daß alles auf ein Zeitalter nackter, sparsamer Tatsachen hinweist, mit einem für den Menschen notwendigen Minimum an Aberglauben und Illusionen. Mit diesen provisorischen, fehlbaren und nicht immer tröstlichen Wahrheiten müssen sich auch die Historiker der Geschichte zuwenden, dort diese Wahrheiten suchen und finden. Das ist ihre Mission; so wie Christus vor seinem Richter verkündete: „Ich bin dazu geboren worden und dafür auf die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit bezeuge“, worauf ihm allerdings Pilatus mit der gleichermaßen tiefgründigen Frage antwortet: „Was ist die Wahrheit?“ (Joh 18, 37–38). Diese Begebenheit ist in vielerlei Hinsicht lehrreich, vor allem aber darin, daß es uns Menschen nicht gegeben ist, die ganze und umfassende Wahrheit zu schauen. Wir können nur um die Wahrheit ringen, indem wir sie in Zweifel ziehen.

Bisher hatten wir es in diesem Punkte einfach. Darüber, was wahr war und was nicht, entschied vierzig Jahre lang ausschließlich eine einzige Partei bzw. diejenigen Personen im Ausland, denen sie sich unterordnete. Für historische Wahrheiten galt dies nahezu ausnahmslos. Logisch sollte daraus folgen, daß die Geschichtsschreibung als Wissenschaft in den letzten vierzig Jahren liquidiert worden ist. Der autoritativ offenbarten Wahrheit kann man nur glauben oder bewußt die Rolle eines Ketzers auf sich nehmen. – Die Rolle des Ungläubigen ist nämlich ausgeschlossen. Ein gläubiger Wissenschaftler ist eher aber die Quadratur des Kreises. Findet ein Wissenschaftler zum Glauben, verleugnet er sich selbst. Findet er nicht zum Glauben, hört er auch auf, ein Wissenschaftler zu sein, da er in diesem Fall als Ketzler verbrannt oder auf andere Weise zum Schweigen gebracht wird. Zum Glück richtete sich die Realität aber niemals nach einer derart einfachen Logik. So kam es, daß der obenbeschriebene Druck in Wirklichkeit mit sinkender politischer Aktualität der historischen Studien abnahm. Der Druck verringerte sich in Richtung auf die entfernte Vergangenheit. Während eine wissenschaftliche Historiographie der neuesten Zeit nicht existierte, konnte sich die mit dem Mittelalter befaßte Geschichtsschreibung relativ frei entwickeln. Für die Gesamtheit der Historiographie waren allerdings zunächst durch den stalinistischen Kryptomarxismus, später nur noch durch dessen inkonsistente Reste, klare Grenzen gesetzt. In der Normalisierungsepoche hörte auch diese Ideologie auf zu funktionieren. Sie wurde durch eine direkte bürokratische Kontrolle ersetzt, die sich immer weniger um die Rechtgläubigkeit von Standpunkten kümmerte (wie sollte ein Bürokrat fachliche Standpunkte beurteilen) und sich immer mehr auf Personen konzentrierte. Die Bürokratie interessierte nicht, was jemand sagte oder schrieb, sondern wer, mit welcher Einstufung auf der kastenähnlichen Nomenklaturleiter es sagte oder schrieb; ganz im Geiste der bequemen Beamtendevise, daß ein hohes Amt auch automatisch für einen hohen Verstand bürgt. Dabei stand die Vernunft, wie in allen degenerierten bürokratischen Systemen, im Prinzip in einem indirekt proportionalen Verhältnis zum Platz in der Rangordnung der Funktionen: je mehr amtliche Macht, desto weniger Verstand. Die ein wenig lächerliche und wenig abschreckende Absurdität des Potemkinschen Dorfes „Staatlicher Forschungsplan“

war durchaus geeignet, die Historiographie als Wissenschaft zu vernichten. Erschöpfte er sich doch im angestrengten Dreschen leeren Strohs, das glücklicherweise zumeist nicht in der Realität stattfand, sondern nur auf dem Papier ausgewiesen wurde. Diese ganze degenerierte Pseudoaktivität erinnerte insbesondere auf dem Felde der neuesten Geschichte an ein sinnloses Hin- und Herschaufeln von Sand, jeweils von einem Sandhaufen auf den anderen und zurück. Dennoch entging die Historiographie als Ganzes ihrer Vernichtung. Sie entwickelte sich auch unter dem erstickenden Sargtuch dieses unweigerlich dummen und genauso unausweichlich korrupten Systems weiter. Sie ignorierte die Kasteneinteilung in „schlechtere“ und „bessere“ Menschen mit ihrem dazugehörigen niedrigeren oder höheren Anspruch auf die Wahrheit und funktionierte auf informelle Weise als Wissenschaft. Die offiziellen Strukturen mußten dies tolerieren, denn nur die solcherart „private“ Geschichtsschreibung erbrachte wirkliche und nicht nur vorgetäuschte Ergebnisse. Die große Mehrheit von uns muß deshalb zu ihrer in den letzten Jahren geleisteten Arbeit keine kritischen Einwände erheben. Wir können uns ruhig hinter das stellen, was wir geschrieben haben. Es ist allerdings wahr, daß wir vieles von dem, was wir schreiben wollten und was wir hätten schreiben sollen, nicht geschrieben haben. Wir haben Kompromisse geschlossen; zwar im Laufe der Zeit immer kleinere Kompromisse, aber zugleich auch immer unerträglichere. Das gilt umgekehrt auch für diejenigen unserer Kollegen, die sich auf besagter Kasten-Stufenleiter in der Position rechtloser Enterbter wiederfanden. Sie schrieben zwar, was sie wollten, da sie aber weder über die grundlegenden Existenzbedingungen verfügten noch Zugang zu den Archiven und zur Fachliteratur hatten, konnten sie nicht das schreiben, was sie als Berufshistoriker schreiben sollten und konnten.

Alles in allem genommen hat sich die Geschichtsschreibung und haben sich die Historiker in den Augen der Öffentlichkeit zutiefst diskreditiert. Für die Öffentlichkeit sind wir Verschweiger der Wahrheit. Die Öffentlichkeit geht nämlich von der Vorstellung aus, daß es eine einzige, eindeutige Wahrheit über die Geschichte gibt, daß die Historiker diese Wahrheit kennen, sie aber böswilligerweise oder aus Angst vor ihr verbergen. Wir wissen natürlich, daß es mit der historischen Wahrheit so einfach nicht ist, daß eine so geartete historische Wahrheit nicht existiert und nicht existieren kann. Das ist jedoch der Öffentlichkeit kaum plausibel zu machen. Die Ereignisse nach dem 17. November zeigten, daß die Hunderttausenden von Menschen, die auf den Plätzen und Straßen unseres Landes Geschichte gemacht haben, über die Geschichte ihre eigene, offensichtlich scharf konturierte Vorstellung besitzen, die sie mit der Wahrheit identifizieren, die ihnen vorenthalten wurde. Es zeigte sich und zeigt sich beständig deutlicher, daß die Öffentlichkeit auch nach alledem, was in den letzten vierzig Jahren mit der Geschichte geschehen ist, sich der Geschichte bewußt blieb und auf ihr als ihrer eigenen Geschichte besteht. Den professionellen Historikern muß das, was auf diese Weise als „Geschichte in den Köpfen der Menschen“ an die Oberfläche dringt, nicht unbedingt gefallen. Sie können diese Geschichte zurecht als zusammenhanglos, unlogisch, unkritisch, als zufällig aufgegriffene Vorstellungskomplexe charakterisieren; nichtdestoweniger handelt es sich dabei jedoch ganz zweifellos um das historische Bewußtsein unserer sich stürmisch konstituierenden staatsbürgerlichen Gesellschaft, das einen wichtigen Bestandteil ihrer Identifikation bildet.

Dieses historische Bewußtsein kann man nicht einfach übersehen, und es genügt auch nicht, es nachsichtig zu tolerieren. Jeder wirkliche Historiker sollte mit diesem historischen Bewußtsein rechnen und sich vor allem bemühen, es zu verstehen.

Diese „zweite Geschichte“ hat bisher (soweit es sich um die Gegenwart handelt) niemand untersucht; alle Versuche, sie zu beschreiben, gründen sich somit auf die nicht immer verlässliche persönliche Erfahrung des Historikers, der solches unternimmt, und tragen daher nur intuitiven Charakter. Aber auch bei Berücksichtigung dieser Einschränkungen kann man konstatieren, daß die „Geschichte in den Köpfen der Menschen“ sich von der Geschichte, die die Historiker durch ihre Arbeit aufdecken, grundsätzlich unterscheidet. Die „Geschichte in den Köpfen der Menschen“ besitzt ihre eigene Struktur, ihr eigenes Zeitverständnis, ihre eigene Art und Weise der Entstehung und Tradierung, aber insbesondere ihre eigene Richtung und ihr eigenes Ziel. Es scheint, daß die Unterschiede im Zeitverständnis am auffälligsten sind. Der geschichtliche Prozeß muß in dieser zweiten Geschichte nicht stets kontinuierlich verlaufen. Die meisten Menschen wissen nicht, in welchem Jahrhundert Comenius lebte, auch wenn sie mit seiner Person einen bestimmten Komplex von Vorstellungen verknüpfen. Sie wissen nur, daß Jan Hus früher lebte als Comenius, und unter Umständen wissen sie auch, daß Karl IV. noch früher lebte. Verschiedene oberflächliche Sondierungen bringen diese Tatsachen ans Tageslicht, und dann bricht regelmäßig ein Wehklagen über das Bildungsniveau der Schulen und der Lehrer aus, allerdings kaum zu Recht. Wissen wir doch schon seit langem, daß neben den „Primitiven“ auch unser Alltagsbewußtsein nicht ausschließlich mit einer kontinuierlichen und linearen physischen Zeit arbeitet, sondern mit verschiedenen, nicht zusammenhängenden parallelen Zeiten. So existiert eine Zeit des Hussitismus, eine Zeit Karls IV., eine Zeit der nationalen Wiedergeburt, die aneinander gekoppelt, aber auch nebeneinander gestellt werden. Die Geschichte bildet dann einen Komplex aufeinanderfolgender (im „günstigeren“ Falle!), aber stets unabhängiger und nicht miteinander verbundener Bilder, die an verschiedenen Epochen, Personen, Geschehen oder Ereignissen fixiert und in verschiedenen „Zeiten“ angesiedelt werden. Der unter Umständen wichtigste Unterschied zu unserer professionellen Geschichte besteht darin, daß die „zweite Geschichte“ bemüht ist, *alles* zu werten und daß sie in allem einen „Sinn“ sucht. Deshalb umfaßt die zweite Geschichte auch nicht alles, was sie umfassen könnte, sondern nur das, was für sie Sinn besitzt. – Natürlich wählt auch ein professioneller Historiker aus, sucht die Fakten, die in seiner Interpretation die Geschichte als einen zusammenhängenden und logischen Prozeß widerspiegeln und ihm somit ermöglichen, diese zu begreifen. *Das Ziel der „zweiten Geschichte“ ist es jedoch nicht den Geschichtsprozeß zu begreifen, sondern ihn zu ergreifen.* Sie will ihn sich gerade auf einer emotionalen Ebene aneignen, ihn zu ihrer eigenen Geschichte machen. Dieses Vorgehen soll vor allem die Identifizierung mit der Geschichte als mit etwas Eigenem ermöglichen. Die zweite Geschichte ist demnach nicht nur eine Art primitiver Ideologie. Ihre Quellen liegen tiefer, in dem grundsätzlichen menschlichen Bedürfnis, sich mit der Gesellschaft, dem Volk, dem Staat usw. in ihrem Wesen, ihrem „Sinn“ zu identifizieren. Das ist eines der Bedürfnisse des „gesellschaftlichen Menschen“. Ein weiteres menschliches Bedürfnis besteht darin, sinnvoll, außerordentlich, festlich, jenseits der Alltäglichkeit oder der Gegenwart zu leben. Dieses Bedürfnis haben wir in den letzten Wochen mehr als intensiv

ausgelebt; das gleiche Bedürfnis verursacht aber schon seit einigen Jahren zum Beispiel eine spontane Renaissance volkstümlicher Bräuche auf dem Lande. Die Gegenwart an und für sich (ohne Verankerung in der Vergangenheit und ohne Ausrichtung auf die Zukunft) ist nämlich nichts anderes als graue Alltäglichkeit, die notwendigerweise auf eine höhere Stufe gehoben werden muß, in Richtung auf Feierlichkeit oder „Heiligkeit“ (was das gleiche ist; „svatý“ – heilig – ist übrigens ein urslawisches Wort, das die Bedeutung „durch Gedanken, durch Weisheit mächtig“ besitzt). Es geht bei den Bräuchen somit nicht um Ausfüllung von freier Zeit, sondern um deren Negation, um den Eintritt in eine andere Zeit, die aus der physischen Zeit der Alltäglichkeit herausgehoben ist. Die Vergangenheit dient in diesem Zusammenhang nicht zur Erklärung und zum Verständnis der Gegenwart, sondern zu ihrer Verklärung und „Heiligung“ – das ist die Funktion des Geschichtsbewußtseins in Gestalt jener „zweiten Geschichte“.

Die beiden genannten Bedürfnisse stellen für den Menschen eine existentielle Notwendigkeit dar. Deshalb schafft sich im Grunde jeder selbst seine Geschichte auf der Basis dessen, was er – oft zufällig und chaotisch zusammengekommen – zur Verfügung hat. An einer so geschaffenen Geschichte muß der Nichthistoriker mit ganzem Herzen hängen und daher jede andere Geschichte als einen Angriff auf sich selbst, als eine größere oder geringere Bedrohung der Identifikation mit den Werten, die er als eigene angenommen hat, verstehen. Wollen wir unliebsamen, aber auch unerwartet erfreulichen Überraschungen zuvorkommen, müssen wir mit der zweiten Geschichte rechnen. Wir sollten an sie zwar mit kritischer Reserve, aber auch mit Vertrauen herantreten. Vertrauen sollten wir dem grundlegenden Bedürfnis schenken, die Geschichte auf uns selbst zu beziehen und ihr einen Sinn zu geben; kritisch müssen wir uns damit beschäftigen, wie und worin man diesen Sinn erblickt. In dieser Hinsicht ist die „zweite Geschichte“ unser Verbündeter und unser Dialogpartner.

Wollen wir einen solchen Dialog führen, und zwar so, daß er sich sinnvoll entwickelt, dann müssen wir die grundsätzliche Ausgangsthese unseres Partners akzeptieren. Wir sind somit gezwungen, der Behauptung zuzustimmen, daß die Geschichte einen Sinn besitzt. Das ist nicht so schwer, wie es vielen unserer Kollegen scheinen mag. Schließlich erkennen wir alle an, daß die Geschichtsschreibung ihre Rolle in der Gesellschaft nur dann erfüllen kann, wenn sie wahrheitsgetreu, wissenschaftlich, interessant und vieles andere mehr ist. Insbesondere muß sie aber etwas besitzen, was für die Gesellschaft einen Sinn ergibt. Darüber, ob die Geschichte selbst einen Sinn besitzt oder nicht, kann die Wissenschaft natürlich nur nachdenken; entscheiden kann sie das nicht. Keine gesellschaftlich aktive, funktionale Geschichtsschreibung kann diesem „osmyslen“ (wie das entsprechende russische Wort so schön klingt) ausweichen. Viele von uns denken sich zur Zeit, daß dieses Problem relativ einfach zu lösen ist: Es genügt doch, zu dem Verständnis der tschechischen Geschichte zurückzukehren, das in der Vergangenheit schon fruchtbar funktioniert hat – angefangen bei Palacký über Pekař und Masaryk bis hin zu dem Kompromiß zwischen beiden Letztgenannten, den Werstadt in die Diskussion einbrachte. Nur ist es eben schlechthin nicht möglich, in die Vergangenheit zurückzukehren; etwa bei Pekař anzuknüpfen und von dort aus fortzufahren, als sei in der Zwischenzeit nichts geschehen. Es ist nämlich einiges geschehen, wie bei uns, in unserem sprichwörtlichen Dorfmuseum,

so vor allem in der Welt um uns herum. Wenn schon nichts anderes, so sind in der Zwischenzeit hier wenigstens zwei neue Generationen Historiker herangewachsen. Bei einem einfachen Anknüpfen an die Sinngebungen unserer Nationalgeschichte, die das 19. und die erste Hälfte unseres Jahrhunderts schufen, könnte es uns passieren, daß wir unser Dorfmuseum bloß umräumen: Väterchen Frost verschwindet auf dem Boden, das Krippenspiel kommt vom Boden wieder in die Wohnstube, und wir bleiben weiterhin ein Museum mitten in Europa, nur mit ausgetauschten Fähnchen. Es wäre ein schwer zu korrigierender Irrtum, wenn wir – und sei es nur unbewußt – die Rückkehr zu jener wohlbekanntem sentimental-aggressiven Heimattümelei unterstützten, die unsere Großväter bis zum Überdruß genießen durften. Diese Heimattümelei beginnt nämlich schon nach vorn zu drängen und bringt in das vernünftige und zurückhaltende, wenn auch zutiefst emotionale geistige Klima unserer Gesellschaft, das nach dem 17. November entstanden ist, mehr als deutlich seine falschen Töne. Natürlich ist es unsere Pflicht anzuknüpfen; vor allem und gänzlich unvermeidbar müssen wir jedoch daran anknüpfen, was sich heute um uns herum tut und morgen tun wird. Nur so öffnen wir uns einen Weg zur Bewältigung des gewaltigen Bergs an Problemen, die gerade jetzt, nach dem 17. November, plötzlich vor uns auftauchen. Wir wollen auf diese Probleme hier am Beispiel des breiten Fragenkomplexes eingehen, den man unter dem Stichwort „Wir und Europa“ zusammenfassen kann. Die mit diesem Stichwort benannte Problematik wird diejenige Dimension unseres Seins darstellen, die uns bestimmen wird und an der wir uns werden messen müssen. In diesen Zusammenhängen können wir natürlich nicht mit den alten oder auch neuen nationalen Konzeptionen der tschechischen Geschichte auskommen. – Andererseits wäre es reine Utopie, wenn wir uns an einer supra- oder internationalen Geschichte versuchen würden, an einer Geschichte der Regionen u. ä. Ganz Europa schreibt Nationalgeschichten. Die europäische Historiographie ist ein Komplex von Nationalgeschichten; einfach aus dem Grunde, weil Europa ein Europa der Völker ist. Allerdings zeigen die sich beständig klarer abzeichnenden Konturen des künftigen Europa zwar eine maßlos bunte Vielfalt; es handelt sich bei ihr aber um eine Vielfalt in der Einheit. Europa wird auf keinen Fall in der Weise zusammenwachsen, daß die Nationen untergehen und in einem amerikanischen Kessel umgeschmolzen werden. – Umgekehrt, Europas Einigung vollzieht sich auf dem Wege der schrittweisen Integration sich frei entfaltender Nationen. Unseren Platz in Europa werden wir als Volk (bzw. als Völker) einnehmen.

Diese Tatsache spricht scheinbar für eine nationale Konzeption der Geschichtsschreibung, aber: In unserer Republik leben zwei Völker und eine Reihe von nationalen Minderheiten. Vor nicht allzu langer Zeit lebte hier noch ein drittes Volk (bzw. eine nationale Minderheit) – die Deutschen. Auch im Rahmen des tschechischen Volkes melden verschiedene Gruppen ihren Anspruch auf ethnische Eigenständigkeit an oder werden dies tun – die Mährer und wahrscheinlich auch die Schlesier. Es gibt in unserer Republik Juden (oder gab zumindest) usw. usw. Alle diese Tatsachen werden an die Oberfläche dringen. Sie tun es schon heute und zum Teil äußerst rasant. Das Mährertum ist schon jetzt, zumindest in Brünn, eine starke Bewegung. Die deutsche Frage stand nach dem Zweiten Weltkrieg noch nie in einer solchen Gestalt vor uns wie heute. Die Art der Regelung der deutschen Frage, die im Transfer der auf dem Territorium

der Tschechoslowakei beheimateten deutschen Bevölkerung in die deutschsprachigen Nachbarstaaten zum Ausdruck kommt, ist in dieser Form kaum noch haltbar, und über die jüdische Frage kann man nicht mehr länger schweigen. Dies alles sind natürlich nicht nur Probleme, mit denen sich Politiker zu beschäftigen haben, sondern genauso die Historiker.

Wie wir auf diese schwierigen Fragen antworten werden, hängt in vielerlei Hinsicht von der konkreten Forschung ab. (Es läßt sich z. B. daran zweifeln, ob wir schon heute in der Lage sind, eine vollständige und allseitige Antwort auf die Frage des Transfers der Deutschen im Jahre 1945 zu geben.) Insbesondere hängen unsere Antworten jedoch von unserer Auffassung dessen ab, was eigentlich den Gegenstand unserer Geschichte bildet, d. h. worin ihr Sinn besteht. Wollten wir das tschechische Volk im traditionellen Sinne zum Gegenstand unserer Forschung machen, kämen wir in eine nahezu unlösbare Situation. In der deutschen Frage bliebe uns dann nichts weiter übrig, als in dem fortzufahren, was wir in den letzten Jahrzehnten getan haben – so weit wie möglich über die Deutschen in unserer Geschichte zu schweigen. So als hätten wir untereinander vereinbart, daß der nach 1945 entstandene faktische Zustand rückwirkend auch unsere Geschichte zu bestimmen hat. In der Frage Mährens würden wir den „Prager Imperialismus“ fortsetzen müssen, der mit einigermaßen übersteigerter Selbstverständlichkeit im Namen Prags für ganz Böhmen und Mähren spricht. Wir müßten auch weiterhin vortäuschen, daß die böhmische Kultur ethnisch tschechisch gewesen sei, obwohl sie tschechisch-deutsch-jüdischen Ursprungs war. Die Verteidigung aller dieser von vorneherein verlorenen Positionen würde uns notwendigerweise zu einem neuen Nationalismus führen, was natürlich immer für beide Seiten gilt. Jede beliebige nationale Konzeption der tschechischen Geschichte würde uns notwendigerweise in diese wenig erfreulichen geistigen Landschaften führen.

Vor allem aber: Das, was heute das tschechische Volk darstellt, ist nicht mehr eine sprachlich definierte, auf ein nationalistisch eingefärbtes Sektierertum ausgerichtete, abgeschlossene Sozietät, sondern eine weit geöffnete, sich auf seine Staatlichkeit stützende Gesellschaft, ein gleichberechtigter und schon bald auch gleichwertiger Mitspieler im Orchester ähnlicher Völker, welches das heutige Europa bildet (und in der Vergangenheit immer bildete). Hier müssen wir den Sinn unserer Geschichte suchen.

Was ist das, der Sinn der tschechischen Geschichte? Jeder die wirkliche Geschichte tatsächlich aus den Quellen heraus beschreibende Historiker muß vor dieser Frage erzittern. Aus Prinzip lehnt er jegliche Historiosophie, jegliches Philosophieren über die Geschichte ab, zu dem sein Berufsstand traditionell und mit vollem Recht ein tiefes Mißtrauen hegt. – Um diese Frage geht es aber gar nicht; vielmehr einzig und allein darum, was wir für den Inhalt und den Gegenstand der Geschichte halten. Alles andere folgt aus der Antwort auf diese Frage. Für Marx z. B. bildete den Inhalt der Geschichte der in gewissem Sinne düstere Kampf der Klassen; heute wissen wir natürlich, daß diese Geschichtsauffassung die spezifische Situation des 19. Jahrhunderts widerspiegelte, die in der Gegenwart schon längere Zeit nicht mehr existiert, weil inzwischen eine Gesellschaft entstanden ist, die der sozial scharf polarisierten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts kaum noch ähnelt. Für Palacký bildete auch ein Kampf, der zwischen Tschechen und Deutschen, den Inhalt der Geschichte; also wie-

derum etwas, was sich in der gegenwärtigen Welt von grundauf verändert hat, so daß es der jüngeren Generation beinahe nicht mehr verständlich ist. Die sozialen, nationalen und auch alle anderen Ideologien des 19. Jahrhunderts, von denen in den meisten Fällen auch unser 20. Jahrhundert lebte, sind tot. Europa hat sie begraben, ohne deswegen Tränen zu vergießen. In das 21. Jahrhundert tritt es schon tatsächlich ohne abergläubische Vorstellungen und Illusionen ein. Die Suche nach dem Sinn der Geschichte ist kein ideologisches Suchen, auch wenn es von der Selbstbewußtwerdung der gegebenen Gesellschaft ausgeht. Die an die Geschichte gerichteten Fragen sind Fragen, die die Gesellschaft sich selbst, hinsichtlich ihres eigenen Wesens und ihres Verhältnisses zur Umwelt stellt. Dann ist allerdings klar, worin der Sinn der Geschichte besteht: Ihn bilden die an die Geschichte gerichteten grundsätzlichen Fragen des Heute. – Wir wissen alle, wie trügerisch ein solchermaßen definierter „Sinn“ der Geschichte ist, wie leicht man in einen flachen Präsentismus abgleiten oder mit Berufung auf ihn vor sich selbst und anderen konjunkturelle Dienstefrigkeit rechtfertigen kann. Dennoch gilt, daß heute, da wir unzweifelhaft eine der größten Umwälzungen in unserer Geschichte durchleben, unsere Fragen an die Geschichte einfach dadurch motiviert sind, daß wir uns erneut dessen bewußt werden müssen, in welcher historischen Situation wir uns befinden. Der Katalog der Fragen, die wir an die Geschichte richten möchten, ist umfangreich, und es ist nicht leicht, sie in eine gewisse Hierarchie einzuordnen. Dennoch scheint es, daß die wichtigsten von ihnen einen Bereich betreffen, den man in etwa mit den Begriffen Staat, Gesellschaft, Nation und Staat sowie Staatlichkeit umschreiben kann. Der neue Sinn der tschechischen Geschichte wird deshalb höchstwahrscheinlich um diese Begriffe herum konstruiert werden müssen. – Ich spreche bewußt von der Konstruktion des Sinns der Geschichte, denn wir werden ihn tatsächlich konstruieren und nicht „in der Geschichte auffinden“ müssen. Jede Theorie stellt nämlich stets eine intellektuelle Konstruktion über die Wirklichkeit dar, nicht die Wirklichkeit selbst.

Bei der Bestimmung des Inhalts der tschechischen Geschichte werden wir nichts Neues unternehmen. Zumindest im Bereich der älteren Geschichte bemühen wir uns schon seit einiger Zeit, den roten Faden der tschechischen Geschichte in der Staatlichkeit zu suchen, und man muß sagen, daß wir damit auch in der Öffentlichkeit Erfolg haben. Deren „zweite Geschichte“ nimmt die mit der Staatlichkeit verbundenen historischen Vorstellungen bereitwillig an. Andererseits müssen wir allerdings zugeben, daß wir diesen Begriff nicht immer präzise verwendet haben, da in diesem Zusammenhan die Gefahr auftauchte, daß die Konzeption der Staatlichkeit im Sinne einer vorbehaltlosen Unterstützung des Staates, seiner Herrschaft über die Gesellschaft, mißbraucht werden könnte. Was ist das, die Staatlichkeit? – Vor allem ist sie nicht eine „Idee des tschechoslowakischen Staates“, wie sich eine repräsentative Publikation aus der Zeit der Ersten Republik nannte, gewissermaßen eine Summe grundlegender Gedanken, von der die Gesetze und insbesondere deren Grundlage, die Verfassung, ihren Ausgang nehmen. Die Staatlichkeit ist auch nicht die historische Tradition eines Staates, auf die sich seine Existenz ansonsten zu einem nicht geringen Teil stützt. Die Tatsache, daß die gegenwärtige tschechoslowakische Republik auf diese oder jene Weise die ganze Entwicklung des Staates auf unserem Territorium geerbt hat, schafft natürlich für seine Existenz günstige Voraussetzungen, insbesondere, da diese

Tradition in unserem Falle sehr viel deutlicher ist als bei einer Reihe anderer europäischer Staaten. Staatlichkeit ist nichts, was an sich existieren würde. An sich existiert immer nur der Staat, so wie er in einem gegebenen Augenblick beschaffen ist und wie er sich auf der Basis einer vorangegangenen Entwicklung herausgebildet hat. Deshalb existiert in der tschechoslowakischen Gegenwart die Erste Republik beinahe genauso real wie der untergegangene totalitäre Staat. Jeder Staat ist eine spürbar existierende, konzentrierte und einzig oder überwiegend legitime Macht, die anweist, verbietet und zugleich zwingt. Eine solche Macht war der Staat zumindest die längste Zeit seiner Geschichte. Immer hat er aber synchron dazu auch seine eigene, funktional und moralisch einzig zu rechtfertigende Rolle gespielt, die im Schutz, in der Ausrichtung und mitunter gar in der Begründung des gesellschaftlichen Lebens bestand. Jeder Staat hat gerade mit dieser Rolle seine unterdrückende Funktion gerechtfertigt. Jeder Staat hat aber auch – der eine mehr, der andere weniger – zumindest etwas von dem, was er versprach, gehalten. Keine Macht kann nämlich auf die Dauer ohne eine gewisse Zustimmung, wenn schon nicht Unterstützung, der Regierten existieren. Auf Bajonetten kann man nicht sitzen. Deshalb war der Staat immer auf die Gesellschaft angewiesen. Ganz gleich, ob er sie zu seinen Sklaven machte, zu Untertanen oder zu Bürgern, wichtig war stets, ob die Gesellschaft den Staat in allgemeinen Zusammenhängen wenigstens insoweit anerkannte, daß sie in ihm wenn schon nicht einen optimalen, so doch zumindest einen erträglichen Rahmen ihrer Existenz erblickte. Das war nie eine Selbstverständlichkeit. Für die Gesellschaft konnte der gerade existierende Staat ein mehr oder minder bequemes Haus sein, in dem sie sich zu leben entschloß. Sie konnte sich aber auch dazu entschließen, dieses Haus abzubrechen und an seiner Stelle und aus seinen Ziegeln ein neues Haus zu bauen. Sie konnte auch in den unbequemen Unterkünften des Staates wohnen bleiben, sich aber neben diesen ihr eigenes, wenn auch oft nur improvisiertes, Zuhause schaffen – ihre Wochenendhäuser und Gartenlauben, die es ihr gestatteten, in diesen isolierten Privatbereich zu flüchten. Manchmal bildete dieses Zuhause darüber hinaus die Basis für private Institutionen, die den Staat in bestimmtem Maße ersetzten.

Diese aktive, ständigen Veränderungen unterworfenen Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft ist es, die die Staatlichkeit bildet. Staatlichkeit ist eine Beziehung, nicht ein Gegenstand als solcher. Staatlichkeit ist keinesfalls die passive Beziehung von Untertanen zu ihrer Regierung, ein duldsamer Gehorsam, der nie in der Lage ist, etwas Positives zu schaffen. Staatlichkeit ist die tatkräftige Beziehung einer Gesellschaft zu einem Staat *als zu ihrem eigenen Staat*, als zu einem *Werkzeug* oder Mittel zur Sicherung der eigenen Existenz und eines geordneten Lebens. Die Gesellschaft wählt sich in dieser Hinsicht einen Staat, nicht ein Staat seine Gesellschaft. Und sie wählt sich ihren Staat täglich. An dieser Wahl muß die ganze Gesellschaft beteiligt sein oder zumindest ihre öffentlich politisch aktive Mehrheit, gegebenenfalls deren Repräsentanten (insbesondere in der älteren Geschichte). Staatlichkeit darf durchaus nicht auf die bloße, unverhüllte Herrschaft der Minderheit bezogen werden, sondern hat ihren Bezugspunkt in dem, was der Staat gleichzeitig allen, der ganzen Gesellschaft, bietet. Und natürlich gilt: Je weniger Herrschaft, desto mehr Staatlichkeit (womit wir allerdings Unmeßbares messen).

Deshalb fühlt sich die Gesellschaft auch selbst als Nation. Deshalb auch unterscheidet man in einer Reihe von Staaten seit der Französischen Revolution nicht zwischen Staatsangehörigkeit und Nationalität. Wir waren, zusammen mit vielen anderen Völkern in unserem Teil Europas, lange Zeit in einer anderen Situation. Lange Zeit stützten wir unsere „wiedergeborene“ nationale Existenz auf die Sprache oder andere „natürliche“ Gegebenheiten, weil wir über keinen eigenen Staat verfügten. Wir besaßen lediglich die Erinnerung an ihn und gewisse, politisch zweifelhafte Rechte auf ihn. Dennoch bestand der Kampf für unsere nationale Emanzipation schon im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts im Aufbau eines gewissermaßen privaten, „parallelen“ Staates, in der Herausbildung von Institutionen, die den Staat zumindest zum Teil ersetzten. Das traf auf die neben der staatlichen Verwaltung existierende örtliche Selbstverwaltung genauso zu wie für die Realisierung der Aufgaben eines repräsentativen und politischen Zentrums, zu dem Prag und sein Rathaus, neben Wien, wurden. Das gilt auch für den Sokol und andere Organisationen, die ihren halb-militärischen Charakter nicht einmal allzusehr zu verschleiern suchten. Die Nationalität tendierte hier eindeutig zu einer eigenen, wenn auch ersatzweisen Staatlichkeit. Diese Tendenz ist bezeichnend für alle zeitgenössischen nationalen Bewegungen, deren Bemühungen stets, zumindest in der Absicht, in einem eigenen Staat gipfelten, der zur eindeutig endgültigen Form der Existenz der Nation wird. Wir haben daraus schon vor zwanzig Jahren die weise Schlußfolgerung unserer Föderalisierung gezogen und werden weitere Schlußfolgerungen zu ziehen haben, u. a. auch hinsichtlich der Föderalisierung unserer Geschichtsschreibung. Wir werden aufhören müssen vorzutäuschen, daß in unserem Staat anstelle zweier nationaler Historiographien eine gewissermaßen tschechoslowakische Historiographie existiert.

Staatlichkeit und Nationalität durchdringen sich so notwendigerweise. Eine Gesellschaft, die sich als national versteht, erblickt die geeignetste Form ihrer Existenz in einem eigenen Staat, der für sie ein Werkzeug, ein Mittel zur Entwicklung und Absicherung ihrer Existenz darstellt. Es stehen in dieser Hinsicht zwar keine soziologischen Angaben zur Verfügung, aber es scheint so, daß sich bei uns Tschechen der Übergang von einer Sprach- zu einer Staatsnation irgendwann im Verlaufe der letzten beiden Generationen vollzogen hat. Vereinfacht gesagt: Wenn unsere Großväter im letzten Jahrhundert auf die Frage „Warum bin ich (sprachlich, kulturell und gegebenenfalls auch politisch) ein Tscheche?“ dahingehend antworteten, weil sie (sprachlich usw.) keine Deutschen seien, und sich die Frage, welche Beziehungen zwischen ihrer tschechischen Nationalität und der Tatsache besteht, daß sie Untertanen der österreichisch-ungarischen Monarchie sind, überhaupt nicht stellte, so beantwortet sich die Frage nach der tschechischen Nationalität für unsere Söhne und Enkel mit dem eindeutigen und selbstverständlichen Verweis auf ihre tschechoslowakische Staatsbürgerschaft. Die Grundvoraussetzung für diese Entwicklung war allerdings die föderale Ausgestaltung des Staates. *Zwei* nationale Gesellschaften könnten sich nicht mit *einem* Staat identifizieren, wenn sie nicht zugleich auch getrennte staatsbürgerliche Gemeinwesen wären, wenn dieser Staat nicht föderativ gestaltet wäre. Es ist sehr gut möglich, daß unsere künftigen Kollegen die Kulmination dieses Prozesses später einmal in der Woche nach dem 17. November fixieren werden, mit der Begründung, daß sich damals auf den Plätzen Prags und Preßburgs in bisher nicht gekannter

Einheit unserer beiden Völker zugleich deren natürliche und gerechte Trennung vollendete.

Dadurch nähert sich nicht nur die Nationalität, sondern auch die Staatsbürgerschaft der Staatlichkeit an; auch wenn man kaum von der Identität dieser Begriffe sprechen kann. Ernest Renan sagte einmal, die Nation sei ein tägliches Plebiszit. Viele, die glaubten, die Nation sei eine biologisch, wirtschaftlich, sprachlich oder anders im voraus gegebene Einheit, zürnten ihm ob dieser Worte. Moderne Studien der nationalen Frage kamen aber zu der ziemlich einheitlichen Schlußfolgerung, daß die verschiedenen objektiven „Kennzeichen“ eines Volkes nicht immer und ausschließlich gegeben sein müssen und daß es letztendlich entscheidend ist, ob sich eine gegebene Gemeinschaft als Volk empfindet. Ähnlich wie die Nationalität ist auch die Staatlichkeit ein permanentes Plebiszit. Die Staatlichkeit hüllt sich allerdings in Traditionen, und deshalb scheint es uns, daß sie gewissermaßen ein Attribut des Staates ist, seine natürliche Basis, oder daß sie mit der Tradition des Staates identisch ist. Das ist jedoch eine Illusion. In Wahrheit ist die Staatlichkeit nicht mehr und nicht weniger als eine – stets aktive! – Beziehung, also tatsächlich ein Plebiszit oder eine Wahl. Wollten wir eine Definition wagen, müßte sie etwa wie folgt lauten: Die Staatlichkeit ist das historisch bedingte, dauerhafte Streben einer für gewöhnlich nationalen Gesellschaft zu einem Staat als der Form ihrer Existenz. Die Gestalt der beiden genannten Elemente und die Beziehung zwischen ihnen unterliegen natürlich historischen Veränderungen. Es ist auch möglich, daß die Gesellschaft oder der Staat in bestimmten Zeiträumen fast nicht oder tatsächlich nicht existiert. Darin aber gerade besteht die Geschichte, im Ringen um die Realisierung der Staatlichkeit und nicht im Kampf der Klassen oder Völker. Das Ringen um die Staatlichkeit bildet auch den Gegenstand und damit den Sinn der tschechischen Geschichte.

In diesen Dingen erschöpft sich natürlich nicht die ganze Breite dessen, was sich in der Geschichte in Bewegung befindet; aber wahrscheinlich bildet dieses Ringen tatsächlich ihren roten Faden. Die Realisierung der Staatlichkeit spielt sich vor allem im sozialen Bereich ab, sie erfaßt aber auch die übrigen Bereiche der Gesellschaft und des Staates. Die entscheidenden Prozesse der Formierung der Staatlichkeit und der Nationalität finden im geistigen Bereich statt. Hier waren wir im Verlaufe der letzten vierzig Jahre beinahe machtlos. Nicht nur deshalb, weil in der Frage der Formierung der Staatlichkeit und der Nationalität die größte Anzahl direkter politischer und ideologischer Hemmungen existierten, sondern vor allem deshalb, weil der Marxismus in dieser Frage ganz gescheitert ist. Die im Grunde streng deterministisch verstandene Marxsche Lehre von Basis und Überbau, die die Autonomie der geistigen Sphäre bestritt, machte eine jegliche wirkliche Analyse der Staatlichkeit unmöglich, da diese stets in einem mehr oder minder primitiven Determinismus oder geradlinigen Reduktionismus endete.

Die Frage, was hierbei primär und was sekundär ist, ob die sozial-ökonomische „Basis“ oder der geistige „Überbau“, gleicht nämlich der sprichwörtlichen Frage danach, wer früher da war – die Henne oder das Ei. Sie ist sinnlos. Alles, was eine solche Fragestellung zum Ausgang nimmt, muß in unsinnigen Ergebnissen enden. Das Netz der wechselseitigen Bedingtheiten ist in dieser Frage viel komplizierter, als es uns schien. Es ist auch kein Zufall, daß sich die gegenwärtige Forschung

gerade auf dieses Netz wechselseitiger Bedingtheiten konzentriert. (Mit Forschung meinen wir direkt in der gesellschaftlichen Materie verankerte Untersuchungen, nicht Philosophie im Stile des 19. Jahrhunderts.) Bei uns werden diese modernen Forschungen leider fast nicht reflektiert, ebenso die Kulturanthropologie oder die gegenwärtigen Bemühungen um die „Generaltheorie“.

Die grundlegenden Beziehungen zwischen dem gesellschaftlichen und dem geistigen Sein sind aber dennoch offensichtlich. Bildet die Selbstorganisation der Gesellschaft in gemeinsamer Aktion mit der leitenden (regierenden) Macht den Inhalt der gesellschaftlichen Bewegung, dann ist die Wertorientierung auf den Menschen als Individuum, auf seine Selbstbewußtwerdung als ein öffentliches, politisch handelndes Subjekt die Grundvoraussetzung für diese Entwicklung. Das zeigt sich sowohl in den Kämpfen um den Ablauf (oder in Hus' Ecclesiology) zu Beginn des 15. Jahrhunderts als auch im Kampf der Arbeiterschaft um das allgemeine Stimmrecht am Anfang des 20. Jahrhunderts. Immer muß hier aber ein Bezugspunkt außerhalb des einzelnen existieren, ein Wert, an dem das Individuum gemessen wird, eine „Wahrheit“ (die ewige Gerechtigkeit der Urslawen) zum Beispiel oder Christus, der ein für allemal und definitiv für die Erlösung eines jeden gestorben ist, oder aber „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, Naturrecht usw. Das Gegengewicht bilden kollektivistische Tendenzen, die den einzelnen dem obengenannten „Wert“ voll unterordnen. Dies alles kann man unter dem Begriff des Humanismus (und ihm widersprechender Vorstellungen) zusammenfassen.

Gegenüber der gesellschaftlichen Bewegung und ihrer Äußerung, der Politik, waren wir – im Ergebnis ihres Verständnisses als Klassenkampf – stets der Tendenz zugeneigt, sie machiavellistisch aufzufassen, d. h. unter Ausschluß der Sittlichkeit als eines angeblich nebelhaften, „idealistischen“ Faktors. Bei diesem Vorgehen handelt es sich unzweifelhaft um ein Erbe des Stalinismus und schon zuvor des Leninismus, aber auch um eine einfache Erfahrung des Historikers. Es ist nämlich zweifellos wahr, daß sich die Politik nur selten nach sittlichen Prinzipien richtete, aber das gilt keinesfalls für die gesamtheitliche gesellschaftliche Bewegung, die hinter der Politik stand, ihre Basis bildete. Hier galten immer Wertmuster, nicht als ideologischer Maßstab des gesellschaftlichen Handelns des einzelnen, sondern gerade im Sinne der erwähnten humanistischen, nur zum Teil ideologisierten Werte, die die zeitgenössische Sittlichkeit zum Ausdruck brachten. Der Historiker darf kein Moralapostel sein. Die Geschichte ist kein Gericht. Aber das heißt nicht, daß die Moral in ihr keinen Platz fände. Eine zynische Geschichtsschreibung wirkt nicht nur abstoßend, sie ist auch gefährlich. Ein Historiker, der es für annehmbar hält, daß Josif Visarionovič mit seiner Frage, wie viele Divisionen dem Papst unterstünden, nur ein Realist war und kein Zyniker, ist für die Gesellschaft tatsächlich schädlich.

Die Sittlichkeit entspricht immer der Zeit, in der sie existiert. Ihre Formen sind determiniert und ideologisiert. Man darf aber nicht ihre Ausrichtung auf eine humanistische oder auch antihumanistische Basis aus den Augen verlieren. In diesem Sinne ist sie zugleich auch wieder aus ihrer Zeit herausgehoben und damit doch in einem gewissen Maße ein Prüfstein. Der Historiker muß ihn vorsichtig und mit Vorbedacht in die Hand nehmen, aber er kann ihn nicht einfach beiseite legen. Lesen wir Palacký und versuchen wir, seine zeitlich bedingten Formulierungen nicht zu belächeln, sondern

zu verstehen, was sich hinter ihnen verbirgt. Der erste von uns, der das versteht und mit Vorbedacht und Geschmack anwendet, verdient den „Oscar für Historiker“ – unter anderem auch deshalb, weil er damit den entscheidenden Schritt zur Annäherung unserer professionellen Geschichte an die „zweite Geschichte“ unserer Leser macht.

Über die Ethik der Geschichte (nicht der Historiker, das ist eine andere Frage) werden vermutlich keine großen Diskussionen entstehen. Gleiches läßt sich jedoch nicht vom Christentum sagen, das auch in diesem Zusammenhang hierher gehört. Der christliche Humanismus könnte nämlich versucht sein, sich als Repräsentant der Ethik der Geschichte überhaupt darzustellen oder sich als der rote Faden der Geschichte zu empfinden, für den ihn z. B. Masaryk ja gehalten hat (die Historiker übrigens nicht, was sicher bemerkenswert ist). Der offizielle Atheismus der letzten vierzig Jahre hat zur Lösung dieser Frage nicht beigetragen; schon deshalb nicht, weil er von offener Persekution religiöser Überzeugungen begleitet war. Auch der Dialog der sechziger Jahre erbrachte keine großen Ergebnisse, da er sich auf Marxisten und Christen beschränkte. Ein wirklicher Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen (also nicht nur Marxisten) steht bisher noch aus. Als weltanschauliche Frage sollte der Glaube eigentlich nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen werden; die brechen aber stets dann aus, wenn man im Zusammenhang mit ihm auf den Sinn der tschechischen Geschichte zu sprechen kommt. Für einen Christen besteht der Sinn aller Geschichte in der Erlösung; die Geschichte ist für ihn die Verwirklichung der Erlösung der Menschheit als Ganzes. Darüber läßt sich verständlicherweise nicht diskutieren. Die Diskussion der Historiker muß sich auf die Frage der Funktion des Christentums in der geschichtlichen Bewegung der tschechischen Gesellschaft während der elf Jahrhunderte ihrer „christlichen“ Existenz beschränken. Man kann über das Christentum auch nicht pauschal sprechen; vielmehr müssen wir zwischen dem Christentum als Lehre und der Kirche als Institution unterscheiden und auf deren Wandlungen in der Zeit achten. Ansonsten arbeiten wir uns wiederum nur zu den Grunddogmen durch, um uns in der Patt-Situation von Glaube oder Unglaube zu verfangen. Am dringendsten ist jedoch, endlich einen umfassenden Dialog zu eröffnen. Am Zuge sind (wenn es an dieser Stelle gestattet ist, Schachterminologie zu gebrauchen) die christlichen, insbesondere die katholischen Historiker, die ihre Konzeption der Geschichte zur Diskussion vorlegen sollten.

Was die wirtschaftliche Dimension des Geschichtsprozesses betrifft, so können wir sagen, daß wir auf diesem Gebiet vermutlich die besten Forschungsergebnisse erreicht haben, auch wenn nicht einmal auf diesem Felde Grund zur Zufriedenheit besteht. Wir müssen uns nämlich vergegenwärtigen, daß wir die Wirtschaft bis heute durch die Brille des 19. Jahrhunderts betrachten, was inzwischen aber unhaltbar geworden ist. In den Zusammenhängen, mit denen wir uns hier beschäftigen, ist dieses Faktum allerdings nebensächlich. Grundsätzlichen Charakter besitzen hingegen die Bindungen zwischen dem Ökonomischen, Geistigen und Gesellschaftlichen. Besteht der Inhalt der Bewegung der Gesellschaft in ihrer Selbstorganisation in Interaktion mit dem Staat, und bildet in der geistigen Sphäre die Wertorientierung auf den Menschen als ein Individuum die Voraussetzung dieser Bewegung, so ist ihre unaufgebbare Bedingung im Wirtschaftsbereich ganz zweifelsohne die wirtschaftliche Freiheit des Individuums. Das ist vor allem eine Frage des Eigentums, weil nur ein freies Individuum

besitzen kann, und das Eigentum muß frei sein oder zur Freiheit tendieren, wenn es realisierbar sein soll. Wobei es wirkliches Eigentum ohnehin nur dann darstellt, wenn es realisierbar ist. Den größten Teil des Geschichtsprozesses in diesem Bereich kann man daher als eine schrittweise Befreiung des Privateigentums in enger Verbindung mit der persönlichen Freiheit des Individuums verstehen. Beides, die persönliche Freiheit und das Eigentum, können nicht an sich existieren, unabhängig von der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist die Garantie zur Verwirklichung dieser Bestrebungen. Der Prozeß der Selbstbefreiung der Gesellschaft ist deshalb der Träger des Prozesses der persönlich und wirtschaftlichen Befreiung des Individuums. Also: Wirtschaftsgeschichte als Geschichte der Entstehung und Festigung des Privateigentums? Der augenscheinliche gegenwärtige Zusammenbruch einer Variante des Sozialismus scheint dafür ein überzeugendes Argument zu sein, ein ebenso ernstzunehmendes Argument wie die Effektivität des aggressiven und sozial rücksichtslosen Thatcherismus. Die Antwort auf obengestellte Frage muß jedoch die Geschichte selbst erbringen. Bisher handelt es sich bei dieser Frage – das sollten wir uns eingestehen – um die Frage nach dem Ideal der sozialen Gerechtigkeit, das in unserer Gesellschaft zutiefst verankert ist. Wir werden uns auf dieser nicht sehr objektiven Grundlage orientieren müssen. Andererseits genügt es auch, wenn wir uns dieser Tatsache bewußt bleiben. In der Geschichtsschreibung läßt sich ja durch ein solches Vorgehen, im Unterschied zur Ökonomie, nichts Unersetzliches unbedacht in Mitleidenschaft ziehen.

Fassen wir also zusammen: Die Achse der tschechischen Geschichte besteht im Ringen der sich selbst organisierenden, sich ihrer selbst bewußt werdenden und sich ständig ausweitenden Gesellschaft innerhalb verschiedener, durch die gegebene Zeit definierter nationaler Rahmenbedingungen, aber auch in breiteren, in den verschiedenen Epochen den nationalen Rahmen auf verschiedene Art und Weise überschreitenden Zusammenhängen um einen Staat als den ihren, um die eigene institutionale Existenz. Die grundlegende Voraussetzung und den Inhalt dieses Prozesses bildet die Befreiung des Individuums in einem ständig wachsenden, wenn auch zeitlich bedingten Maße, wobei die Freiheit der Gesellschaft die Garantie und den Rahmen der Freiheit des Individuums bildet. In der geistigen Sphäre wiederum ist die Wertorientierung auf den einzelnen, die sich auf überindividuelle humanistische, sittliche Prinzipien (in ihrer zeitbedingten Gestalt) stützt, die Vorbedingung für oben genannten Prozeß. Im wirtschaftlichen Bereich hängt das Streben der Gesellschaft zu einem Staat als zur Form ihrer Existenz von der ökonomischen Befreiung des Individuums ab, die sich in der zunehmenden Freiheit des Privateigentums manifestiert. Integrale Bestandteile dieser Entwicklung sind die ihnen entgegengesetzten Tendenzen, d. h. die Tendenzen zur Unfreiheit, zum Kollektivismus und zum wirtschaftlichen Dirigismus.

In einer solchen allgemeinsten Gestalt erscheinen unsere Thesen natürlich flach und wenig konkret. Der Rahmen dieser Studie bietet allerdings keinen Raum, eine Konkretisierung zu versuchen. Wir können an dieser Stelle nur zur Verdeutlichung schlagwortartig auf einige grundlegende Fakten der Entwicklung im Mittelalter eingehen. Als ersten möchten wir den Konflikt zwischen der Demokratie der slawischen Stammesgesellschaft (in diesem Punkte *hatte* Palacký recht) und der historischen

Notwendigkeit ihrer Aufhebung in einem Staat anführen, der eine neue, politisch aktive Gesellschaft auf der Basis direkter persönlicher Bindungen an den Herrscher bildet. Diese politische Nation der Gefolgschaft emanzipiert sich dann in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und prägt schrittweise die erstaunliche Landesgemeinde des entstehenden Adels aus, der sich Ende am des 13. Jahrhunderts definitiv vom Staat trennt und sich eine besondere „Selbstverwaltung“ schafft, die allerdings in Wirklichkeit keine Verwaltung, sondern eher eine sehr gut funktionierende, regulierte Anarchie darstellt. Das Königtum, d. h. der Staat, steht *neben* diesem Selbstverwaltungsorganismus (nicht über ihm) als *dessen* delegierende Macht. Das Königtum dient gerade vorrangig der Regulierung der selbstverwalteten „Anarchie“. Gleichzeitig dringen völlig neue Elemente in diesen Organismus ein, die im Prozeß der Modernisierung der europäischen Gesellschaft entstanden sind: die städtischen Gemeinden und die auf vertraglicher (emphyteutischer) Grundlage lebenden Untertanen. In den städtischen Gemeinden und nach dem *ius emphyteuticum* organisierten Dörfern leben zum Großteil Ausländer aus den benachbarten deutschen Regionen. Die Ursache für dieses Faktum ist neben anderem auch darin zu suchen, daß sich die genannten Neuerungen auf die Integrität der sich konstituierenden Landesgemeinde störend auswirkten. Daher duldeten sie diese zunächst nur an der Peripherie, bei den im Status von „Gästen“ lebenden Untertanen, nicht bei den „eigenen Leuten“. Die Gesellschaft wird in Böhmen durch die Modernisierung auch in nationaler Hinsicht komplizierter, selbst wenn sich die Städte – dann im Grunde schon tschechisch oder zweisprachig – einen ihrer wirtschaftlichen Potenz entsprechenden Platz in der Gesellschaft erst in der hussitischen Revolution erobern, wobei sie trotz aller Radikalität wiederum deutliche staatstragende Tendenzen zeigen.

So könnten wir fortfahren und dabei alle wirtschaftlichen und geistigen Voraussetzungen und Impulse dieser Prozesse bis in die Gegenwart aufzeigen. Als Illustration dafür, wie eine so geschriebene Geschichte aussehen würde, mag das Gesagte aber genügen. Wie jede Geschichte darf sie nicht einseitig oder gar thesenhaft und ideologisch proklamativ sein. Sie muß im Gegenteil in ausgewogener Gestalt sowohl das enthalten, was wir als positiv werten, als auch das, was uns als negativ erscheint, und verständlicherweise darüber hinaus die erdrückende Mehrheit derjenigen Phänomene, Ereignisse und Personen, die sich weder da, noch dort einreihen. – Es geht, kurz gesagt, um eine blutvolle Geschichte, um die *ganze* „unsere lebende und tote Vergangenheit“ (wie der Titel einer Programmschrift tschechischer Historiker aus dem Jahre 1968 lautete). Die Konzeption, die wir im Vorangegangenen in groben Zügen aufgezeichnet haben, besitzt insbesondere den Vorzug, daß sie geschmeidig ist und sich der konkreten historischen Situation leicht anpassen läßt. Sie wäre auch keine in sich abgeschlossene Konzeption, sondern würde es gestatten, eine offene und zugleich vielschichtige Geschichte zu schreiben. Der Haupteinwand, den man gegen sie vorbringen kann, besteht darin, daß sie wiederum – wie schon so viele Male – den Gipfel der Geschichte in der Gegenwart, in diesem Falle in der staatsbürgerlichen Gesellschaft, sieht. Das ist aber überhaupt eine Erbsünde der Menschheit. Schließlich haben sich die Menschen sogar Gott nach ihrem eigenen Bilde geschaffen. Nie waren sie geneigt, die Vorstellung von einem gleichgültigen, sich irgendwo im Weltall der Galaxien bewegenden Gott anzunehmen. Genauso vermögen auch wir Historiker

nicht die Vorstellung von einer gleichgültigen Geschichte zu akzeptieren und werden daher lieber riskieren, hinsichtlich der Objektivität, oder genauer: der Absolutheit der Objektivität, Konzessionen machen zu müssen. Vor allem wäre aber die Öffentlichkeit nicht bereit und in der Lage, eine von Experten „wirklich objektiv“ geschriebene Geschichte zu rezipieren. Solange wir mit der „zweiten Geschichte“ im Dialog bleiben wollen, haben wir keine Wahl. Wir haben keine Wahl, wenn wir mit unserer Geschichte etwas unternehmen wollen. Unternehmen müssen wir nämlich etwas – und das schnell.\*

Weihnachten 1989

P. S.: 17 Monate nach dem 17. November

Der obige Text stellt heute, Gott sei Dank, schon ein historisches Dokument dar. Die Mehrheit seiner Kritiker, aber auch die Mehrheit derer, die mit ihm sympathisierten, bezeichneten ihn als etatistisch. Mit Recht. Das Projekt eines Geschichtsdiskurses, der sich auf das Streben der Gesellschaft zu einem Staat als zur Form ihrer eigenen Existenz konzentriert, glorifiziert den Staat zwar nicht, gesteht ihm aber wohl doch eine Position zu, die ihm nicht gehört. Mir ging es allerdings nicht so sehr um den Staat als um die Nation. Ich befürchtete, daß viele meiner Kollegen sich den schwierigen Ausgleich mit der neuen Wirklichkeit mittels der Rückkehr zu einem konservativen Nationalismus erleichtern würden. Bis heute weiß ich nicht, ob meine Befürchtungen berechtigt oder übertrieben waren. Die Prozesse des erwähnten Ausgleichs sind noch im Gange, und die Signale, die sie aussenden, tragen gegensätzlichen Charakter. Die Nation scheint für die Mehrheit der tschechischen Historiker auf jeden Fall immer noch die grundlegende Ordnungskategorie der Geschichte des böhmischen Raumes zu sein, auch wenn sie vom Nationalismus weit entfernt sind und die Problemhaftigkeit dieser Kategorie anerkennen. Deshalb schien es mir, daß die Konzeption der Staatlichkeit die alte ideologische Kategorie der Nation gewissermaßen dadurch kultivieren könnte, daß sie diese in Richtung auf eine modernere Auffassung von der Nation, die mit der Staatlichkeit zusammenfällt, verschiebt. Dieses Vorgehen fand keinen Widerhall. Es wird offensichtlich erforderlich sein, die nationale Konzeption um ein Vielfaches radikaler abzulehnen, nicht im Namen einer einzigen, sondern vieler pluralistisch verstandener Ersatzkategorien.

Ich schrieb obigen Text insbesondere für meine jüngeren Kollegen, die heutigen Dreißig- bis Vierzigjährigen, die das durchlaufen haben, was sich in den letzten zwanzig Jahren in der Tschechoslowakei Universität nannte. Das Wichtigste, wovon ich sie zu überzeugen suchte, ist, daß die Art und Weise der Betrachtung der Welt und die Art und Weise der Behandlung geschichtlicher Prozesse, die sie sich nicht nur im Kontext des Marxismus, sondern auch in Opposition zu ihm angeeignet haben, jenseits der Stacheldrahtverhaue längst ausgestorben sind und daß sie, wollen sie sich befreien, den ganzen Komplex des Denkens des 19. und des größten Teils des 20. Jahrhunderts abwerfen müssen, das östlich der Elbe und westlich von Wladiwostok der

\* In tschechischer Sprache ist dieser Aufsatz in ČČH 88 (1990) 106–118 erschienen.

reale Sozialismus künstlich konserviert hatte. Wobei ihm diese Konservierung um so leichter fiel, als dieses Denken in der aufklärerischen, szientistischen Tradition für etwas Natürliches gehalten werden konnte. Diese meine Absicht haben bisher nur wenige verstanden. Die Mehrheit ist der Auffassung, daß ich aus unerfindlichen Gründen nur das ihnen teure 19. Jahrhundert schänden will. Siebzehn Monate sind jedoch zum Glück eine kurze Zeit.

Übersetzt von Henning Schlegel