

Michael Hofmann
Universität Paderborn

Kleist's *Hermannsschlacht* in interkultureller Perspektive

ABSTRACT

Kleist's *Hermannsschlacht*– intercultural aspects

The reception of Kleist's play was problematic because the author seemed to follow nationalist stereotypes and clichés. The article tries, as a contribution to intercultural literary studies, to show that Kleist does not argue as a nationalist author, but that his play shows the functions of national stereotypes und the process of constructing a "national unity" that did not exist before. Intrigues and cruelties are practiced by the leader Hermann in his wish to fight against the Romans without thinking of the victims caused by his acting. The contrasting figure in the play is Aristan, the Ubian leader who refuses the pureness of national clichés and understands his region of the Rhine as a place of mixed identities and crossing cultures. Kleist's play can thus be read as a demonstration how national clichés are constructed and how they work – and as an implicit search for orientations that privilege impure identities and cultural transfer.

Keywords: Heinrich von Kleist, *Hermannsschlacht*, intercultural perspective, national identity

I

Kleist's Drama *Die Hermannsschlacht* hat seine Interpreten und vor allem auch die Freunde seines Autors in Verlegenheit gebracht. Der Text scheint ein affirmatives Verhältnis zu nationalen, ja sogar nationalistischen Denkmustern aufzuweisen und unverhohlenen Gewalt zur Durchsetzung nationaler Interessen zu propagieren. Dabei bezieht sich der Text auf ein historisches Ereignis, das in seiner Faktizität umstritten ist und das außerdem und vor allem keineswegs als ein positiver Bezugspunkt germanischer oder deutscher Kultur zu sein scheint. Weder war der historische Hermann ein nationaler Befreiungskämpfer noch war die sogenannte „Schlacht am Teutoburger Wald“ oder „Varusschlacht“, wie die heutigen Historiker sagen,

ein Beweis für die Tapferkeit der germanischen Kämpfer. Dennoch hat sich Kleist dieses historisch-legendenhaften Stoffes bedient – aber nicht, um ein historisches Drama zu schreiben, sondern um die Einheit und den Kampfeswillen der deutschen Staaten zum Widerstand gegen die französische Besatzung und gegen Napoleon zu befördern. So war der Hass gegen Napoleon, wenn nicht gleich gegen Frankreich insgesamt, ein Schreibimpuls für den Autor der *Hermannsschlacht*. Dieser Aspekt des Dramas ist für den heutigen Leser und Rezipienten aber sicherlich nur von einem rein historischen Interesse. Vaterländische Schauspiele können nach dem wilhelminischen Imperialismus und den nationalsozialistischen Vernichtungsfeldzügen kein legitimes Interesse mehr beanspruchen.

Wie also kann eine zeitgemäße Lesart des Stückes aussehen, die eine heutige Beschäftigung mit diesem Drama Kleists legitimiert? Diese muss sich meiner Ansicht nach auf folgende Überlegungen stützen: Das Drama ist trotz seiner fragwürdigen ideologischen Aspekte nicht (nur) Propaganda im Lichte der Konstruktion homogener nationaler Identitäten, sondern führt gewissermaßen die Konstruktion einer einheitlichen homogenen nationalen Identität in ihrer durchaus problematischen Genese vor. Die intelligentesten Verteidiger des Stückes bildeten die Partisanen-Fraktion, die Hermann als einen Vorläufer Che Guevaras auffassten, der sich um Humanität und andere „bürgerliche“ Vorurteile nicht bekümmerte. Der „Ausnahmestand“ des Partisanenkrieges rechtfertigt nach dieser an der „Politischen Theologie“ des umstrittenen Staatsrechtlers Carl Schmitt orientierten Lesart die Listen Hermanns und seine Bereitschaft, mit Lug und Trug und mit einer Politik des Mordens und der „verbrannten Erde“ alles zu tun, um den verhassten Feind zu schwächen und letztlich zu besiegen. Dass der Anti-Humanismus des Partisanen auch zur Versteinerung von dessen Charakter und damit auch zur Errichtung neuer ungerechter Herrschaft führen kann (wie sich bei Brecht und Heiner Müller zeigt), deutet sich auch in Peymanns berühmter Bochumer Inszenierung der *Hermannsschlacht* aus dem Jahre 1982 an. Die Partisanen einer hybriden postkolonialen Konstellation folgen nicht dem westfälischen Cherusker Hermann, sondern Aristan, dem Herrscher über die Region des völkermischenden Rheins, dem Ubier, der frei, national unzuverlässig und bereit ist, „sich jedem, wer es sei, und auch dem Varus zu verbinden“.

Mein Beitrag möchte die soeben skizzierten Thesen aus der Perspektive der Interkulturellen Literaturwissenschaft plausibel machen. Diese reflektiert die Bedeutung kultureller Differenz und kultureller Identität in der Literatur und sie fragt danach, wie der Umgang mit kultureller Differenz nicht nur als Gegenstand der Literatur begriffen werden kann, sondern wie sich der Status und die Form literarischer Texte in ihrer Bedeutung für den Umgang mit kultureller Differenz deuten lassen (Vgl. Hoffmann 2006). Im Folgenden sollen zunächst wesentliche Grundsätze der Interkulturellen Literaturwissenschaft mit Blick auf Kleists Text referiert werden. Anschließend erörtere ich Stimmen aus der Forschung, die sich dem Problem des Kampfes gegen den Unterdrücker und der Theorie des „Partisanenkampfes“ in Kleists Stück annehmen. Der Hauptteil dieses Beitrages erörtert dann die Bedeutung kultureller Stereotype und die „Herstellung“ einer homogenen nationalen Gruppe durch den Protagonisten Hermann, wodurch das kritische Potential einer Lektüre von Kleists Stück deutlich werden kann, die sich nicht um die Intentionen des Autors, sondern um die latenten Gehalte des Textes bemüht.

Ein wesentliches Thema der Interkulturellen Literaturwissenschaft ist die Frage nach dem Umgang mit Fremdheit. Der Soziologe Otfried Schöffter hat vier Aspekte der Fremdheit unterschieden, die tendenziell bei jeder Begegnung mit dem Fremden von Bedeutung sind, die aber in ihrer jeweiligen Verabsolutierung zu problematischen Haltungen und Konstellationen führen können. Besonders relevant für Kleists Text erscheint nun die Konzeption des Fremden als Gegenbild, als „Negation der Eigenheit im Sinne von gegenseitiger Unvereinbarkeit“ (So der Soziologe Otfried Schöffter, zit.n. Hoffmann 2006: 22). Identität, so zeigt sich in vielen Situationen, wird dadurch gestiftet, dass sich eine Abgrenzung vom Anderen vollzieht, der als Fremder und das heißt als ein mit nicht-vertrauten und nicht positiv konnotierten Eigenschaften ausgestatteter Repräsentant des „Nicht-Ich“ verstanden wird. Während Abgrenzung grundsätzlich als Moment der Identitätsbildung verstanden werden kann, so etwa auch in der individuellen Persönlichkeitsentwicklung, so ist die einseitige Konzentration auf die Interpretation kultureller Differenz auf Fremdheit als Gegenbild problematisch, weil sie zu verzerrten Wahrnehmungen des Anderen führen und dessen Ähnlichkeit und Verwandtschaft zum Eigenen ausblenden kann. Deshalb sollten die anderen von Schöffter beschriebenen

Perspektiven auf das Fremde, die es als Resonanzboden des Eigenen, als Ergänzung und als Komplementarität fassen, die abgrenzende Distanzierung vom Fremden ergänzen und ersetzen. Wenn im Fremden Momente des Eigenen erkannt werden, schwindet tendenziell sogar das Gefühl der Fremdheit und eine gemeinsame Basis der Kommunikation eröffnet sich. Bei der Fremdheit als Ergänzung wird das, was der Andere hat und was ich nicht habe, nicht als Ursache der Abgrenzung, sondern als Gelegenheit zur Öffnung begriffen. Und das Verhältnis zum Fremden als Komplementarität geht zwar von dem Wissen darüber aus, dass Differenzen nicht immer aufgehoben werden können, sieht aber das Verschiedene nicht als Basis für einen Konflikt, sondern als Grundlage für eine mögliche Koexistenz, die auf Konflikte verzichten kann.

Wenn kulturelle Identität auf der Basis der beschriebenen Fremdheit als Gegenbild definiert wird, hat dies massive Konsequenzen für das Verständnis des „Eigenen“. Wenn man das Andere als eindeutig fremd interpretiert, setzt dies ein homogenes und starres Verständnis des Eigenen voraus. Im Bereich des Kollektiven beruht die Konstruktion einer homogenen eigenen Identität auf der Verdrängung und Unterdrückung sogenannter intrakultureller Differenzen, das heißt auf der Missachtung regionaler, ideologischer, religiös-konfessioneller Eigenarten, die zugunsten der postulierten kulturellen Einheit missachtet werden. Im Extremfall kann dies zu einer Unterordnung der inneren Identität unter eine führende Gruppe oder Tendenz führen und nach außen wird die Abgrenzung gegenüber dem als fremd definierten Anderen emotional besetzt. „Kulturelle Identität“ wurde seit dem beginnenden 19. Jahrhundert auf die „Nation“ bezogen, und so entstand der auf die Nation bezogene Hass, der im Extremfall bis zu einer Entmenschlichung des Anderen führt. Tiermetaphern sind Ausdruck einer zwangsweise homogenisierten Identität, und die Abgrenzung kann sich sowohl nach innen als auch nach außen vollziehen. Der Nationalsozialismus kämpfte mit rassistisch zugespitzten homogenen Kulturkonzepten gegen den „inneren“ wie den „äußeren Feind“. Entmenschlicht wurden vor allem die Juden, aber etwa auch die slawischen Völker als die Repräsentanten des Fremden und ganz Anderen. Damit hat sich das katastrophisch zugespitzt, was Benedict Anderson zunächst ganz neutral als „Erfindung der Nation“ bezeichnet hat. Seit der Frühen Neuzeit und nicht ohne Zufall parallel zur Erfindung des Buchdrucks wurden, so Anderson, Erzählun-

gen entwickelt, mit denen nationale Identitäten geschaffen wurden, die auf gemeinsamen Erfahrungen und Entwicklungen aufbauten. Die imaginäre Konstruktion nationaler Identität war nicht von vorn herein eine negativ zu bewertende Entwicklung; sie wurde allerdings im Nationalismus zu einer problematischen Konstellation, mit der kulturelle Differenzen einerseits geschaffen und zementiert, andererseits auch gewaltsam ausgetragen wurden. Für die Kulturwissenschaft ist bedeutsam, dass die Begegnung mit dem einzelnen Angehörigen einer fremden (etwa nationalen) Gruppe dadurch beeinträchtigt werden kann, dass dessen individuelle Eigenschaften hinter dem Stereotyp verschwinden, das in der Abgrenzung dem fremden Kollektiv zugewiesen wird.

Zu überlegen ist im Folgenden, wie sich Kleists *Hermannsschlacht* in die Geschichte der Ausbildung nationaler Stereotype und der imaginären Konstruktion nationaler Identität einschreibt. Dabei ist zu unterstreichen, dass der anspruchsvolle literarische Text immer schon eine kritische Reflexion starrer Identitätskonstruktionen vermittelt, weil er mit Rekurs auf die eigene Fiktionalität und den Spielcharakter des Ästhetisch-Literarischen um die eigenen Konstruiertheit weiß und diese ausstellt. So ist die selbstironische Einsicht in die Konstruktion des literarischen Textes in der *Hermannsschlacht* ein deutlicher Verweis darauf, dass hier die Konstruktion einer homogenen nationalen Gruppe und nicht eine ontologische Differenz zwischen Germanen und Römern sowie Deutschen und Franzosen wiedergegeben wird.

II

Im Folgenden beziehe ich mich auf zwei Beiträge aus der Kleist-Forschung, die im Kontext meines Ansatzes wesentliche Anregungen vermittelt haben. In ideologiekritischer Perspektive hat Hinrich C. Seeber in seinem Aufsatz „Woher kommt der Hass? Zur Rechtfertigung der Gewalt von Kleist bis Himmler“ das unheilvolle Potential beschrieben, das in Kleists Drama *auch* steckt und das in der Rezeptionsgeschichte des Stückes in den Vordergrund gestellt wurde (Seeber 2008).

Zunächst ist eine Kontextualisierung von Interesse, die Seeber vorstellt und die zeigt, dass nach Kleists Tod im Zusammenhang des „Befreiungskrie-

ges“ gegen Napoleon bei Ernst Moritz Arndt der Hass gegen Frankreich die „nationale Identität“ der Deutschen konsolidieren soll. Nur durch die Abkehr von der „Vielseitigkeit“ der deutschen „Stämme“, also durch die Verdrängung intrakultureller Differenzen, könne, so die Argumentation, eine nationale Energie geweckt werden, die eine Bewahrung deutscher Selbstbestimmung ermöglichen würde:

In dieser traurigen Gleichgültigkeit und Gottlosigkeit und Volkslosigkeit, die sie Vielseitigkeit nennen, liegt die Erklärung der Geschichte unserer letzten beiden Dezennien. Frisch auf denn, Haß! Mutiger, lebendiger Wind im Segel der Seele, wehe, blase, brenne, ja donnere und zerschmettere, wenn du kannst! Du bist mein Glück und mein Stolz, du bist mein Schirm und meine Stärke. <...> wenn nur dieses Gefühl lebendigen Lebens mir bleibt, wenn nur diese Liebe zu meinem Volke, mit diesem Hasse gegen die Fremden und ihre Helfer zugleich brennet. (Arndt, *Geist der Zeit III* 3,1813, zit.n. Seeba 2008: 329)

Nicht die positive Berufung auf Qualitäten und besondere Eigenschaften der Deutschen kann also nach Arndts Meinung die notwendige nationale Einheit herstellen. Ganz im Sinne der aktuellen Konzeption von „Fremdheit als Gegenbild“ unterstreicht der Ideologe des Freiheitskampfes die negative Energie, die als Grundlage für die Mobilisierung gegen den Feind verstanden wird. Arndt erklärt,

<...> daß alles, was Leben und Bestand haben soll, eine bestimmte Abneigung, einen Gegensatz, einen Haß haben muß, daß, wie jedes Volk sein eigenes innigstes Lebenselement hat, es ebenso eine feste Liebe und einen festen Haß haben muß, wenn es nicht in gleichgültiger Nichtigkeit und Erbärmlichkeit vergehen und zuletzt mit Unterjochung endigen will. <...> So muß bei den Teutschen jetzt der Haß brennen gegen die Franzosen. (Ebd. zit.n. Seeba 2008: 331)

Es ist freilich bemerkenswert, dass Arndt diese negative Energie des Fremdenhasses nicht nur als ein Stimulans für die Situation der Besetzung Deutschlands durch Frankreich versteht, also gewissermaßen als eine Mentalität für den „Ausnahmestand“; nein, er ist der Auffassung, dass der Hass gegen die Franzosen grundsätzlich und für immer ein Moment deutscher Identität bleiben soll und wird:

<...> ich will den Haß gegen die Franzosen, nicht bloß in diesem Krieg,

ich will ihn für lange Zeit, ich will ihn für immer. <...> Dieser Haß glühe als die Religion des teutschen Volkes, als ein heiliger Wahn in allen Herzen und erhalte uns immer in unserer Treue, Redlichkeit und Tapferkeit. (Ebd. zit.n. Seeba 2008: 331)

Die Vielheit in der Einheit kann in dieser Konzeption somit nicht durch eine innere Vermittlung erreicht werden; die „Vielseitigkeit“ wird durch den homogenisierenden Hass gegen den äußeren Feind erzeugt. Das „Anders-Sein“ als der französische Feind konstituiert die nationale Identität der Deutschen, auch derer, die sich als „Stämme“ untereinander verschieden fühlen. Der Hass erleichtert auch die Degradierung des Gegners zum Tier, die in der *Hermannsschlacht* zum wesentlichen Thema wird. So will Hermann den „Römerhaß“ entflammen, um die widerstrebenden Germanen zu einen. Die Entmenschlichung betrifft auch das eigene Handeln mit der Zerstückelung der geschändeten Jungfrau. So wird im Prozess der Feindbildentwicklung der Mensch auf beiden Seiten zum gewalttätigen Tier. Der Gegner erscheint als Insekt: „Die ganze Brut, die in den Leib Germaniens/Sich eingefilzt, wie ein Insektenschwarm,/ Muß durch das Schwert der Rache jetzo sterben.“ (IV,9; 1681ff.¹) Ähnlich wie bei Ernst Moritz Arndt geht es in Kleists Drama auch darum, dass der Hass nicht (nur) als ein elementares Gefühl begriffen wird, das gewissermaßen naturwüchsig in der Konfrontation mit dem Anderen entsteht. Vielmehr erscheinen der Politiker und der Ideologe des Krieges als diejenigen, die den Hass aus Kalkül predigen. So stellt sich die Frage, ob der Hass nicht enttäuschte Liebe ist und ob nicht die Franzosen mit der Französischen Revolution zunächst als Vorbild verstanden wurden. Kleists Hermann jedenfalls verrät eine solche emotionale Ambivalenz, wenn er erklärt: „Ich *will* die höhnische Dämonenbrut nicht lieben.“ (IV,9; 1723) Ihm geht es im manipulativen *Spiel* der Macht und der Intrige um die *Instrumentalisierung des Hasses*. So „bleibt der manipulative Aufbau des Arguments über Hass und Gewalt transparent in seiner äußersten Fragwürdigkeit“ (Seeba 2008: 335).

Dass Kleists Text auch als affirmative Position im Rahmen einer Tradition des chauvinistischen Nationalismus verstanden werden konnte, zeigt

¹ Aus Kleists *Hermannsschlacht* wird im laufenden Text mit Angabe von Akt und Auftritt und Versnummer nach folgender Ausgabe zitiert: Heinrich von Kleist: *Die Hermannsschlacht. Ein Drama. Studienausgabe*. Hrsg. v. Kai Bremer in Zusammenarbeit mit Valerie Hantzsche. Stuttgart 2011 (Reclams Universal-Bibliothek 18834).

ein Text des Nazi-Ideologen Alfred Rosenberg über eine Aufführung der *Hermannsschlacht* im Münchener Residenztheater in den 1920er Jahren, indem dieser erklärte, Juden, Polen und Franzosen seien zur Zeit „die Brut, die in den Leib Germaniens sich eingefilzt wie ein Insektenschwarm“ (Vgl. ebd.). Der Hass ist somit die politisch instrumentalisierbare emotional aufgeladene Abgrenzung gegen einen oder mehrere Andere, gegen welche die eigene Identität erst begründet und behauptet wird. Die Entindividualisierung des Anderen erlaubt seine gruppenspezifische Diskriminierung, die einen Typus verfolgt. Die Dehumanisierung des Anderen ermöglicht seine Darstellung als Tier, woraus die Möglichkeit und Notwendigkeit der Ausrottung folgt. Der Verlauf der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts erscheint vor diesem Hintergrund geprägt durch den Umschlag von Patriotismus in Chauvinismus, von Franzosenhass in Massenmord.

Raimar Zons hat im Anschluss an Wolf Kittler die Theorie des Partisanen noch einmal stark gemacht, mit der die Unbedingtheit des Kampfes gegen einen Unterdrücker die kompromisslose Wendung gegen den „Feind“ zu legitimieren sucht (Vgl. Zons 2008). Dabei ist zunächst aus historischer Perspektive zu unterstreichen, dass die Idee, einen Partisanenkampf gegen die Franzosen zu führen, aus Angst vor revolutionären Entwicklungen nicht verwirklicht wurde. Die Figur Hermann erscheint als Propagandist eines Krieges ohne Grenzen und ohne moralische Hemmungen. Der Partisan respektiert keine Regeln der „humanen Kriegsführung“ und des Kriegsrechts und unterscheidet nicht zwischen regulärem und irregulärem Kampf. Der Partisan kämpft im Namen einer höheren Idee gegen den Egoismus und Utilitarismus, was sich bei Kleist andeutet und was bei modernen und gegenwärtigen Formen des revolutionär-terroristischen Kampfes eine wesentliche Rolle spielt (so etwas bei so verschiedenen Personen und Gruppierungen wie Che Guevara, der RAF und den afghanischen Taliban). Zons verweist auf eine wichtige historische Herleitung: Die muslimischen Assassinen des Alten vom Berge waren gewissermaßen das Modell des Partisanen und sie kämpften im Haschischrausch um ihren Platz im Paradies. Es stellt sich im Blick auf Kleist die Frage, ob und inwieweit der deutsche Idealismus als „Ersatzdroge“ verstanden werden kann.

Kleist, so betont Zons, war selber im nationalistischen Furor befangen;

aber: es wird gezeigt, wie eine homogene Nation konstruiert, wie Hass erzeugt wird (vielleicht gegen den bewussten Willen des Autors); Hermann manipuliert die anderen Germanen, um sie in den „national“ motivierten Krieg zu schicken. Affirmativ war die Rezeption des Dramas in Deutschland seit 1871: Man sah den Deutschen im Bündnis mit der Tiefe und dem Boden gegen die oberflächlichen Franzosen.

III

Mit einer kommentierten Textanalyse soll im Folgenden gezeigt werden, wie die Homogenisierung nationaler Identität und die Abwertung des „Feindes“ als Strategie in Kleists *Hermannsschlacht* in ihrer Genese vorgeführt werden.

Dabei kann zunächst auf die Dehumanisierung des Feindes verwiesen werden, die aber – so lässt sich erkennen – in der Perspektive von Kleists Stück als Reaktion auf eine erlittene Demütigung und damit auf eine erlebte Dehumanisierung verstanden wird. Hermann meint nämlich, die Römer sähen die Germanen als Tiere. Für sie ist der Germane: „Eine Bestie, / Die auf vier Füßen in den Wäldern läuft!/ Ein Thier, das, wo der Jäger es erschaut,/Just einen Pfeilschuß werth, mehr nicht,/ Und ausgeweidet und gepelzt dann wird!“ (III,3; 1072-1077) Hermann, der selbst den römischen Namen Arminius trägt, sieht in der Eroberung Germaniens eine Haltung, die ihm und seinem Volk die Menschlichkeit abspricht. Diese Dehumanisierung dreht er um, indem er die Römer mit der Metapher des Ungeziefers überzieht: „Die ganze Brut, die in den Leib Germaniens,/ Sich eingefilzt, wie ein Insektenschwarm,/ Muß durch das Schwert der Rache jetzo sterben“ (IV,9; 1681ff.), erklärt er der entsetzten Thusnelda. Die Tier-Metapher hat offensichtlich die Funktion, Hemmungen zu beseitigen, die darauf beruhen, dass man auch den „Feind“ als Menschen sieht und ihn deshalb menschlich behandeln will. Als der besiegte und gefangene Römer Septimius eine humane Behandlung nach den Gesetzen des Kriegs einfordert, erklärt ihm Hermann, warum er eine *menschliche* Behandlung nicht verdiene. Denn indem die Römer mit ihrer Invasion das Recht gebrochen hätten, könnten sie sich als Gefangene nicht mehr auf das Recht im Allgemeinen berufen: „Du weißt was Recht ist, Du verfluchter Bube,/ Und kamst nach Deutschland, unbeleidigt,/ Um uns zu unterdrücken?/ Nehmt

eine Keule doppelten Gewichts,/ Und schlägt ihn todt!“ (V,13; 2216ff.) Indem die Feinde wie Tiere getötet werden, hat die Dehumanisierung des Gegners ihren dramatischen Höhepunkt erreicht. Und auch die „edle“ Thusnelda hat sich von der Sympathie für die Römer abbringen lassen. Ihre grausige Idee, den charmanten Ventidius von der Bärin töten zu lassen, ist nicht nur in den Augen der Dienerin barbarisch („Die Rache der Barbarin sei Dir fern!“, so fleht Gertrud ihre Herrin an <V,16, 2316>); nein: Thusnelda ist sich durchaus der Tatsache bewusst, dass die Dehumanisierung des Feindes auch zu einer Entmenschlichung der vermeintlich für die gerechte Sache Kämpfenden führt: „Er hat zur Bärin mich gemacht!“ (V,16; 2321)

Grundlage für die Abwendung von den Feinden ist nun zweifellos die Zuweisung homogener kultureller Identitäten. In diesem Punkt zeigt sich in dem offensichtlichen Anachronismus der Formulierungen, dass es Kleist nicht um historische Authentizität, sondern um ein auf seine Gegenwart zu beziehendes Modell ging. Hier beteiligt sich Kleist an der Konstruktion eines Bildes der Deutschen, das deren universelle Möglichkeiten betont und die Franzosen als das weiter entwickelte, aber doch weniger authentische darstellt. So erklärt Hermann: „Ich glaub, der Deutsch‘ erfreut sich einer größern/ Anlage, der Italier doch hat seine mindre/ In diesem Augenblicke mehr entwickelt.“ (I,3; 303-306) Auch meint er, die Römer wüssten nicht, was Liebe ist (II,8; 660ff.). Dass das Denken in Stereotypen aber nichts mit der Realität zu tun hat, zeigt sich in der fatalen Fehleinschätzung des Ventidius, der die vermeintliche Aufrichtigkeit und Offenheit der Deutschen mit einer von ihm vermuteten Einfältigkeit in Bezug setzt, wenn er von Hermann sagt: „Er ist ein Deutscher./ In einem Hämmling ist, der an der Tiber grast,/ Mehr Lug und Trug, muß ich Dir sagen,/ Als in dem ganzen Volk, dem er gehört.“ (II,6;1250ff.) Hier wird im Dramentext implizit die Haltlosigkeit des Stereotyps vom aufrichtigen Deutschen dargelegt: Hermann ist ein Verstellungskünstler und damit nicht der aufrichtig Fühlende, wie es dem positiven Klischee des Germanen entspricht, das er selbst im Blick auf die Liebe verwendet hat. Es ist Varus, der mit unfreiwilliger Komik die für ihn fatale Wahrheit ausspricht: „So kann man blondes Haar und blaue Augen haben,/ Und doch so falsch sein wie ein Punier?“ (V,9; 2097f.) – wobei die weitergehende Reflexion sicherlich auch das stereotype Denken über die Nordafrikaner kritisch zu relativieren hätte.

Neben die Dehumanisierung tritt die Entindividualisierung des Feindes. Thusnelda verweist auf die individuellen Eigenschaften der „guten“ Römer, die den Hass nicht verdient haben, der sich gegen das Kollektiv richtet. Sie beschwört ihren Gatten: „Dich macht, ich seh‘, Dein Römerhaß ganz blind,/ Weil als dämonenartig Dir,/ Das Ganz‘ erscheint, so kannst Du Dir/ Als sittlich nicht den Einzelnen gedenken.“ (II,8; 685-688) Die Entwicklung des Dramas zeigt auch eine Art „Umerziehung“ Thusneldas, die ihre Meinung über Ventidius ändert, als sie erfährt, dass er (angeblich?) ihre Haare abschneiden und der römischen Kaiserin zum Geschenk machen wollte. Ob Hermann hier gelogen hat oder nicht, wird von den Interpreten unterschiedlich beurteilt; fest steht, dass es ihm gelungen ist, die Individualität des Ventidius im negativen Stereotyp der Römer aufgehen zu lassen.

In diesem Zusammenhang spitzt sich Hermanns strategisches Denken zu, wenn er „gute“ Handlungen der Römer verschweigt oder sogar selber seine Cherusker Gräueltaten vollbringen lässt, die dann den Römern in die Schuhe geschoben werden sollen. Für Hermann gilt die Basisformel der Propaganda: Der gute einzelne Feind ist der schlimmste! Und: Wenn der Feind nicht böse ist, dann machen wir ihn böse. So regiert er im Gespräch mit Thusnelda geradezu allergisch auf Nachrichten von „guten“ Taten der Römer: „Was brauch‘ ich Latier, die mir Gutes thun?/ Kann ich den Römerhaß, eh‘ ich den Platz verlasse,/ In der Cherusker Herzen nicht/ Daß er durch ganz Germanien schlägt, entflammen,/ So scheidert meine ganze Unternehmung!“ (IV,3; 1484ff.) Dem Leser und Zuschauer des Dramas wird in diesem Zusammenhang aber deutlich, dass das stereotype Bild des Feindes nicht auf der „Realität“ beruht, sondern der Förderung einer Haltung dient, die für die Strategie nützlich ist. Differenzierte Perspektiven auf das Verhalten der Feinde sind dem Strategen Hermann unerwünscht, der bereit ist, die schlechten Handlungen, die er dem Feind unterstellt, im Notfall selbst zu initiieren: „Verflucht sei diese Zucht mir der Cohorten!/ Ich stecke, wenn sich niemand rührt,/ Die ganze Teutoburg an allen Ecken an!/ Nun, nun, es wird sich schon ein Frevel finden./ Komm, lass‘ uns heimlich durch die Gassen schleichen,/ Und sehn ob uns der Zufall etwas beut.“ (IV,3; 1522ff.) Als ein römischer Hauptmann die Soldaten, die germanische Frauen vergewaltigt haben, sofort mit dem Tode bestraft hat (vgl. IV,4; 1538ff.), formuliert Hermann pointiert die Paradoxie des „gu-

ten Feindes“: „Die Guten?/ Das sind die Schlechtesten! Der Rache Keil/
Soll sie zuerst, vor allen Andern, treffen! <...> Er <der junge Römer, der
ein Kind gerettet hat> sei verflucht, wenn er mir das gethan!/ Er hat, auf
einen Augenblick,/ Mein Herz veruntreut, zum Verräter,/ An Deutschlands
großer Sache mich gemacht!/ Warum setzt er Thuisikon mir in Brand?/ Ich
will die höhnische Dämonenbrut nicht lieben!/ So lang’ sie in Germani-
en trotz,/ Ist Haß mein Amt und meine Tugend Rache!“ (IV, 9; 1697-99;
1718-1725) Das Letzte sagt Hermann „glühend“. Hier ist er kein Spieler
mehr; in einer Art Selbst-Suggestion hat er sich den Hass „antrainiert“. In
der geistesgeschichtlichen Zusammenschau wird deutlich, dass das säkulari-
sierte religiöse Gefühl der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang
(wie es sich in der Formel „heilig glühend Herz“ in Goethes *Prometheus-*
Gedicht zeigt) in die nationalistische Aufwallung gewandert ist. Das mit-
reißend aktive Gefühl des Sturm und Drang ist von der Rebellion gegen
die göttliche Autorität zum Hass gegen die Feinde mutiert. In diesem Kon-
text ist auch das makabre Detail zu sehen, dass die germanische Einheit
mit der Zerstückelung der toten Jungfrau befördert wird (1611ff.). Hier
sind Momente des bürgerlichen Trauerspiels (Entehrung einer bürgerli-
chen Jungfrau durch einen Vertreter des Adels) in die anti-französische/
antirömische Perspektive umgestellt worden.

Thusnelda zeigt sich bis zu einem gewissen Grade als eine kritische Re-
flexionsinstanz, indem sie Hermann als Spieler und Manipulator darstellt:
„Ach geh! Ein Geck bist Du, ich seh’s und äffst mich!/ Nicht, nicht?
Gesteh’s mir nur: Du scherzest bloß?“ fragt sie ihren Mann. Aber die Ant-
wort zeigt gerade auch im Kontext der späteren Erregung des „glühenden“
Hermann den Übergang vom „Spiel“ zum blutigen Ernst: „Ja.- Mit
der Wahrheit, wie ein Abderit./ Warum soll sich, von seiner Noth,/ Der
Mensch, auf muntre Art, nicht unterhalten?/ Die Sach’ ist zehnmal schlim-
mer, als ichs machte,/ Und doch auch, wieder so betrachett,/ Bei weitem
nicht so schlimm.- Beruh’ge Dich.“ (III, 3; 1093-1100)

Das Drama zeigt auch Gegenmodelle gegen den fanatischen Homogeni-
sierungsmannipulator Hermann. Es ist der Römer Varus, der sich um die
Respektierung der fremden Religion bemüht (vgl. III,5; 1178ff.). und es
ist vor allem der Ubierfürst Aristan, der sich aus der Perspektive einer
intrakulturellen Differenz in Bezug auf die rheinländische Region der

Zwangsvereinigung der Germanen widersetzt: Als Hermann ihn fragt, wo er sich aufhielt, als der Kampf gegen die Römer begann, erklärt er lapidar: „Aristan war in Ubien, /Diesseits des Rheines, wo er hingehörte./ Aristan hat das Schwert niemals/ Den Cäsarn Roms gezückt, und er darf kühnlich sagen:/ Er war ihr Freund, sobald sie sich/ Nur an der Schwelle von Germania zeigten.“ (1229ff.) Dass Varus auch kein Freund der Vielseitigkeit und Toleranz ist, zeigt sich darin, dass er Aristan eindeutig negativ bewertet: „Daß mir der Schlecht'ste just,/ Von allen deutschen Fürsten bleiben muß!“ (V,9; 2094f.) erklärt er nämlich, als Aristan als Einziger an seiner Seite bleibt.

Aber in der folgenden Passage zeigt sich eine Position, die von einer kritischen Lektüre gerade in interkultureller Perspektive stark gemacht werden kann. Aristan erklärt, dass er auf Hermanns Aufforderung zum Kampf gegen die Römer nicht reagiert habe, und er begründet diese Position damit, dass er die Konstruktion des einigen Germaniens für eine Erfindung (und zwar im negativen Sinne) hält: „Ich las, mich dünkt, ein Blatt von Deiner Hand,/ Das für Germanien in den Kampf mich rief!/ Jedoch was galt Germanien mir?/ Der Fürst bin ich der Ubier,/ Beherrscher eines freien Staats,/ In Fug und Recht, mich jedem, wer es sei,/ Und also auch dem Varus zu verbinden!“ (V, letzter Auftritt; 2604ff.) Diese (nach der Bühnenanweisung) *keck* gesprochenen Worte zeigen die Ubier (und damit aus heutiger Sicht die Rheinländer) als einen Stamm, der sich den nationalen Gegensätzen gegenüber kritisch verhält, der sich den Römern (und im aktualisierten Kontext den Franzosen) annähert und sich von den Direktiven einer germanischen (oder preußischen) Zentrale nicht beeindrucken lässt. Hermanns Reaktion auf diese Einlassung verdeutlicht den Zusammenhang von Nation, Imagination und Gewalt. Es zeigt sich, dass die homogene Einheit der germanischen Völker nicht diskursiv begründet, sondern nur durch Gewalt hergestellt werden kann: „Ich weiß, Aristan. Diese Denkart kenn' ich./ Du bist im Stand' und treibst mich in die Enge./ Fragst, wo und wann Germanien gewesen?/ Ob in dem Mond? Und zu der Riesen Zeiten?/ Und was der Witz sonst an die Hand Dir giebt;/ Doch jetzo, ich versichre Dich, jetzt wirst Du,/ Mich schnell begreifen, wie ich es gemeint:/ Führt ihn hinweg und werft das Haupt ihm nieder!“ (V, letzter Auftritt; 2611ff.) Die Einheit Germaniens kann nur durch Gewalttaten wie die Zerstückelung der Jungfrau und die Tötung des „hybriden“, die Freund-Feind-Schemata

in Frage stellenden Opponenten hergestellt werden. Und diese auf Gewalt aufbauende Homogenität verharnt nicht bei der Verteidigung des Eigenen, sondern imaginiert die völlige Vernichtung des Gegners: „Denn eh‘ doch, seh‘ ich ein, erschwingt der Kreis der Welt/ Vor dieser Mordbrut keine Ruhe,/ Als bis das Raubnest ganz zerstört,/ Und nichts, als eine schwarze Fahne,/ Von seinem öden Trümmerhaufen weht!“ (2632ff.) Die vollständige Vernichtung Roms/Frankreichs wird so zum Ziel der germanischen/preußischen Einheitsphantasien und so schließt sich ein Kreis, der mit der Dehumanisierung des Anderen begonnen hat.

IV

Die Dehumanisierung des Feindes und die gewaltsame Herstellung einer homogenen kulturellen Einheit lassen sich somit sehr wohl als Vorboten des „totalen Kriegs“ verstehen, mit denen die Nationalsozialisten die Visionen Hermanns in die Tat umzusetzen suchten. Allerdings ist im Kontext von Kleists Gesamtwerk zu erkennen, dass es Kleist insgesamt weniger um eine Verherrlichung von Gewalt und Nationalismus als vielmehr um eine kritische Reflexion von Zuständen der Gewalt und Unterdrückung und dem Problem der Gegengewalt ging. In dieser gemeinsamen Problematik liegt offenbar der Bezug zwischen *Penthesilea* und der *Hermannsschlacht*. In beiden Dramen erkennen wir eine Phänomenologie der psychischen Entgrenzung und der Gewalt und wir können die Zerstückelung und das Auffressen Achills mit der Zerstückelung der Jungfrau und der viel diskutierten Bärenszene parallelisieren. So bleibt sich Kleist auch in der *Hermannsschlacht* in gewissem Sinne treu: Statt idealistischer Überwindung von Gewalt und Betrug, wie sie etwa in Goethes *Iphigenie* gestaltet erscheint, werden die Abgründe des Menschen ausgelotet. Es zeigt sich aber auch eine Versuchung der Moderne, denn die tendenziell nihilistische Skepsis gegenüber den idealistischen Idealen kann zu einer voluntaristischen Identifikation mit arbiträren Identifikationsobjekten führen (hier liegt aus heutiger Sicht der Zusammenhang mit Carl Schmitts Lehre vom „Ausnahmestand“).

Selbst eine postkoloniale Deutung der *Hermannsschlacht* erscheint möglich, denn auch im Zuge der Dekolonialisierung im 20. Jahrhundert führte die Wendung gegen die Kolonialherren zunächst zu einer problematischen

nationalistischen Opposition, welche die interkulturellen Konflikte zurückdrängte (zum Beispiel in Algerien im Blick auf die Berber); die interkulturelle Öffnung bleibt somit eine problematische Aufgabe der postkolonialen Situation.

Die Notwendigkeit der Gegengewalt gegen Unterdrückung mit all ihren Konsequenzen bleibt eine aporetische Konstellation, die in der *Hermannsschlacht* deutlich wird. In Brechts Lehrstück *Die Maßnahme* wird ganz im Sinne der Theorie des Partisanen und in problematischer Überspitzung die Gewalt als Notwendigkeit dargestellt und in Heiner Müllers *Mausier* erscheint „der Mensch <als> etwas, in das man hineinschießt, bevor wir wissen, was ein Mensch ist“. Es gibt aber auch ein profiliertes Gegenmodell zu dem problematischen Kult der Homogenisierung und der Gewalt, das sich auch literarisch auf höchstem Niveau artikulierte. Heinrich Heine, der deutsche Jude aus Düsseldorf, der „Ubier“ und Freund Napoleons, entwickelte eine deutsch-jüdische Poetik, die sich den nationalen Phantasmen entzog und mit den Mitteln des Spotts und der Ironie allen Homogenisierungstendenzen die Stirn bot. Ihn zeichnete der „Witz“ aus, den Kleists Hermann bei Aristan als die subversive Energie gegen die Homogenisierungsgewalt erkannte und von der er sich so getroffen fühlte, dass er nur mit blinder Gewalt reagieren konnte.

Kleists *Hermannsschlacht* kann – so sollte gezeigt werden – als das Ausagieren eines Phantasmas verstanden werden, dem Kleist sicherlich eine Zeit lang anhing, dessen Gefahren sein Stück aber unzweifelhaft in eindrucksvoller Weise verdeutlicht.

Literaturverzeichnis

- Hoffman, Michael** (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Paderborn.
- Kleist, Heinrich von** (2001): *Die Hermannsschlacht. Ein Drama. Studienausgabe*. Hrsg. v. Kai Bremer in Zusammenarbeit mit Valerie Hantzsche. Stuttgart. (Reclams Universal-Bibliothek 18834).
- Seeba, Hinrich C.** (2008): „Woher kommt der Hass? Zur Rechtfertigung der Gewalt von Kleist bis Himmler“. In: Martina Wagner-Egelhaaf (Hrsg.): *Her-*

manns Schlachten. Zur Literaturgeschichte eines nationalen Mythos. Bielefeld S. 323-340.

Zons, Raimar (2008): Deutsche Assassinen. Kleists Hermannsschlacht. In: Martina Wagner-Egelhaaf (Hrsg.): *Hermanns Schlachten. Zur Literaturgeschichte eines nationalen Mythos.* Bielefeld, S. 215-238.