

Das Denkmal als Fetisch : Rütli und Tell

Autor(en): **Hettling, Manfred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera**

Band (Jahr): **47 (1997)**

Heft 1

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-81174>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das Denkmal als Fetisch – Rütli und Tell

Manfred Hettling

I.

Das späte 19. Jahrhundert war eine Zeit der Sehnsucht. Trotz aller Erfolge in der Verringerung ökonomischer und sozialer Probleme, trotz des fulminanten Voranschreitens von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und medizinischer Versorgung war das Fin de siècle keine Zeit der Zufriedenheit. Eines der populärsten Bilder in den bürgerlichen Kreisen um die Jahrhundertwende symbolisiert diese Stimmung – Böcklins «Toteninsel». Zivilisationsmüdigkeit war schick. Harmonie schien zur unerfüllbaren Utopie geworden zu sein. Nicht mehr in der aktuellen geschichtlichen Gegenwart erhoffte man die Ruhe, die Harmonie, nur noch in der zeitlich und räumlich weit entfernten Lage eines exotischen antiken Strandes konnte Böcklin eine «Lebensinsel» darstellen. Die «Toteninsel» hingegen verbindet noch Vergangenheit und Gegenwart – als Reise in die Vergangenheit, als Besuch bei den Toten auf dem Friedhof.

Die Sehnsucht der Jahrhundertwende war ein Sehnen nach Harmonie, nach Aufheben von Gegensätzen und Spannungen. «Wir 'leben' so wenig!» klagte Böcklin¹. Denn durch das «Leben» erwartete man ebenso eine Aufhebung der auseinanderstrebenden Tendenzen, erhoffte man eine nicht mehr als selbstverständliche erfahrene Einheit der Lebenswelt.

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde der Begriff «Erlebnis» populär. Zuvor kaum gebraucht², bezeichnete er zusammen mit den verschiedenen zusammengesetzten Formen von «Leben-» das Bedürfnis nach Ganzheit und Unmittelbarkeit. Im «Erlebnis» schien noch möglich, was in der alltäglichen Welt kaum mehr gelingen mochte. Zweierlei vor allem konnte im «Erlebnis» noch integriert und verbunden werden, was ansonsten immer schwieriger zusammenzuführen war.

Einerseits konnte das «Erlebnis» die Differenz von Vergangenheit und Gegenwart überbrücken. Fast selbstverständlich ist es geworden, das 19. Jahrhundert als historistisches Jahrhundert zu beschreiben. In einer Zeit des Fortschrittsglaubens und der Veränderung habe man zugleich auch die Vergangenheit entdeckt, die Traditionen «erfunden», wie es Hobsbawm griffig formuliert hat. Die neue Zeit konstruierte sich die adäquate Vorgeschichte. Dieses Bild muss man jedoch ergänzen. Das 19. Jahrhundert war mindestens so sehr vom Bemühen geprägt, eine Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart zu beschwören. Seit dem ersten Drittel des Jahrhunderts ging die Selbstverständlichkeit verloren, mit welcher man frühere Zeiten als Bestandteil der

1 Z. Zelger: A. Böcklin, *Die Toteninsel. Selbsteroisierung und Abgesang der abendländischen Kultur*, Frankfurt 1991, 30.

2 Das Wörterbuch der Gebrüder Grimm verzeichnet – 1862 – nur zwei Belege unter dem Stichwort «Erlebnis»; J. u. W. Grimm Hg.: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 3, Leipzig 1862 / ND München 1984, 895.

eigenen Welt betrachtete. Die Tradition wurde zur Historie, die Geschichte zum grossen Thema des Jahrhunderts³. In dem Masse, wie eine Differenz von Vergangenheit und Gegenwart wahrgenommen wurde, wuchs die Angst, dass dieser Graben grösser werden könnte. Denn die Entdeckung der Vergangenheit, genauer gesagt: der Vergänglichkeit der Vergangenheit, liess auch die eigene Gegenwart in einem andern Licht erscheinen. Auch sie wurde damit potentiell vergänglich, auch die eigene Existenz erwies sich als wandelbar, als flüchtig. Fortschrittsglaube und Vergänglichkeitsangst bestanden im 19. Jahrhundert nebeneinander. Nicht so sehr die Erfindung der Tradition prägte die Jahrhundertwende, sondern das Bemühen, Vergangenheit als weiter andauernd zu beschwören, Vergangenheit zu «erleben». Das bannte die Angst vor der Erfahrung der Vergänglichkeit, dem Bewusstwerden der eigenen Endlichkeit.

Sucht man nach der psychischen Struktur dieses Zusammenhangs, findet man sie in Freuds Bemerkungen über den Fetischismus. Er beschreibt den Fetisch als Ersatz für den fehlenden Phallus der Mutter. Der Knabe sucht sich diesen Ausweg, um sich der Erkenntnis verweigern zu können, dass die Mutter anders ist. Denn das zerstört zunächst einmal seine Sicherheit von sich selber, lässt ihn in seiner eigenen Existenz fragwürdig werden, löst Kastrationsangst aus. Übertragen auf die Vergangenheitswahrnehmung heisst das: das Bewusstwerden der Vergänglichkeit der Vergangenheit führt hin zum Wissen um die Vergänglichkeit der Gegenwart. Wie der Fetisch ein Objekt ist, um diese Erkenntnis zu verhindern, so sind die konstruierten Vergangenheitszeichen des 19. Jahrhunderts ebenfalls Beispiele für diese Umlenkung des Interesses. Die Denkmäler, Feste, Festspiele, historischen Bauten sollen eine Vergangenheit vergegenwärtigen – um die Angst vor der Vergänglichkeit zu bannen. Das ist der Mechanismus, der sich – so Freud – «in der Schaffung dieses Ersatzes ein Denkmal gesetzt hat».

Vergangenheit und Gegenwart wurden verschmolzen, wurden als vereint wahrgenommen im «Erlebnis» der Vergangenheit. Hier, im Erleben der Geschichte wurde die Differenz überwunden, konnte die Angst der eigenen Endlichkeit gebannt werden. Deutlich wird dabei auch, wie sehr das eine Angst der säkularisierten Gesellschaft ist. Erst der Verlust der Transzendenz lässt die Vergänglichkeit zum Schrecken werden⁴.

Andrerseits wurde im «Erlebnis» eine Erfahrung individueller Ganzheit möglich, wie sie in der Lebenswelt der Industriegesellschaft nicht mehr direkt gegeben schien⁵. Das war das zentrale Thema der Kulturkritik um die Jahrhundertwende. Aber auch andere Stimmen, die die moderne Welt uneingeschränkt bejahten und entschieden verteidigten, wiesen darauf hin. Der «Unfasslichkeit des Ganzen», wie Karl Jaspers es nannte, konnte man nicht mehr entgehen. Das einzelne Individuum sei aufgelöst in Funktionen, jeder sei mehr und mehr umgeben von Dingen und Gegenständen, die weit jenseits seiner eigenen Anschauung und Erfahrung hergestellt und erzeugt würden. «Eine vielleicht so noch nie gewesene Lebensangst ist der unheimliche Begleiter des modernen Menschen.»⁶

3 W. Hager: *Geschichte in Bildern. Studien zur Historienmalerei des 19. Jh.*, Hildesheim 1989.

4 S. Freud: Fetischismus (1927), in: ders.: *Psychologie des Unbewussten*, Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt 1975, 379–388, 385 (Zitat). Freud selber legt die Übertragung dieser Denkfigur auf politische Vorgänge nahe, führt sie aber nicht weiter aus. «Eine ähnliche Panik wird vielleicht der Erwachsene später erleben, wenn der Schrei ausgegeben wird, Thron und Altar sind in Gefahr, und sie wird zu ähnlich unlogischen Konsequenzen führen» (384).

5 Bei allen Parallelen zwischen der Jahrhundertwende und der Gegenwart – wenn Kultursoziologen heute von der «Erlebnisgesellschaft» sprechen oder die Soziologie Lebensstile untersucht, fehlt ein Moment dessen, was um 1900 im Begriff des «Erlebnisses» gebündelt wurde: ein spezifischer Zweck, besondere politische oder nationale Bedeutung; vgl. G. Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt 1992.

6 K. Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit* (1929), Berlin 1979, 100, 55.

Der Denkmalkult des 19. Jahrhunderts war eine der möglichen Antworten auf dieses Problem. Er stellte das vergangene herausragende Individuum auf den Sockel. Das führte zum einen die Ganzheit der Person vor Augen, die in der eigenen Gegenwart nicht mehr als selbstverständlich gegeben schien. Und es ermöglichte andererseits einen sinnlichen Zugriff auf die Geschichte, ein emotionales Erleben des Vergangenen. Diese Kategorien sollen im Folgenden am Beispiel des Rütli und des Wilhelm-Tell-Denkmal in Altdorf veranschaulicht werden⁷.

II.

Untersucht man Symbolsysteme, muss man menschliches Handeln im Zusammenhang untersuchen, nicht nur einzelne Zeichen und Objekte wie Denkmäler, Fahnen, Bilder. Denkmal und Natur, Fest und Mythos gehören zusammen⁸. Diese Bestandteile konstituieren einen «*Erlebnisraum*»⁹. Bisher sind von der Forschung meist nur einzelne Bestandteile dieses Erlebnisraumes untersucht worden. Demgegenüber möchte ich betonen, dass Denkmal und Fest, Aufstellungsort und mythischer Ursprung, auf den sich die Erinnerung bezieht, immer als Einheit zu verstehen sind¹⁰. Eines der klarsten Beispiele dafür ist die Walhalla in Bayern. Von Ludwig I. initiiert, von Klenze entworfen, war sie von Anfang gedacht als Monument in der Landschaft, das eine spezifische Art der Annäherung ermöglichte. Der Gang zum Monument war gedacht als untrennbarer Bestandteil des Erlebnisses des Denkmals selber. Wer sich der Walhalla näherte, trat eine Reise in die Vergangenheit der Nation an, vollzog eine symbolische Rückkehr zu ihren Ursprüngen und einen Aufbruch in eine neue Zukunft zugleich. Erlebnis und Erkenntnis sollten gleichermassen konstitutive Elemente des Besuches sein. Denkmallandschaft und Bildungsreise gehörten zusammen und wurden zugleich im komplexen architektonischen Programm der Walhalla dargeboten¹¹.

Betrachtet man die einzelnen Denkmäler, Feste und Mythen des 19. Jahrhunderts, findet man in vielen Fällen diese Verbindungen und Verknüpfungen. Der Besuch des

7 K. Iten: «*Aber den rechten Wilhelm haben wir ...*». *Die Geschichte des Altdorfer Telldenkmals*, Altdorf 1995, präsentiert bildreich die Vor- und Entstehungsgeschichte des Telldenkmals in Altdorf. Hier wird dagegen versucht, Kategorien für die historische Analyse von Denkmälern des 19. Jh. vorzustellen. Nicht eingehen werde ich dabei auf föderale und politische Friktionen in der Entstehung und Rezeption der Schweizer Denkmäler, vgl. dazu G. Kreis: «Der Teil und das Ganze. Zum partikularen Charakter schweizerischer Nationaldenkmäler», in: *Unsere Kunstdenkmäler* 1984, Heft 1, 10–22; ders.: «Denkmäler u. Denkmalnutzung in unserer Zeit», in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 3.1987, 411–426.

8 Mythos bzw. Mysterium werden hier verstanden im Sinne Burckhardts als «dramatisierte heilige Geschichte oder Legende»; J. Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), Leipzig 1930, 230; vgl. auch ders.: *Über das Studium der Geschichte*, hg. v. P. Ganz, München 1982, 85–88. Burckhardt betont, wie sehr der Mythos die Grundlage möglicher Wahrnehmungen und Entscheidungen sei, Denkmuster ermögliche als auch begrenze, dass auch das 19. Jh. «in dem Streben nach Freiheit die erschreckende innere Unfreiheit wahrzunehmen und einzugestehen» habe (88), die durch mythische Vorstellungen bewirkt werde.

9 Viele Denkmäler wurden bewusst ausserhalb der Städte in einer – historisch oder ästhetisch – besonders herausgehobenen Landschaft errichtet. Bekannteste Beispiele in Deutschland sind die Walhalla und der Kyffhäuser.

10 Die Verbindung von Fest u. Denkmal betont auch W. Hardtwig: «Nationsbildung u. politische Mentalität. Denkmal u. Fest im Kaiserreich», in: ders.: *Geschichtskultur u. Wissenschaft*, München 1990, 264–301; ders.: «Soziale Räume u. politische Herrschaft. Leistungsverwaltung. Stadterweiterung u. Architektur in München 1870 bis 1914», in: ders. u. K. Tenfelde Hg.: *Soziale Räume in der Urbanisierung*, München 1990, 59–153.

11 J. Traeger: *Der Weg nach Walhalla. Denkmallandschaft u. Bildungsreise im 19. Jh.*, Regensburg 1987.

Denkmals, die Teilnahme am Fest ermöglichte dem Besucher – wie im Theater – ein «‘dargestelltes’, mit anderen Worten ‘wiederhergestelltes’ Erlebnis»¹². Im Fest wurde jene Vergangenheit symbolisch wiederholt, in die hinein der Mythos projiziert wurde. Die Verkleidung der braven lippischen Bürger als Germanen bei der Feier am Hermannsdenkmal 1909; die Kostümierung der vornehmsten Basler Honoratioren in antiken Gewändern anlässlich der «Vereinigungsfeier» 1892, als man des Zusammenschlusses von Gross- und Kleinbasel im Jahre 1392 gedachte; der Auftritt des industriellen Grossmagnaten Krupp in einer bombastischen Ritterrüstung auf einem Betriebsfest – diese Beispiele würde man wie selbstverständlich als symbolische Praktiken beschreiben, wenn sie nicht von wohlstuierten Bürgern des 19. Jahrhunderts, sondern von Tobriandern, Polynesiern oder Hopiindianern aufgeführt worden wären¹³.

Der Erlebnisbegriff verbindet seit Dilthey im wesentlichen drei Aspekte miteinander. Einmal ist es immer ein Selbsterlebtes, es setzt die direkte und aktive Teilnahme des einzelnen Individuums am Geschehen voraus. Wirklichkeit wird unmittelbar erfasst – «Erlebnis» ist mehr als «Erkenntnis», ist mehr als nur rationales Wissen, nur abstraktes Verstehen. Zweitens ist im augenblicklichen Erlebnis das Leben als Ganzes repräsentiert. Zugespitzt wurde dieses Moment dann von Simmel, der das Erlebnis mit dem Abenteuer verglich¹⁴. Drittens konstituiert sich das Erlebnis in der Erinnerung, indem es für den Betreffenden eine bleibende Bedeutung erzeugt. Das Erlebte konstituiert geradezu das Erinnerbare, setzt die Möglichkeit für Erinnerung. Das Erlebnis geht jedoch nicht in dem auf, was sich an andere mitteilen lässt. Erlebnis unterscheidet sich sowohl von Erkenntnis wie von Erinnerung¹⁵.

Der «Erlebnisraum», wie er idealtypisch gebildet wird durch die Verbindung von Denkmal und Fest, Natur und Mythos, bot den Zeitgenossen die Möglichkeit, mythisch überhöhte und gedeutete Vergangenheit selber zu erfahren. Sei es nun die Völkerschlacht, sei es die Niederlage der römischen Legionen von Kaiser Augustus im Teutoburger Wald, sei es eine mittelalterliche Schlacht der Eidgenossenschaft in der Nähe von Basel¹⁶ – Ereignisse werden nachgespielt, um ein besonderes Erlebnis zu er-

12 V. Turner: *Vom Ritual zum Theater*, Frankfurt 1989, 25.

13 C. Tacke: *Denkmal im sozialen Raum*, Göttingen 1995, 207ff.; P. Sarasin: *Stadt der Bürger. Struktureller Wandel u. bürgerliche Lebenswelt – Basel 1870–1900*, Basel 1990, 308ff.; K. Tenfelde: *Bilder von Krupp*, München 1994.

14 G. Simmel: Das Abenteuer, in: ders.: *Philosophische Kultur*, Potsdam 1923³, 13–30; das «Erlebnis» als Modus der Aneignung von Vergangenheit entwickelt Simmel in ders.: «Die historische Formung», in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 7.1917/18, 113–152, das Einzelfaktum werde zur «Geschichte» «erst in der Form des Lebens, oder: daraufhin angesehen, dass es Erlebnis ist» (115). Die Attraktivität des Begriffes und der damit verbundenen ganzheitlichen Vorstellungen zeigt sich im parallelen Gebrauch bei so unterschiedlichen Gestalten wie Max Weber und Ernst Jünger. Weber offerierte in «Wissenschaft als Beruf» den Münchner Studenten das «Erlebnis der Wissenschaft ... Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann», M. Weber: «Wissenschaft als Beruf», in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988⁷, 582–613, hier 589. Fast analog beschreibt Jünger den Weltkrieg und die Erfahrung des Krieges als Erlebnis, als Voraussetzung für Erkenntnis; E. Jünger: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin 1922.

15 H.-G. Gadamer: *Wahrheit u. Methode*, Tübingen 1975⁴, 56–77, hier 61ff. «Wie die Erlebnisferne und der Erlebnishunger, die aus dem Leiden an der komplizierten Apparatur der durch die industrielle Revolution umgestalteten Zivilisation herrühren, das Wort ‘Erlebnis’ im allgemeinen Sprachgebrauch aufsteigen lassen, so weist der neue Abstand, den das historische Bewusstsein zur Überlieferung einnimmt, den Begriff des Erlebnisses in seine erkenntnistheoretische Funktion ein» (61).

16 S.-L. Hoffmann: «Mythos u. Geschichte. Leipziger Gedenkfeiern der Völkerschlacht im 19. u. frühen 20. Jh.», in: E. François u.a. Hg.: *Nation u. Emotion*, Göttingen 1995, 111–132; C. Tacke: «Die 1900-Jahrfeier der Schlacht im Teutoburger Wald 1909. Von der ‘klassenlosen Bürgerge-

möglichen, um Emotionen zu erzeugen¹⁷. Das Erlebnis verstärkt die Erinnerung, vermittelt symbolische Verhaltensmuster.

Der «Erlebnisraum» setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen, dem Erlebnis und dem Raum. Nur die Verbindung von beiden konstituiert ihn. Das *Erlebnis* einerseits lässt sich aufgliedern und beschreiben, indem man analytisch folgende Bestandteile trennt. Erstens das Ritual, die symbolische Praxis, die dramatische Inszenierung. Hier erlebt der einzelne Teilnehmer gewissermassen ein Initiationsritual, durch welches er in eine politische Gemeinschaft eingeführt oder durch welches er in eine politische Herrschaftsordnung integriert wird. Zweitens erzeugt das Erlebnis Emotion, verbindet Politik und Emotion miteinander. Drittens stiftet und erhält das Erlebnis Tradition, ist es Voraussetzung für Erinnerung. Diese Eigenschaften, dieser Erlebnischarakter ist jedoch an einen bestimmten Ort, an einen *Raum* gebunden. Das Erlebnis der Vergangenheit ist nicht beliebig reproduzierbar, es benötigt auch die Aura eines herausgehobenen Ortes, es sucht – oder erschafft sich – die Aura der Authentizität. Diese Gedächtnisorte sind nicht nur Überreste der Vergangenheit, sie sind die «Bräuche einer Gesellschaft ohne Bräuche», wie es Nora für Frankreich beschrieben hat¹⁸. Gerade Denkmäler sind Versuche, diese Authentizität des Ortes erst zu erzeugen, durch das Denkmal herzustellen. Das gilt sowohl für Kriegerdenkmäler, die in den meisten Fällen weder an der Stelle der Kämpfe errichtet wurden noch Grabdenkmäler sind. Dasselbe gilt für viele Nationaldenkmäler und Personenstandbilder des 19. Jahrhunderts. Das Denkmal schafft erst den Raum, in welchem das Erlebnis stattfinden kann. Raum meint daher sowohl den geographischen Ort als auch die historische Aura, die an den konkreten Platz gebunden ist.

Der «Erlebnisraum» ist damit auch mehr als der von Bourdieu definierte «soziale Raum». Er beschreibt ihn als Geflecht von sozialen Beziehungen, das Konstruktionsprinzip dieser Beziehungen sind die verschiedenen Sorten von Macht und Kapital. Bourdieu beschreibt Symbolsysteme im Kern als Abbildungen von sozialen Beziehungen. Trotz seiner Bekundung, materialistische Reduktionen aufbrechen zu wollen, bleibt sein Modell statisch, kann er keine Dynamik zwischen der symbolischen und der sozialen Dimension beschreiben. Bei ihm «determiniert» die Verteilungsstruktur des Kapitals die Struktur des sozialen Feldes, die objektiven Kräfteverhältnisse «reproduzieren» sich in den symbolischen. Dadurch gerät ihm die symbolische Welt zu einer blossen «Repräsentation» der sozialen, kann er symbolisches Handeln nur als «Strategie» verstehen, mit welcher Akteure ihre soziale Position sichern oder verbessern wollen. Sowohl das Wechselspiel von symbolischen und sozialen Beziehungen, wie Mary Douglas es beschreibt, als auch eine individuelle Kategorie wie die des Erlebnisses können mit seinem theoretischen Ansatz nicht adäquat erfasst werden¹⁹.

sellschaft' zur 'klassenlosen Volksgemeinschaft'?), in: M. Hettling u. P. Nolte Hg.: *Bürgerliche Feste*, Göttingen 1993, 192–230; P. Sarasin: «Ihr Tod war unser Leben». Die St. Jakobsfeiern im 19. u. frühen 20. Jh., in: W. Geiser Hg.: *Ereignis – Mythos – Deutung, 1444–1994 St. Jakob an der Birs*, Basel 1994, 83–125.

17 Das ist vergleichbar mit Turners «wiederhergestellten Erlebnissen», Turner: *Ritual*, 25.

18 P. Nora: *Zwischen Geschichte u. Gedächtnis*, Berlin 1990, 17; ders. Hg.: *Les lieux de mémoire*, 6 Bde., Paris 1984ff.

19 P. Bourdieu: *Sozialer Raum u. «Klassen»*, Frankfurt 1991², 27, 22f., 16. Deshalb auch bleiben symbolische Verhaltensweisen weitgehend ausgespart, wenn man mit Bourdieus Begriff des sozialen Raumes arbeitet. Das Denkmal, das Symbol also – was nicht gleichzusetzen ist mit einem Symbolsystem – bleibt ausgespart. Das ist das Defizit von Tacke, *Denkmal*; ebenso bleiben Elemente dessen, was hier als Erlebnisraum gefasst wird, unberücksichtigt bei A. Dörner: *Politischer Mythos u. symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos*, Opladen 1995.

III.

Wie in kaum einem anderen europäischen Land finden sich die Bestandteile eines *nationalen* Erlebnisraumes in der Schweiz um das Rütli konzentriert. Hier soll 1291 im Zusammenschluss der drei Kantone Uri, Schwyz und Nidwalden der erste Bund der Eidgenossenschaft geschlossen worden sein. Am gegenüberliegenden Ufer des Sees wird der historische Ort der Tellsage lokalisiert. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert wurden Rütli und Tell dann immer mehr ineinander verschmolzen, wurden sie von Besuchern und auch von den Veranstaltern von Festen als integrale Elemente eines einheitlichen Raumes gesehen und erlebt. Rütli und Telldenkmäl, die Tellskapelle sowie die «hohle Gasse» und «Zwinguri» bilden einen – im wahrsten Sinne des Wortes – erfahrbaren patriotischen Raum, einen historischen sakralen Ort. Zusätzlich zu den skizzierten Bestandteilen tritt hier noch die Natur hinzu: das Rütli als Wiese, der See, die Berge – Geschichte und Natur werden hier zu einem einheitlichen Mythos verbunden²⁰.

1859 wurden von der «Schweizerischen Gemeinnützigen Gesellschaft» fast 100 000 Franken gesammelt, die Wiese gekauft – man wollte die Errichtung eines modernen Gasthofes verhindern – und anschliesslich als Stiftung dem Staat übergeben. Ein Jahr später, 1860, wurde ein obeliskähnlicher Stein im See in der Nähe des Rütli zu einem Schillerdenkmäl («Dem Sänger Tells ...» lautete die Inschrift) umgewandelt²¹.

Aus diesem Anlass verfasste Gottfried Keller einen Artikel, in welchem er einen idealtypischen Entwurf nationalpatriotischer Festkultur entwarf. Anlässlich der Schillerfeier beschreibt Keller jene Elemente, die nötig sind, um das «Bedürfnis nach Schauhandlung» des Volks zu stillen. Er beschreibt zuerst das vergangene Fest, welches selbst «wieder ein kleines Drama» gewesen sei. Das Verlangen nach einem Fest, nach emotionaler Selbstvergewisserung entstehe immer dann, wenn ein «öffentlicher Zustand» gelungen sei. Dann bedürfe man der Spiele, die «das Gewordene, von der Schwere der Not und Sorge befreit, noch einmal werden lassen». Keller geht auf die einzelnen Festarten ein, Festspiele, Festzuge, Sangerfeste, Freiturnen – nur im Zusammenspiel aller Elemente sei «das ganze Leben beisammen»²². Kellers Anliegen ist es, genau diese emotionale Komponente zu erfassen, die im historischen Fest entsteht und emotionales Erlebnis und patriotisches Denken verbindet zu einem nationalen Empfinden. Denn dann könnten Momente entstehen, bei denen Sinneseindrücke in Verbindung mit dem Wort «eine Macht über das Gemüt übten, die alle Blasiertheit überwinden und die verlorene Naivität zurückführen würde, welche für das notwendige Pathos und zu der Mühe des Lernens und Übens unentbehrlich wäre, denn ohne innere und äussere Achtung gedeiht nichts Klassisches»²³. Vor der Popularisierung des Begriffs «Erlebnis» beschreibt Keller hier – mit Hilfe von Begriffen wie Leben, Gemüt, Naivi-

20 G. Kreis: «Der 'homo alpinus helveticus'. Zum schweizerischen Rassendiskurs der 30er Jahre», in: G. P. Marchal u. A. Mattioli Hg.: *Erfundene Schweiz*, Zürich 1992, 175–190; G. P. Marchal: «Das 'Schweizeralpenland': eine imagologische Bastelei», in: dass., 37–49.

21 Zu den Schweizer Festspielen des späten 19. Jh. vgl. M. Stern: «Das historische Festspiel – Integration um den Preis scheinhafter Identität», in: F. de Capitani u. G. Germann Hg.: *Auf dem Weg zu einer schweizerischen Identität*, Freiburg 1987, 309–335; B. Engler u. G. Kreis Hg.: *Das Festspiel*, Willisau 1988.

22 G. Keller: «Am Mythenstein», in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Bern 1948, 121–157, hier 141f., 153.

23 Ebd. 155. Vgl. zu Keller auch Stern: «Festspiel», 317f.; I. Weber-Kellermann: «Volkstheater u. Nationalfestspiel bei Gottfried Keller», in: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 3.1957, 145–168; U. Schweizer: *Feier des Festes. Das Fest in der Dichtung Gottfried Kellers*, Diss. Zürich 1973; G. Kaiser: *Gottfried Keller*, Frankfurt 1981, 231–249; P. Utz: *Die ausgehöhlte Gasse. Stationen der Wirkungsgeschichte von Schillers «Wilhelm Tell»*, Königstein 1984, 95–118.

tät – Festkultur als Erlebnisraum. Das Zurückholen der verlorenen Naivität bindet die Gegenwart an die vergangenen und verlorenen emotionalen Qualitäten der vergangenen Zeit. Das kann nur Erfolg haben, wenn es gelingt, alle Wahrnehmungsdimensionen (akustische, optische, die körperliche Tätigkeit, das rationale Verstehen) miteinander zu verbinden – nur dann ist das Erlebnis als emphatische Situation möglich.

In der Schweiz wurde zwar nicht das Kellersche ideale Nationalfest in die Praxis umgesetzt. Doch innerhalb weniger Jahrzehnte wurde das Rütli und seine Umgebung zum eidgenössischen Erlebnisraum par excellence gestaltet. Der mythische Ort (die Wiese als historischer Ursprung zusammen mit der Natur, dem See und den Bergen) verband sich mit Denkmälern (dem Mythenstein für Schiller, dem Telldenkmal in Altdorf), Feste versammelten grosse Besuchermassen. Zuerst waren es die Schillerfeiern, dann Tellfeiern und Tellspiele, 1891 als Grossveranstaltung die 600-Jahr-Feier der schweizerischen Eidgenossenschaft, schliesslich die Etablierung des schweizerischen Nationalfeiertags (des 1. August), welcher seit den späten 1890er Jahren immer auch auf dem Rütli begangen wurde²⁴.

Nationale Werte, Vorstellungen und Überzeugungen sind immer an Emotionen gebunden. Sie bedürfen der individuellen Aneignung, sie müssen erlebbar gemacht werden. Ohne Emotion keine Nation. Für die Schweiz stellt sich dabei das besondere Problem, dass die bei fast allen anderen europäischen Nationen vorherrschende Kopplung von militärischem Tod im Krieg und emotionalen Bindungen an die Nation²⁵ in der Moderne der historischen Grundlage ermangelt. Seit bald zweihundert Jahren ist die Schweiz ein Land (fast) ohne Krieg. Dennoch wurde der politische Totenkult gepflegt, indem man einerseits auf die heroischen Schlachten und Figuren des späten Mittelalters zurückgriff, andererseits den während der Dienstzeit gestorbenen Militärdienstpflichtigen Denkmäler errichtete. Die Funktion dieser auf den ersten Blick sinnlosen Denkmäler kann man so beschreiben: sie machen die Nation erlebbar²⁶.

Die Schweiz dürfte aber eines der seltenen Länder in Europa²⁷ sein, in welchem auch heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, emotionale Bindungen an die Nation mehr durch historische Tradition als durch moderne Kriegstote des 20. Jahrhunderts geknüpft werden. Eine der Voraussetzungen hierfür ist, dass nach wie vor in einer beeindruckenden Kontinuität die im 19. Jahrhundert geschaffenen historischen Erlebnisräume bestehen. Wie heisst es im aktuellen historischen Führer zum Rütli – «Rütlifahrt ist immer auch Wallfahrt»²⁸. Die Nationen schufen sich seit dem 19. Jahrhundert ihre eigenen Erlebnisräume, um diese Wallfahrt zu ermöglichen. In der Schweiz besteht dieser Raum bis heute.

24 Grundlegend G. Kreis: *Helvetia. Die Geschichte einer nationalen Repräsentationsfigur*, Zürich 1991; ders.: *Der Mythos von 1291. Zur Entstehung des Schweizer Nationalfeiertags*, Basel 1991; J. Wiget: *Rütli*, Zürich 1986; C. Santschi: *Schweizer Nationalfeste im Spiegel der Geschichte*, Zürich 1991; Iten: *Telldenkmal*; C. Merki: *Und wieder lodern die Höhenfeuer. Die schweizerische Bundesfeier als Hochzeit der nationalen Ideologie*, Zürich 1995.

25 M. Jeismann: *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff u. Selbstverständnis in Deutschland u. Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992.

26 Zu den Denkmälern vgl. G. Kreis: «Gefallenendenkmäler in kriegsverschontem Land. Zum politischen Totenkult der Schweiz», in: R. Koselleck u. M. Jeismann Hg.: *Der politische Totenkult*, München 1994, 129–143.

27 Vielleicht könnte man für Schweden noch eine ähnliche Konstellation feststellen.

28 Wiget: *Rütli*, 8.

Als 1895 das Telldenkmal von Richard Kissling²⁹ in Altdorf eingeweiht wurde, bekam der nationale Erlebnisraum auch ein personales Identifikationsobjekt. Am Ende des Jahrhunderts wurde die historische Heldenfigur möglichst anschaulich vergegenwärtigt. Im 18. Jahrhundert hatte die Urner Regierung noch die von Raynal angefragene Stiftung eines Telldenkmals abgelehnt mit folgender Begründung. So lange der Eidgenosse noch so dächte wie bisher, dass er bei der Vorbeifahrt am Rütli «die Ahnen segnet, Gott danket, der Freiheit sich freut und sich frei fühlt – so brauche es kein steinernes Denkmal». Sollten aber die «Söhne und Enkel diese Empfindungen einst verlieren» – dann würde ein Denkmal auch nichts nützen³⁰. Vielleicht dachte die Kantonsregierung hierbei explizit an die Tradition der «Schweizerreise», das Bereisen, Erfahren und Erleben der herausragenden Orte der eigenen Geschichte und der eigenen Nation. Denkmal und Reise vermittelten das patriotische Erlebnis³¹.

Seit dem frühen 19. Jahrhundert kann man verfolgen, wie es vielfältige Bemühungen gab, doch ein Denkmal zu errichten. Sowohl private Interessenten als auch vor allem der Urner Landammann Muheim forcierten die Errichtung eines Telldenkmals. Nach einem Wettbewerb 1892 bekam Kissling den Auftrag, 1895 wurde es errichtet³². Während im 18. Jahrhundert – zumindest von der Urner Regierung – die gewünschten Eigenschaften in der Bevölkerung noch als selbstverständlich vorausgesetzt wurden, wird der Appell an diese Qualitäten nun zum eigentlichen Zweck des Denkmals. Deshalb auch wurde es in Bronze errichtet, um «realitätsähnlicher», um volksnäher zu sein. Ein Marmorstandbild hätte den mythischen Eindruck verstärkt, hätte auch zu sehr an klassische Vorbilder erinnert. Damit hätte die Gefahr bestanden, dass das Denkmal primär ein Objekt der Gebildeten geblieben wäre³³.

In den zeitgenössischen Reden wird diese Funktion deutlich ausgesprochen. Muheim betont im Mai 1895 auf einer Versammlung der Landsgemeinde die Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart. Die Initiatoren freuten sich, «dass dieses Denkmal die Verehrung und den Glauben an den Tell in den Herzen des Schweizervolkes von Neuem mächtig belebt und befestigt». Die Verbindung von Vätern und Nachkommen wird im Denkmal selber versinnbildlicht – Vater und Sohn vereint stehen auf dem Sockel. Genauso sollen die jetzigen Generationen zum Denkmal gehen – zu Tell als mythischem Vater der Eidgenossen – und die Botschaft der Vergangenheit empfangen und tradieren. «Ihr Väter, gehet auch mit Euern Kindern hin zum Tell und erzählt ihnen von seinen Taten». Denn, die Eigenschaften, für die Tell steht, seien heute nicht mehr selbstverständlich. «Leget Eurer Jugend endlich auch ans Herz, wie die Teltugenden heute noch, wie ehemals und immerfort ... wert gehütet zu werden» seien³⁴.

In einem zeitgenössischen Gedicht, abgedruckt in einem Zeitungsartikel, hiess es über Tell: «Der stand für Freiheit einst und Gut und Recht! ... Der sei ein Vorbild euch für alle Zeit!» Dieses Motiv wiederholt sich beständig in den Reden. Tell als «Vorbild»,

29 Zu Kissling und seinen Werken vgl. den Katalog: *Richard Kissling 1848–1919*, Uri 1988 (Ausstellung des Danioth-Rings); U. Windisch u. F. Cornu: *Tell im Alltag*, Zürich 1988.

30 R. Labhardt: *Wilhelm Tell als Patriot und Revolutionär 1700–1800*, Basel 1947, 72.

31 Zu dieser Tradition vgl. die Hinweise bei G. Kreis: «Die besseren Patrioten. Nationale Idee u. regionale Identität in der französischen Schweiz vor 1914», in: Capitani u. Germann Hg., 55–76; U. ImHof: *Mythos Schweiz*, Zürich 1991, 105, 108; der Zusammenhang von Denkmal u. Reise wird auch bei der Walhalla deutlich; Traeger: *Walhalla*.

32 Kissling 1848–1919; Iten: *Altdorfer Telldenkmal*.

33 Ebd. 199. Die Urner Kommission, die den Kisslingschen Entwurf begutachtete, forderte dann auch die genaue Einhaltung der «nationalen Tracht» und bemängelte, dass Tells Sohn die «Form eines jungen Griechen des Altertums» habe (215f.).

34 Ebd. 232f.

der die «Eigenschaften» des aufrechten Mannes und Bürgers verkörpere. Durch die Feier und das Denkmal würden sie denn auch bestärkt im gegenwärtigen Betrachter. Im Festspiel, das bei der Einweihung aufgeführt wurde, steht diese emotionale Haltung des Betrachters im Mittelpunkt³⁵. «Sage» und «Geschichte» führen ein Streitgespräch. Es handelt davon, ob Tell eine reale historische Figur sei, oder statt dessen eine Erfindung, ein «Trug», ein «Taumel», ein «Irrlicht», wie die «Geschichte» beständig wiederholt. Die «Sage» betont statt dessen die Begeisterung des Volks – «Sieh, freudestolz erglüht manch Angesicht. – Solch helle Züge prägt die Lüge nicht!».

Im Text des Festspiels plädiert die «Geschichte» für die Rationalität und kritisiert die gefühlsmässige Erregung. «Vom Tageswerk zu eitlen Taumel schreiten, mit wichtigem Tun ein tosend Fest bereiten, woran die Kraft erkrankt im Sinnentzug» – das sei ihre Sache nicht. Deshalb will sie die Enthüllung des Denkmals verhindern. Die «Sage» beschwört dagegen gerade den Erlebnischarakter des Festes, wie in der Begeisterung des Augenblicks die gewünschten Eigenschaften neu entstehen. «Dem Volke lass des Sorgenjochs Vergessen, im Feierkleide strömt es froh herbei, es will die Kraft an alten Helden messen, und sie beschauend wirds aufs neue frei!» Und schliesslich: «Was lang sein Volk geglaubt, das ist ihm war, ein Steuer ists ihm in der Sturm Gefahr.» Die «Sage» betont die Kontinuität zur Vergangenheit, zu früheren Zeiten. Zur Schlichtung des Streits wird der Geist Schillers aufgerufen. Dieser präsentiert sich dann gewissermassen nur als Chronist des Volkes, denn jenes habe die Taten vollbracht – «und einem dichtet an die Wunder, die es vollbracht».

Die «Geschichte» wird sodann von ihren eigenen Zeugen blossgestellt – die herbeigerufenen Winkelried und der Krieger aus der Schlacht bei St. Jakob bekennen sich zu Tell als Vorbild (der Kämpfer bei St. Jakob bekundet, er «dacht an den Tell und starb»). Die Geschichte gibt sich geschlagen, akzeptiert Tell als real. «Auf einem Blatt, worauf ich nie gesucht: In Volkeseesele fand ich dich gebucht.» Das war die Botschaft der Feier. Und wer es noch nicht verstanden hatte, dem teilten es die anwesenden Honoratioren mit. Man sei gekommen, «um die alte Zeit zu suchen, zu sehen und zu feiern, und wir sahen sie, geistig und wirklich». «Tell! Du bist kein Wahngelbde!» Oder, explizit auf das Festerlebnis rekurrierend: «Möge der Anblick dieses Meisterwerks die kommenden Generationen entflammen und mit denselben Gefühlen der Vaterlands- und Freiheitsliebe inspirieren, die uns in diesen Festtagen beseelen». Das sei die richtige Antwort an jene, die sich weigerten, «einer Volksüberlieferung sich zu beugen»³⁶. Das Erlebnis des Festes sollte jene Gefühle erzeugen, die der einzelne in der Gegenwart nicht mehr direkt erfahren konnte. Und Tell verkörperte ein Vorbild, das zur Identifikation als Mann, Familienvater und Bürger des Gemeinwesens zugleich dienen konnte.

Tell ist eine ideale Verkörperung des einzelnen Bürgers. Im Prinzip kann jeder – eigentlich *soll* jeder so sein wie er. Zumindest soll sich jeder darum bemühen, die präsentierten Eigenschaften und Tugenden, die «Grundsätze», wie es in den Reden immer wieder heisst, in sich selber auszubilden. Betrachter und dargestellte Figur werden als prinzipiell gleich verstanden, das Denkmal ist die Aufforderung, sich der verkörperten Person anzuverwandeln. Im Gegensatz dazu fordern dynastische Denkmäler auf, einen «Führer» zu ehren und ihm zu folgen. Die Suggestion des Denkmals liegt darin, der dargestellten Person zu gehorchen, zu folgen, ihre besondere Position und Andersartigkeit anzuerkennen.

35 Die Zitate aus dem Festspiel nach dem Abdruck des Textes ebd. 279–287.

36 *Das Wilhelm Tell-Denkmal*, Altdorf 1896, 59, 61 (Nationalrat Holdener), 63 (Ständerat von Schaller).

In einer Hymne auf die Errichtung des Begasschen Denkmals in Berlin hiess es über den deutschen Wilhelm I. (sein Enkel Wilhelm II. versuchte, ihn zum «Grossen» zu stilisieren): «Von dem Tapfern, von dem Edlen, Der uns führt mit starker Hand, – ... Ihm soll dienen, ihn soll schützen echter deutscher Heldenmut!»³⁷ In Deutschland wird in diesem Beispiel der Bürger durch das Denkmal in eine passive Rolle genötigt. Er soll den auf dem Denkmal abgebildeten als «Führer» anerkennen. Das Denkmal erzeugt eine hierarchische Konstellation. Im Kontrast dazu bietet das Telldenkmal in der Schweiz die andere Möglichkeit der Verbindung von Betrachter und Dargestelltem. Indem vor allem auf die Eigenschaften Tells Bezug genommen wurde, indem Tell als Teil des Volkes selber inszeniert wurde, präsentierte man ihn als potentiell Gleichen. Auch wenn nicht jeder seine Taten leisten konnte, seine Tugenden sollten übernommen werden. Das ermöglichte dem Bürger eine Identifikation mit der vergangenen Person. Erlebnis und Identifikation sicherten die Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart.

IV.

Das Telldenkmal in Altdorf ist, wie gesagt, ein spätes Beispiel des Personenstandbilds. Seit dem späten 19. Jahrhundert suchte man auch nach künstlerischen Alternativen für die Darstellung historischer Sujets. Zum Teil ging man zu Monumentalanlagen über, favorisierte Architekturdenkmäler. Die Identifikation mit einer historischen Figur wurde schwerer. Das galt sowohl für die Denkmäler kultureller Heroen³⁸ als auch für politische Gestalten. Eine gemeinsame Grundlage an bürgerlichen Wertorientierungen und Verhaltensmustern wie an gemeinsamen ästhetischen Normen gab es nicht mehr. Das Denkmal konnte keine allgemein akzeptable Form der Identifikation mehr anbieten. Denkmäler können seitdem Sinn nicht mehr stiften, sondern bestenfalls Fragen stellen. Vielleicht liegt heutzutage darin das «Erlebnis» des Denkmals – die Verweigerung der Identifikation bewirkt Verunsicherung. Dem Betrachter wird eine Frage aufgenötigt, die er bisweilen als Zumutung empfindet. Das spiegelt sich in der Auseinandersetzung wider, die im Sommer 1995 in der Presse in Uri ausgetragen wurde. Anlässlich des 100. Geburtstages des Altdorfer Telldenkmals wurden in der Stadt 18 zeitgenössische Exponate ausgestellt, die einen Dialog mit dem «alten» Denkmal führen sollten³⁹. Die moderne Kunst verweigerte sich der Identifikation. Was bleibt, ist das «Erlebnis» der Denkmäler. Ein Erlebnis jedoch, das keinen Sinn mehr erzeugt, indem es Vergangenheit und Gegenwart verbindet. Die Bedeutung muss der einzelne selbst erzeugen. Wilhelm Tell vermittelt keine Ratschläge mehr für die moderne Gesellschaft. Das Denkmal und der Betrachter stehen in verschiedenen historischen Zeiten.

³⁷ Zitate aus Iten: *Telldenkmal*, 247f.

³⁸ R. Selbmann: *Dichterdenkmäler in Deutschland*, Stuttgart 1988, 150ff.

³⁹ *Memento. Zeitgenössische Kunst zum Thema Denkmal in Altdorf*, Altdorf 1995.