POSTCOLONIAL PERSPECTIVES ON EASTERN EUROPE

Herausgegeben von Alfred Gall, Mirja Lecke und Dirk Uffelmann

Wolfgang Stephan Kissel (Hrsg.)

Der Osten des Ostens

Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen

PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

POSTCOLONIAL PERSPECTIVES ON EASTERN EUROPE

Herausgegeben von Alfred Gall, Mirja Lecke
und Dirk Uffelmann

Advisory Board:
Clare Cavanagh (Evanston, Ill.), Alexander Etkind (Cambridge),
Marina Mogilner (Kazan'), Nikola Petković (Rijeka),
Mykola Ryabchuk (Kiew), Izabela Surynt (Wrocław)

Band 1

PETER LANG
Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Wolfgang Stephan Kissel (Hrsg.)

Der Osten des Ostens

Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen

Unter Mitarbeit von Yvonne Pörzgen

PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung:
© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

ISSN 2192-3469
ISBN 978-3-631-61872-1 (Print)
ISBN 978-3-653-02280-3 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-02280-3

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2012
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 7

Einführung: 9

WOLFGANG STEPHAN KISSEL (Bremen)
Der Osten des Ostens.
Zur Vielfalt slavischer Orientalismen

I. Russische Orientalismen: Kaukasus – Ägypten – Mittelasien – Eurasien

THOMAS GROB (Basel) 45
Eroberung und Repräsentation.
‚Orientalismus' in der russischen Romantik

DAGMAR BURKHART (Hamburg) 71
Der Orient-Diskurs in Lev Tolstojs Kaukasus-Erzählung *Chadži-Murat*

WOLFGANG STEPHAN KISSEL (Bremen) 95
„Ägyptischer Text" und sowjetische Moderne.
Andrej Belyj, Osip Mandel'štam, Varlam Šalamov

OKSANA BULGAKOVA (Mainz) 131
1001 Nacht des sowjetischen Orients.
Die Filmschulen Mittelasiens auf der Suche nach ihrer Identität. ‚Orientalismus', sozialistischer Realismus und postkoloniale Hybride (von den 1920er bis zu den 90er Jahren)

MADINA TLOSTANOVA (Moskau) 157
„Das janusköpfige Imperium" und die Verzerrung orientalistischer Diskurse.
Gender, Race und Religion in der russischen/(post)sowjetischen Konstruktion des „Ostens"

GALINA M. MICHALEVA (Moskau) 179
„Der böse Tschetschene kriecht ans Ufer und wetzt sein Messer".
Die Konstruktion eines Feindbildes im russischen Massenbewusstsein

LEONID LUKS (Eichstätt) 203
Kulturgeschichtliche und geopolitische Konzepte der Eurasier und der Neoeurasier – eine Skizze

II. Polen und Litauen, Böhmen und Ruthenien, Polen und Russland: Der innere Orient bei den Westslaven

ALFRED GALL (Mainz) 239
Grenzgänge an der Vormauer der Christenheit.
Barocke Versepik als Medium kultureller Kartographie (Twardowski, Potocki, Gundulić)

DIRK UFFELMANN (Passau) 265
Litauen! Mein Orient!

JENS HERLTH (Fribourg) 303
Von der gelben Gefahr zum Ende der Geschichte.
Stanisław Ignacy Witkiewiczs Roman *Nienasycenie (Unersättlichkeit)* als Außerkraftsetzung eines Paradigmas

ANJA TIPPNER (Hamburg) 325
„Diaspora im Tal". Das jüdische Ruthenien als Ort zwischen orientalistischem Mythos und Realität bei Ivan Olbracht

WOJCIECH OSIŃSKI (Berlin) 345
Zwei Modelle polnischer Konzeptualisierungen Russlands im Vergleich. Ryszard Kapuścińskis *Imperium* (1993) und Mariusz Wilks *Wilczy notes* (1998)

III. Der Balkan: Grenzraum zwischen Europa und Orient, Christentum und Islam, Barbarei und Zivilisation

GUN-BRITT KOHLER (Oldenburg) 369
Der osmanisch-muslimische ‚Orient' in der kroatischen Literatur der ‚Romantik' im Spannungsfeld von Poetik und nationaler Identität

RAINER GRÜBEL (Oldenburg) 389
Bilder von Orient und Okzident in Ivo Andrićs Dissertation und seinem historischen Roman *Travnička hronika (Die Chronik von Travnik)*

RICCARDO NICOLOSI (Konstanz/Bonn) 411
Dialogische Toleranz? Konstruktionen bosnischer kultureller Identität und die Rolle des Islam (1990er Jahre)

SVETLANA KAZAKOVA (München) 433
Zur balkanorientalischen Dimension der nationalen Identität. Das Beispiel der bulgarischen Literatur

Autorenverzeichnis 455

Orts- und Personenindex 461

Danksagung

Dieser Band geht auf eine Vortragsreihe an der Universität Bremen zurück, die unter dem Titel *An den Grenzen Europas: Zwischen Orient und Okzident* im Wintersemester 2006/07 und im Sommersemester 2007 stattfand. Die Vortragsreihe bildete zugleich das Kolloquium, das den Bachelor-Studiengang *Integrierte Europastudien* in jedem Semester begleitet. Meine Kollegin Prof. Dr. Ulrike Liebert, Direktorin des *Jean Monnet Centrums für Europastudien*, hat das Projekt großzügig mit Zentrumsmitteln gefördert. Frau Dr. Yvonne Pörzgen, wissenschaftliche Assistentin am *Seminar für Ost- und Mitteleuropäische Studien*, hat an der Vorbereitung des druckfertigen Manuskripts von Anfang bis Ende mitgewirkt. Frau Marina Pavić, Bachelor- Studentin, hat die Formatierung übernommen. Die Herausgeber der neuen Reihe im Peter Lang Verlag, *Postcolonial Perspectives on Eastern Europe*, Prof. Dr. Alfred Gall, Mainz, Prof. Dr. Mirja Lecke, Bochum, und Prof. Dr. Dirk Uffelmann, Passau, haben die Aufnahme des Bandes befürwortet, Dirk Uffelmann hat die Druckvorbereitung in der Abschlussphase mit vielen Ratschlägen unterstützt. Der Verlag hat sich schließlich bereit erklärt, den Band zu finanzieren. All diesen Personen und dem Verlag gilt mein aufrichtiger Dank.

Wolfgang Stephan Kissel, Bremen im Juli 2012

I.Einführung
Wolfgang Stephan Kissel (Bremen)

Der Osten des Ostens.
Zur Vielfalt slavischer Orientalismen

1

Die geographische Zuordnung der slavischen Kulturen zum Osten Europas geht auf das späte 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Bis dahin galten die polnische Adelsrepublik, die Kiever Rus‘, das Moskowitische Großfürstentum bzw. Zartum und das Imperium Peters des Großen als Teil Nordeuropas.[1] Dmitrij Lichačev, der große Kenner der altrussischen Literatur, bestreitet sogar jede „Östlichkeit“ des slavischen Mittelalters, da es von einer Nord-Süd-Achse bestimmt gewesen sei, die „von den Warägern zu den Griechen“, von Skandinavien nach Byzanz reichte. Daher schlägt Lichačev für diese Kultur den Begriff „Skandoslavia“ vor.[2]

Man mag sich dieser Position anschließen oder nicht, mit Sicherheit liefern die slavischen Kulturen Europas und ihre wechselnde Zuordnung ein besonders schlagendes Beispiel dafür, dass Westen und Osten nicht ausschließlich von Natur aus gegebene Konstanten, sondern auch kulturelle Konstruktionen sind, die von Menschen und den sozialen und historischen Bedingungen ihres Denkens abhängen. Die Bestimmung der Himmelsrichtung als westlich oder östlich wechselt notwendigerweise mit der eigenen Position. Erst im 18. Jahrhundert gelang es, die Längengrade als Ordnungsparameter der Kartographie im Dienst der internationalen Seefahrt einzuführen; die Angabe von Längen- und Breitengrad ermöglichte von da an die exakte Berechnung eines beliebigen Punktes auf der Karte des Globus. Aber das Problem der Position blieb bestehen, und in vielen hartnäckigen Stereotypen über den Osten wirkt die Diskurshoheit einstiger westlicher Machtzentren immer noch nach.

Die neue Topographie Europas in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war eng verbunden mit dem Begriff „Zivilisation“, der zunächst v.a. in Frankreich und England zu einer zentralen Selbstbeschreibungskategorie moderner Gesellschaften wurde und ein weites semantisches Feld mit Konnotationen von „Verfeinerung der Sitten und Gebräuche“ bis hin zu „Fortschritt in Naturwissenschaften und Technik“, „Hebung des materiellen Komforts und des Lebensstandards“ besetzte.[3] Der Begriff war biegsam genug, um die realen Beschleuni-

1 Vgl. Lemberg 1985 mit zahlreichen Belegen v.a. für den deutschen Sprachraum.
2 Vgl. z.B. Lichačev 2006, S. 43-59.
3 Vgl. Fisch 2004, S. 679-774 und Starobinski 1992, S. 9-65.

gungsprozesse des späten 18. Jahrhunderts und zugleich die räumlichen Abgrenzungsstrategien der europäischen Kernländer der „civilisation“, England und Frankreich, aufzunehmen.[4]

Als Konsequenz der zivilisatorischen Abgrenzung, die von Westeuropa ausging, wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die über lange Jahrhunderte dominante Nord-Süd-Achse durch eine West-Ost-Achse ersetzt; die urbanen Zentren hießen nun London, Paris und Amsterdam. In den Schriften westeuropäischer, d.h. zunächst v.a. französischer Reisender, Geographen, Ethnologen, Philosophen und Schriftsteller wurden Russland und Polen aus dem nördlich-skandinavischen Block herausgelöst und mit Böhmen, Mähren, Ungarn sowie dem Balkan zu *l'Europe orientale* bzw. *l'Orient européen* umgruppiert.[5]

So hatten verschiedene Wissenschaften des Aufklärungszeitalters einen Anteil an der Erfindung einer Entität Osteuropa, die von Anfang an in Kontrast oder Gegensatz zu Westeuropa gestellt wurde. Aus westlicher, französischer oder englischer Perspektive schien der Zivilisiertheitsgrad in Richtung Osten kontinuierlich abzunehmen. Manche Autoren bestritten dem östlichen Teil jegliche Zugehörigkeit zur europäischen Zivilisation, diese Exklusion stützte in einer Art von Zirkelschluss die Vorstellung von der Überlegenheit der westeuropäischen Zivilisation, denn nur aus einer Position westlicher Überlegenheit heraus konnten den geographisch-kulturellen Räumen des Ostens absteigende Zivilisierungsgrade zugeschrieben werden.[6]

Mit der neuen Verortung gerieten die slavischen Kulturen nicht nur zu West- und Mitteleuropa, sondern auch zu ihren östlichen und südöstlichen Nachbarn in ein spannungsvolles Verhältnis von Nähe und Distanz. Als Reaktion auf die doppelte Herausforderung, sich Elemente der Nachbarkulturen anzueignen und sich doch von diesen abzugrenzen, bildeten nahezu alle slavischen Kulturen im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts nicht nur Diskurse der Europäisierung, sondern auch eine Vielzahl von „Orientalismen“ aus.

Die historischen Voraussetzungen für diese Orientalismen waren denkbar unterschiedlich: Das Russische Imperium stieß im Zug seiner territorialen Expansion im 18. und 19. Jahrhundert im Kaukasus und in Zentralasien auf sehr spezifische Varianten von „Orient“, die es zu kolonisieren und zu zivilisieren

4 Zur Dialektik von Zivilisierung und Ausgrenzung vgl. Osterhammel 2009, S. 1172-1238.

5 Vgl. Wolff 1994, S. 4-16.

6 Vgl.: “The gradation of ‘Orients’ that I call ‘nesting orientalisms’ is a pattern of reproduction of the original dichotomy upon which Orientalism is premised. In this pattern, Asia is more ‘East’ or ‘other’ than eastern Europe; within eastern Europe itself this graduation is reproduced with the Balkans perceived as most ‘eastern’; within the Balkans there are similary constructed hierarchies” (Bakić-Hayden 1995, S. 918).

suchte, doch prägte diese Kolonisierung im Gegenzug auch die Kultur und Literatur des Kolonisators.[7] Die Rzeczpospolita, die polnisch-litauische Adelsrepublik, trug über mehrere Jahrhunderte nicht nur zahlreiche militärische Konflikte mit ihrem südöstlichen Grenznachbarn, dem Osmanischen Reich aus, sondern pflegte auch einen intensiven kulturellen Austausch mit dem muslimischen Vielvölkerimperium.[8] Die alten Reiche der südslavischen Serben und Bulgaren hingegen fanden sich nach ihrem Zerfall als Teil eben jenes Osmanischen Reiches, d.h. als Untertanen des türkischen Sultans und damit innerhalb des Orients wieder.[9]

Die charakteristischen Konstellationen einer doppelten Zugehörigkeit wie auch einer zweifachen Distanzierungsnotwendigkeit verlangen den heutigen Kultur- und Literaturwissenschaften eine besondere Bereitschaft zur Betrachtung des einzelnen Falles ab, denn es steht nicht einfach Westen gegen Osten, sondern eine sich selbst als eher östlich oder eher westlich wahrnehmende slavische Kultur erzeugt ihre je eigenen Topoi, Diskurse und Konzepte von Okzident oder Orient. Dieses Differenzierungsgebot scheint besonders angebracht in einer Zeit, in der mehrere Großerzählungen von Historikern aus dem englischen und deutschen Sprachraum erneut einen „homo occidentalis“ konstruieren und nach der überzeitlichen „Substanz des Westens“ fragen, die für seine globale Durchsetzungskraft verantwortlich sein soll. Dabei wird National- und Weltgeschichte oft als permanenter und unausweichlicher Antagonismus zwischen Westen und Osten oder als erfolgreicher Weg von Osten nach Westen bzw. als Entscheidung zwischen westlicher und östlicher Orientierung präsentiert.[10]

Der Westen wird in diesen Darstellungen in letzter Konsequenz mit dem welthistorischen Telos der parlamentarischen Demokratie und der kapitalistisch verfassten Marktwirtschaft assoziiert, der Osten bleibt undeutlicher, aber tendiert doch eher zu repressiven und restriktiven politischen Systemen bis hin zur Gewaltherrschaft, zu kollektivistischer Organisation der Gesellschaft oder zu religiösem Fundamentalismus, für den radikale Tendenzen im historischen und im zeitgenössischen Islam das zurzeit häufigste Beispiel abgeben müssen. So ergibt sich der Eindruck, ein potentiell feindlicher und bedrohlicher Orient habe den ehemals feindlichen kommunistischen Ostblock abgelöst. Insgesamt hat sich während der beiden Jahrzehnte nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums die Neigung zu manichäistischem Denken in der westlichen Öffentlich-

7 Vgl. Kappeler 1993, S. 141-168, zu einem Vergleich der Imperien vgl. Lieven 2003.

8 Vgl. Davies 1981.

9 Vgl. Hösch 2008, S. 78-112.

10 Vgl. aus dem englischsprachigen Kulturraum z.B. Buruma/Margalit 2004, Pagden 2009, Morris 2011 sowie Fergusson 2011; aus dem deutschsprachigen Raum vgl. in letzter Zeit Winkler 2000; ders. 2009, 2011 sowie Bammé 2011.

keit verstärkt – nicht nur in den USA. Dem entspricht wiederum in vielen Regionen Asiens und Afrikas das Phänomen des Okzidentalismus: mit dem Niedergang und Zerfall des Kolonialreiche haben afrikanische, indische, japanische oder chinesische Intellektuelle das Diskursmonopol des Westens erfolgreich angefochten und dabei ihrerseits polemische Wertungen über den „Westen", über die USA und Europa in Umlauf gesetzt.[11]

Die slavistische Orientalismus-Forschung kann als nützliches Korrektiv für solche Dichotomien wirken und zugleich die konstruktive Kritik an Edward Saids Monographie aus dem Jahr 1978 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* und den daran anschließenden *postcolonial studies* fortführen.[12] Der in Jerusalem geborene, in Ägypten aufgewachsene US-Bürger Said lehrte an der Columbia University in New York englische und vergleichende Literaturwissenschaft, als er in den siebziger Jahren unter dem Einfluss von Marx und Gramsci und der Diskursanalyse Foucaults begann, das westliche Konstrukt des Orients als Resultat einer Verbindung von politischer bzw. militärischer Macht und „Wissensproduktion" zu analysieren.[13] In gewisser Weise besetzte Said den vielschichtigen englischen Begriff „Orientalism" neu mit Folgen, die bis heute nachwirken: Bis dahin stand der Begriff für die englischsprachige Orientalistik, d.h. die Gesamtheit der philologischen und historischen Wissenschaften vom Orient, die sich mit der Türkei, Syrien, Palästina, Mesopotamien und Arabien beschäftigten.[14] Danach erweiterte sich der Bedeutungsradius auf Studien über Asien und Afrika, China und Japan. Darüber hinaus bezeichnete er Tendenzen v.a. in der Malerei, Architektur und den bildenden Künsten, typisch orientalische Themen in einer orientalisierenden Manier zu behandeln.[15] Einen sehr speziellen Sinn hatte er in den Debatten der 1830er Jahre über die britische Kolonialherrschaft in Indien angenommen, in denen „Orientalists" als Befürworter einer Einbeziehung der Sitten und Gebräuche wie auch des Wissens der Hindus

11 Zu Begriff und Phänomen vgl. Carrier 1995. Neuere Beispiele für solche Selbstbilder Asiens liefern Frey/Spakowski 2009.

12 Said 1978, in die Wiederauflage von 1994 hat Said ein längeres Nachwort aufgenommen, in dem er auf seine Kritiker eingeht.

13 Ein vorsichtig-ausgewogenes Urteil formuliert Osterhammel: „Saids Leistung liegt im Zusammenführen von Wissenschaftskritik, konstruktivistischer Epistemologie und einer Machtanalyse, die sich sowohl auf Michel Foucault als auch auf Antonio Gramsci und dessen Begriff der kulturellen Hegemonie bezieht." (Osterhammel 1997, S. 607).

14 Zur Geschichte des englischen Begriffs „Orientalism" Macfie 2000. Als Vorläufer Saids stellt das Kompendium sowohl arabische Wissenschaftler wie Abdel-Malek oder Tibawi als auch amerikanische wie Turner vor.

15 MacKenzie 1995, S. 43-207.

und Muslime in die Verwaltung galten, sich aber gegen die britisch orientierten „Anglicists“ nicht durchsetzen konnten.[16]

Said politisierte den schillernden Begriff, indem er sein Bedeutungsspektrum auf den Nahen und Mittleren Osten, auf arabische Sprachen und Kulturen und auf den Islam einengte.[17] Seiner Deutung zufolge konstruierten englische und französische Philologen und Historiker, Schriftsteller und Künstler seit dem 18. Jahrhundert den Orient als das ‚Andere Europas‘, wurden so zu Instrumenten des Kolonialismus und trugen zur Verbreitung rassistischer und imperialistischer Vorurteile bei. Zur Erfindung des Orients gehörten lockende oder erschreckende Bilder von Exotik, von Luxus und Hedonismus, von Barbarei und Grausamkeit, von femininer, lasziver, unterwürfiger Erotik.[18] Diese Stereotypen hätten dazu gedient, die Identität der Kolonisatoren zu stabilisieren und sie in ihrem Überlegenheitsanspruch zu bestätigen. Said zufolge – und dies gehört zu seinen wichtigsten Thesen – entwarfen westliche Literatur und Wissenschaft einen Orient, der in Stagnation verharrte, kein Ziel und damit keinen Fortschritt kannte. Während die führenden westlichen Nationen gerade von der Dynamik der Modernisierungsprozesse erfasst wurden und damit an die Spitze einer völlig neuartigen naturwissenschaftlich-technisch basierten Fortschrittsbewegung gelangten, sei der Orient angeblich unfähig und unwillig zum Wandel und damit zur selbstbestimmten Teilhabe an der westlichen Aufklärung und nicht zuletzt zur Selbstregierung gewesen. Der vom Westen erfundene Orient schien aus der Geschichte gefallen. Seine „Befreiung“ musste von außen kommen, von den zivilisatorisch überlegenen Kolonialmächten. Bei der Auswahl seiner Quellen verfuhr Said eklektizistisch, neben einschlägigen wissenschaftlichen Orientdarstellungen tauchen Reiseberichte und literarische Werke auf, von Flauberts *Salammbô* bis zu Forsters *Passage to India*.

Kritiker haben viele Behauptungen Saids relativiert und sachliche Fehler und Verzerrungen nachgewiesen.[19] Sie machten die historische Tiefe und Dauer und die Vielschichtigkeit der Beziehungen Europas zum Orient geltend, der über lange Jahrhunderte keinesfalls nur das Objekt der (militärischen, politischen,

16 MacKenzie 1995, S. 2f.

17 Vgl.: "But it was in the Near Orient, the lands of the Arab Near East, where Islam was supposed to define cultural and racial characteristics, that the British and the French encountered each other and the ‘Orient’ with the greatest intensity, familiarity, and complexity.” (Said 1978, S. 41).

18 Daher hat sich die neuere Forschung den Beziehungen zwischen Orientalismus und gender-Diskursen zugewandt, vgl. Melman 1992, Ueckmann 2001 sowie Dietze, Brunner, Wenzel 2009.

19 Neben der zitierten Studie von John M. MacKenzie seien hier noch folgende Monographien genannt: Irwin 2006, Varisco 2007, Warraq 2007.

wirtschaftlichen, wissenschaftlichen) Unterwerfung abgab, sondern heimlich oder offen bewundert, verehrt und nachgeahmt wurde. Literatur und Kultur Chinas und Indiens, Persiens, Arabiens, Ägyptens oder des Osmanischen Reichs haben auf viele westliche Gelehrte, Künstler und Dichter eine starke Anziehung ausgeübt. Die historischen und philologischen Wissenschaften vom Orient haben vergessene Schriften und Sprachen rekonstruiert, Literaturen und Kulturen wiederentdeckt und diese Kenntnisse nicht zuletzt dem Orient selbst zurückgegeben. Der Hinweis auf die deutsche Orientalistik und Orient-Begeisterung des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die weniger eng mit dem Kolonialismus verbunden waren, ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig.[20]

Saids Studie bleibt bis heute heftig umstritten und genießt dennoch (oder gerade deshalb) den Status eines Klassikers der postkolonialen Literaturtheorie, der eine überfällige Neubewertung der Unterdrückung und Deformierung kolonialisierter Kulturen einleitete. Als produktive Fortsetzung des Paradigmas erweisen sich nicht die pauschale Anschuldigung und Unterstellung, sondern zunehmende Differenzierung und sorgfältige historische Kontextualisierung, die den Blick auf die Verschiedenartigkeit und Vielfalt der Orientalismen öffnen. So nutzen die Altertumswissenschaften die Debatte um den Orientalismus, um die Geschichte ihres eigenen Faches neu zu schreiben und etwa die Privilegierung der griechischen Kultur gegenüber den angrenzenden orientalischen Kulturen zu revidieren und fragwürdige Periodisierungen zu korrigieren.[21] Die Rolle der jüdischen Kultur und der hebräischen Sprache für das westliche Bild des Orients, aber auch die Auswirkungen der latenten oder manifesten Orientalisierung auf das Bild der Juden im Westen werden vor dem Hintergrund der Debatte neu beleuchtet.[22] Schließlich hat die Pluralisierung des gesamten epistemischen Feldes neue Perspektiven und Ansätze hervorgebracht, die nicht nur die äußerlich mächtigen Imperien als Träger von Orientalismen identifiziert haben, sondern auch die sog. kleinen Sprachen und Kulturen.[23]

Für slavistische Forschungsprojekte bedeutet dies konkret, dass potentiell alle slavischen Kulturen weiter östlich gelegene oder als östlicher imaginierte sla-

20 Zur Bedeutung und Spezifik der deutschen Orientalistik vgl. Mangold 2004 und Polaschegg 2004.

21 Vgl. dazu Hauser 2001, S. 1239-1243.

22 Vgl.: "...we maintain that orientalism has always been not only about the Muslims but also about the Jews. We believe that the Western image of the Muslim Orient has been formed, and continues to be formed in inextricable conjunction with Western perceptions of the Jewish people" (Davidson Kalmar/Penslar 2005, S. XIII).

23 Vgl. z.B. Moore 2001; zur „inneren Kolonialisierung" Ėtkind 2001 u. 2002 sowie Etkind 2011. Zur Kritik an Ėtkinds Position vgl. Sproede/Lecke 2011.

vische oder nichtslavische Kulturen orientalisieren können.[24] Schließlich können sie sich auch selbst orientalisieren und sich zu dem Ergebnis dieser Selbstorientalisierung positiv, negativ oder ambivalent verhalten, ein Fall, der besonders für literaturwissenschaftliche Analysen eine Herausforderung ist.[25] Die mittlerweile etablierte historische und literatur- und kulturwissenschaftliche Forschung zu slavischen Orientalismen hat einige dieser Konstellationen in Grundzügen erschlossen, aber bei weitem noch nicht alle durchgespielt.[26]

Der vorliegende Band suggeriert keine historische Kontinuität eines Phänomens „slavischer Orientalismus", das sich chronologisch und mit einer geschlossenen Erzählung darstellen ließe, sondern setzt auf literatur- und kulturwissenschaftliche Fallstudien, die wiederum nach Regionen bzw. Großräumen in drei Teile untergliedert sind: Den ersten Schwerpunkt bilden Untersuchungen im Kontext des russischen, sowjetischen und postsowjetischen Imperiums; es folgt ein Schwerpunkt zur polnisch-litauischen Rzeczpospolita, zum modernen Polen des 19. und 20. Jahrhunderts sowie zu Böhmen und Ruthenien bzw. zur Karpatoukraine und abschließend ein Schwerpunkt zum Balkan. Damit ist das Gebiet der Slavia mit der klassischen Untergliederung in Ost-, West- und Südslavia präsent, aber nicht im Sinn der Sprachgeschichte, die eine Sprachgruppe auf Grund von morphologischen Verwandtschaftsmerkmalen als „Familie" beschreibt, sondern im Sinne eines Systems von zivilisatorischen Beziehungen, Abhängigkeiten, Konflikten und Hierarchien, das primär im Medium der (slavischen) Literatur(en) konstruiert und artikuliert wurde bzw. wird. Wie die Beiträge des Bandes zeigen, prägten sich in den slavischen Kulturen des 19. und 20. Jahrhunderts die exkludierenden Potentiale des Zivilisationsbegriffs besonders stark aus. Nicht zuletzt in Verbindung mit den Diskursen des Orientalismus und der Orientalisierung wurde über Einschluss oder Ausschluss, über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit einzelner Regionen zur europäischen Zivilisation entschieden – mit weitreichenden Folgen bis in unsere Gegenwart.

2

Am Anfang dieses Bandes stehen die Beiträge über russische Orientalismen, die sich wiederum in vier Themenblöcke gliedern lassen: den Kaukasus, Ägypten, Mittelasien und Eurasien. Vorab ist zu differenzieren zwischen der geographischen Himmelsrichtung „Osten" (russisch „vostok") und den Regionen und Kul-

24 Zu dieser Vielzahl slavischer Orientalismen vgl. auch die Debatte in *Kritika* (2000) zwischen Khalid, Knight und Todorova.

25 Vgl. z.B. Uffelmann 2009.

26 Aus einer größeren Zahl neuerer Publikationen seien genannt: Brower/Lazzerini 1997, Sahni 1997, Bassin 1999, Schimmelpenninck van der Oye 2010.

turen, die auf der russischen „mental map“ als Orient (russisch ebenfalls „vostok“) figurieren und geographisch eher südöstlich einzuordnen sind. Durch die Eroberung Sibiriens im Laufe des späten 16. und des 17. Jahrhunderts wurde das Zarenreich zu einer Kolonialmacht, wobei die eroberten Territorien mit dem Mutterland verbunden blieben, im Gegensatz zu den Überseekolonien westeuropäischer Mächte. Sibirien liegt geographisch zwar östlich von Moskau, jenseits des Urals und ist damit Teil Asiens, aber aus russischer Perspektive niemals „Orient“. Ebenso wie der „Ferne Osten“, die Pazifikregion, wurde Sibirien daher nur in geringem Maße Gegenstand von Orientalisierung oder Orientalismen. Dies war wesentlich begründet in der kulturellen „Leere“ der ungeheuren Räume, die die russische Expansion in relativ kurzer Zeit für das Imperium erschloss.[27] Ihre indigenen Völker waren über weite Gebiete verstreut, besaßen keine eigene Staatlichkeit, keine Schrift, keine Literatur, ausschließlich animistische Religionen und schienen damit als „tabula rasa“ prädestiniert für eine Kolonisierung, die zugleich als Zivilisierung im Sinne einer Verbreitung europäischer bzw. westlicher Standards interpretiert werden konnte.[28] Galt Sibirien zunächst als ein „Grenzraum“, der eigen und fremd zugleich war, so wurde es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch durch intensivierte geographische und ethnologische Erforschung und Beschreibung zunehmend in die Vorstellung von Russland integriert und ist bis heute ein unverzichtbarer Bestandteil von Russland selbst geblieben.[29]

Auch der Kaukasus war aus russischer Perspektive ein Grenzraum, aber er unterschied sich von Sibirien in zweifacher Hinsicht. Das Vielvölkermosaik umfasste die transkaukasischen Reiche Georgien und Armenien, deren Christianisierung im frühen vierten Jahrhundert stattfand, also lange vor der Christianisierung der Ostslaven, ebenso wie die sunnitischen Bergstämme im Nordkaukasus und die dominant schiitischen Khanate auf dem Gebiet des heutigen Aserbaidschan, d.h. der Kaukasus besaß eine zweitausendjährige Geschichte von Hoch- bzw. Schriftkulturen mit eigener Staatlichkeit. Zudem war der Kaukasus Grenz- und Einflusszone des Osmanischen Reichs und Persiens, die beide aus russischer Sicht Kerngebiete des „vostok“ im Sinne des Orients bildeten. Somit ließen sich die militärischen Konflikte in diesem Raum als Ringen um einen hohen kulturellen Einsatz zwischen Christentum und Islam, Orient und Okzident, Eu-

27 Zur Geschichte Sibiriens vgl. z.B. Dahlmann 2009, zur Konzeptualisierung Sibiriens vgl. Frank 1997.

28 Vgl. Dahlmann 2005.

29 Vgl. Bassin 2002.

ropa und Asien darstellen, in dem das aus westeuropäischer Sicht rückständige russische Reich als Protagonist westlicher Zivilisation auftrat.[30]

Seit dem 16. Jahrhundert führten die Expansionstendenzen des Russischen Reichs zu vermehrten Konflikten mit der Pforte und Persien. Die Grenzen zwischen den kaukasischen Fürstentümern, Königreichen und Khanaten, die ein Puzzle aus Staatsformen und Religionen, Sprachen und Kulturen bildeten, blieben unter diesem Druck nicht stabil, sondern verschoben sich mehrfach. Das Zarenreich setzte auf eine Strategie des „divide et impera" und knüpfte vielfältige kulturelle, wirtschaftliche und politische Beziehungen zu einzelnen Fürstentümern und Khanaten mit dem Ziel, die kaukasischen und transkaukasischen Kulturen allmählich in den russischen Einflussbereich zu bringen. Von 1801 an wurde das christliche Königreich Georgien als Protektorat in die Einflusssphäre des Zarenreichs einbezogen und schließlich als Gouvernement inkorporiert, auch die transkaukasischen Khanate wurden bis Ende der 1820er Jahre unter russische Kontrolle gebracht.[31] Die in zahlreiche ethnische Gruppierungen unterteilten muslimischen Bergvölker des Nordkaukasus leisteten hingegen heftigen Widerstand, organisierten sich in einem Imamat und verwickelten die russischen Armeen in einen langen, verlustreichen Krieg, der bis in die sechziger Jahre dauerte.[32]

Berichte über die kaukasischen Eroberungen und die Kulturen und Sprachen des Kaukasus gelangten Anfang der zwanziger Jahre nach Sankt Petersburg und Moskau und stießen dort auf lebhaftes Interesse. Die Orientalisierung des Kaukasus war auch und wesentlich ein diskursives Phänomen, an dem die russische Literatur von kanonisierten Meisterwerken bis hin zu Reisetexten und ethnographischen Skizzen mitwirkte. Aleksandr Puškin und Michail Lermontov inaugurierten eine Tradition des romantischen Kaukasuspoems, das die Ambivalenz der Beziehungen zwischen russischen Herrschern und einheimischen Beherrschten behandelte.[33]

Der erste Beitrag des Bandes *Eroberung und Repräsentation. ‚Orientalismus' in der russischen Romantik* von Thomas Grob prüft zentrale Begriffe wie Kolonialismus und Imperium auf ihre Anwendbarkeit und plädiert für eine differenzierte Betrachtung des russischen Wirkens an der Peripherie. Dabei schenkt

30 Vgl. Kappeler, Russland als Vielvölkerreich, S. 141ff., hier besonders S. 142, sowie Ram 2003.

31 Vgl. Baberowski 2003, insbesondere S. 28-44: Die Ursprünge der zivilisatorischen Mission und die Anfänge des Nationalismus in Transkaukasien 1828-1914.

32 Vgl. ebd., S. 149-155.

33 Zum Kaukasus als Orient in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts vgl. Hokanson 1994 und Layton 1994, die zugleich zu den ersten Orientalismus-Studien in der russistischen Literaturwissenschaft zählen.

er dem russischen kulturellen Selbstbild besondere Beachtung und rekonstruiert die spezifische romantische Wahrnehmung bzw. die Repräsentation des Kaukasus in der russischen Literatur, indem er nicht nur Puškins Poem *Kavkazskij plennik* (*Der Gefangene im Kaukasus* 1822), sondern auch die sehr viel weniger beachteten Erzählungen *Ammalat-Bek* (1832) und *Mulla-Nur* (1836) von Aleksandr Bestužev-Marlinskij heranzieht. Grob kritisiert die Tendenz neuerer dekonstruktivistischer Deutungen, in der russischen romantischen Kaukasus-Literatur ausschließlich dichotome Modelle am Werk zu sehen und arbeitet dagegen Figuren wechselseitiger Spiegelung des Eigenen/Russischen und des Fremden/Kaukasischen heraus. Selbst wenn die russische militärische Macht als Repräsentant westlicher zivilisatorischer Errungenschaften und Werte auftritt, so eignet den untersuchten Texten auch ein selbstkritisches Potential, d.h. der Kulturkontakt misslingt auf beiden Seiten, die Fehler der Russen können ebenso wie die Fähigkeiten der Kaukasier in den Blick kommen. Der Vorwurf des russischen Ethnozentrismus lässt sich also nicht a priori und ohne genauere Prüfung erheben. Bestužev besaß zudem Kenntnisse der kaukasischen Kulturen und Sprachen und versuchte sogar die Darstellung eines islamischen Milieus von innen heraus, eine Seltenheit in der russischen Kaukasus-Literatur.

Der zweite Beitrag von Dagmar Burkhart *Der Orient-Diskurs in Lev Tolstojs Kaukasus-Erzählung* Chadži-Murat untersucht Tolstojs Deromantisierung des Kaukasus-Mythos und seine Entmythisierung des Krieges, eine doppelte Distanzierungs- und Differenzierungsleistung. Auch diese Arbeit beschreibt, wie das literarische Kunstwerk eines russischen Schriftstellers die Dichotomie „russische Zivilisation versus kaukasische Wildheit“ zu Gunsten der Kaukasier umkehrt. Der „edle Wilde“ Chadži-Murat wechselt mehrfach die Seiten, es scheint keinen angemessenen Platz für ihn zu geben, weder bei den Russen noch bei den Bergstämmen, auf seiner letzten Flucht wird er von Kosaken gestellt und in einem erbitterten Kampf getötet. Sein Großmut und seine Tapferkeit dienen als Kontrast zu Verkommenheit und Zynismus der Petersburger Adligen, der russischen Generäle, des Zaren Nikolaus I. Ihnen allen gegenüber erweist sich der Aware als der eigentlich Zivilisierte. Tolstojs Kunst psychologischer Introspektion und vielfacher perspektivischer Brechung legt die kulturellen Missverständnisse offen, in denen beide kriegführenden Parteien, Russen und Kaukasier, gefangen sind. Der Beitrag zeigt, dass die archaische Schamkultur männlicher Ehre und die Pflicht zur Blutrache bei Ehrverletzung den russischen Offizieren unzugänglich bleibt, da sie aus einer Schuldkultur stammen und als Rädchen einer gigantischen militärischen und bürokratischen Maschinerie funktionieren müssen. Diese Maschinerie kolonialer Eroberung und Herrschaft zermalmt die wilde Schönheit der Bergstämme, für die Tolstoj die Metapher der „Distel auf dem Feld“ findet.

Der dritte Beitrag von Wolfgang Stephan Kissel *„Ägyptischer Text" und sowjetische Moderne. Andrej Belyj, Osip Mandel'štam, Varlam Šalamov* zeigt eine Variante des russischen Orientalismus, die nicht auf einer kolonialen Machtbeziehung gründete. Für Russland lag Ägypten außer Reichweite politischer oder militärischer Ambitionen, aber von den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts an lässt sich ein konstantes Interesse der literarischen und künstlerischen Elite Russlands an der (alt)ägyptischen Kultur und ihren Monumenten nachweisen, das in einer (Selbst-)Orientalisierung von Petersburger Künstlern um 1900 kulminierte. Im Zentrum des Beitrags stehen drei Anverwandlungen dieses Erinnerungsbildes durch Vertreter der literarischen Moderne, die aus Kontrasten und Parallelen zwischen dem alten Ägypten und der Sowjetunion Material für das Verständnis der Epoche der Revolutionen und sozialen Umwälzungen zu gewinnen suchten. Ägyptische Motive ziehen sich durch Belyjs Prosa bis zu seinen literarischen Memoiren der dreißiger Jahre und durch Mandel'štams Essays der zehner und zwanziger Jahre bis zur autobiographischen Prosa *Die Ägyptische Briefmarke*. Noch eine Generation später setzt Varlam Šalamov in mehreren seiner *Erzählungen aus Kolyma* (1953-1972) Vergleiche mit der ägyptischen Fronarbeit ein, um eine angemessene Vorstellung von der Versklavung der Sträflinge im Gulag der dreißiger und vierziger Jahre zu vermitteln. Alle drei Schriftsteller setzten die Kontrastwirkung der alten Hochkultur ein, um Moderne und Antimoderne, Moderne und Archaik in Beziehung zu setzen und das Alte im Neuen aufscheinen zu lassen.

Es folgen zwei Beiträge zu Zentralasien, das auf dem Höhepunkt der imperialistischen Epoche zu großen Teilen von Truppen des Russischen Reiches unterworfen wurde – ein klassisches Beispiel für koloniale Eroberung und Machtausübung.[34] Wie im Fall des Kaukasus wurde das Argument einer „zivilisatorischen Mission" gegenüber wilden und halbwilden Völkern, in diesem Fall Kasachen, Turkmenen und Kirgisen, eingesetzt, die es zu domestizieren und in die Gemeinschaft der zivilisierten Völker einzuführen gelte.[35] Die militärische Eroberung von 1865 bis 1886 machte diese gewaltigen Gebiete zum zentralasiatischen Orient Russlands, dessen ausgedehnte Steppen nur dünn von kasachischen Nomadenstämmen besiedelt waren, also eher dem Beispiel der indigenen Völker Sibiriens entsprachen, während andererseits die turkmenischen Emirate und Khanate erkennbare staatliche Strukturen und Institutionen aufwiesen, und Städte wie Buchara, Kokand oder Samarkand seit dem späten siebten Jahrhun-

34 Vgl. Geyer 1977, S. 71-82, und Gluščenko 2010.

35 Vgl. den Wortlaut der Zirkulardepesche des Außenministers Aleksandr Gorčakov von 1864 an die westlichen Mächte bei Kappeler 1993, S. 163.

dert und unter wechselnden Herrschern mehrsprachige Zentren islamischer Hochkultur waren.

Unter dem Eindruck der militärischen Siege entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine aggressivere Variante des russischen Orientalismus, Reisetexte, ethnologische Studien, öffentlichkeitswirksame Ausstellungen beschrieben die Muslime in Zentralasien als dekadent, retardiert, unterwürfig und unfähig, Zuschreibungen, die an Saids Analyse des Zusammenwirkens von Herrschaft und Wissenschaft bei der Erfindung des Orients erinnern.[36] Dem großrussischen Chauvinismus schienen weitere Eroberungszüge, die Unterwerfung der Mongolei und Mandschurei, Tibets, Koreas, ja von Teilen Indiens und Chinas realistisch.[37] Dabei war die Haltung zu Asien ambivalent: Einerseits übte der Kontinent eine heftige Anziehung auf die russischen Eliten aus, andererseits nahm man ohne weitere Prüfung an, Russland sei Indien, China und Japan zivilisatorisch weit voraus. Das Stereotyp der „asiatischen Schlamperei und Unfähigkeit" (aziatčina) verbreitete sich in der russischen Literatur und Alltagskultur. Nicht zuletzt dieses Vorurteil ließ Russland 1904 leichtfertig einen Krieg mit Japan riskieren. Doch erwies sich die ostasiatische Zivilisation, die ihre eigene Europäisierung und Modernisierung gerade eine Generation zuvor mit den Reformen der Meiji-Ära begonnen hatte, dem Zarenreich in Hinsicht auf Waffentechnologie, Logistik, Strategie und Taktik der Kriegsführung als klar überlegen.[38]

Der Beitrag von Oksana Bulgakova *1001 Nacht des sowjetischen Orients. Die Filmschulen Mittelasiens auf der Suche nach ihrer Identität. ‚Orientalismus', sozialistischer Realismus und postkoloniale Hybride (von den 20er bis zu den 90er Jahren)* führt neben dem historischen Thema „Zentralasien in der sowjetische Epoche" zwei neue Aspekte ein: das Medium Film und das Bild der Frau im Film. Mit dieser Kombination zeigt sie, wie die sowjetische Filmindustrie dazu beitrug, die neu gegründeten zentralasiatischen Sowjetrepubliken mit erkennbaren und vom Zentrum Moskau aus manipulierbaren „nationalen Identitäten" auszustatten. Bezeichnenderweise waren Frauen aus verschiedenen Peripherien unter dem Vorzeichen der Exotik austauschbar: Da sich Turkmeninnen aus religiösen Gründen weigerten, vor die Kamera zu treten, mussten Schauspielerinnen aus Georgien, wo bereits eine Filmtradition bestand, diese Aufgabe übernehmen. Themen der frühen Sowjetzeit wie Entmachtung der Reichen, Einführung der kollektiven Landwirtschaft, Kanalbau und nicht zuletzt die Frauenemanzipation sollten die Bevölkerung auf ihre neue Rolle innerhalb der

36 Vgl. Kappeler 2006 S. 148f. Schimmelpenninck van der Oye 2010, S. 93-190, zeigt den Einfluss der verschiedenen Schulen russischer Orientalistik (Kazan', Sankt Petersburg) auf dieses Bild der unterlegenen Muslime.

37 Vgl. Bassin 1999.

38 Zur Ambivalenz des russischen Verhältnisses zu Japan vgl. z.B. Bartlett 2008.

Sowjetunion vorbereiten. Die Entstehung von eigenen Filmschulen in Mittelasien ist also in diesem Kontext zu situieren. Die vieldeutigen sprachlichen, ethnischen, kulturellen Zugehörigkeiten der Muslime Zentralasiens wurden auch mit Hilfe des neuen Mediums Film in das Raster säkularer Sowjetrepubliken eingepasst, aber selbst unter beträchtlichem Druck verwandelte sich das Vielvölkermosaik nicht in eine Reihe von ethnisch homogenen Republiken. Die Autorin verfolgt die Entwicklung der Filmschulen zu größerer Eigenständigkeit und Originalität bis zur hybriden Postmoderne der neunziger Jahre.

Auch der folgende Beitrag von Madina Tlostanova *„Das janusköpfige Imperium“ und und die Verzerrung orientalistischer Diskure. Gender, Race und Religion in der russischen/(post)sowjetischen Konstruktion des „Ostens“* praktiziert eine Verbindung von Orientalismus- und Gender-Forschung. Der Beitrag lässt erkennen, wie tief die sowjetische Variante der Zivilisierungsmission in den späten zwanziger und dreißiger Jahren in den Alltag und die Traditionen der indigenen Bevölkerung eingriff. Die Sowjetisierung Zentralasiens und seiner Kulturen zielte nicht nur auf die Auslöschung des Islams als einer Religion, sondern immer auch auf die rasche Abschaffung islamisch geprägter Lebensformen, die in diesem Raum über mehr als ein Jahrtausend gewachsen waren. Der sowjetische Szientismus, der blinde Glaube an die Trias von Fortschritt, Wissenschaft und Technik wurde auf die mittelasiatische Peripherie projiziert, in seinem Gefolge sollten die überkommenen Geschlechterbeziehungen revolutioniert werden, wenn nötig mit Gewalt. So verbot man die traditionelle Kleidung der Frau und das Tragen des Schleiers. Die Frauen jedoch, die tatsächlich mit der islamischen Tradition brachen, entfremdeten sich oft ihrer Herkunftskultur, ohne die volle Anerkennung als Sowjetbürgerinnen zu erlangen. An solchen Beispielen wird ein Rassismus sichtbar, der im sowjetischen Imperium verbreiteter und wirksamer war als zumeist angenommen. Es gab ernst gemeinte Forschung zur biologischen Andersartigkeit der Usbekinnen, die deren „Sonderstellung“ wissenschaftlich nachweisen sollte. Die zivilisatorische Fernwirkung des erzwungenen Wandels hält auch, wie der Beitrag konstatiert, in der postsowjetischen Epoche an, an die Stelle der sowjetischen Ideologie sind allerdings ethnische oder nationalistische Ideologien getreten.

Es folgt der Beitrag von Galina Michaleva *„Der böse Tschetschene kriecht ans Ufer und wetzt sein Messer“. Die Konstruktion eines Feindbildes im russischen Massenbewusstsein*, der das Bild des nordkaukasischen Volkes in Politik und Medien des heutigen Russland untersucht. Die Autorin zeigt, in welchem Maße Stereotypen eines aggressiven Orientalismus immer noch in der Lage sind, Kaukasier zu stigmatisieren und zu Feinden zu stempeln. Ein russozentrisches Zivilisationsmodell, neoeurasische Ideen, die autoritären und regressiven Tendenzen des Systems Putin und die verbreitete Neigung zu Xenophobie be-

dingen und stützen sich dabei wechselseitig. Seit den frühen neunziger Jahren behaupteten Vertreter der sog. Neoeurasier, die Sonderstellung einer eigenen russischen Zivilisation zwischen Europa und Asien und damit Russlands Weltmachtrolle seien für die globale Balance unverzichtbar. Aus diesen Ideen schöpften auch Politikberater um Putin, als es zu Beginn der 2000er Jahre darum ging, den Kurs im Kaukasus und in Mittelasien zu bestimmen. Das System Putin bot auf seinem Höhepunkt um 2005 den urbanen Mittelschichten ökonomische Stabilität und relativen Wohlstand, im Gegenzug verzichteten diese auf aktive Teilnahme an politischen Entscheidungen, auf Rechtssicherheit und Meinungsfreiheit. Gestützt wurde dieses System auch durch einen „patriotischen Konsens", der äußere und innere Feinde abwehren sollte. Den Tschetschenen konnten von Politik und Massenmedien beide Rollen zugeschrieben wurden, denn ihre Autonome Republik war einerseits Teil der Russländischen Föderation, andererseits als Gebiet minderen zivilisatorischen Ranges seit langem ausgegrenzt. Die Regierung nahm dabei in Kauf, dass Hass und Gewalt, die während des zweiten unter Putin geführten Krieges in Tschetschenien herrschten, auf die gesamte Föderation destabilisierend wirkten.

Den Schluss des ersten Teils bildet der Übersichtsbeitrag von Leonid Luks *Kulturgeschichtliche und geopolitische Konzepte der Eurasier und der Neoeurasier – eine Skizze*. Im Exil formierte sich Anfang der zwanziger Jahre unter dem Namen *Eurasier* eine Gruppe von Wissenschaftlern, die Russland als eigenständige kontinentale Zivilisationsform mit geographischem und territorialem Schwerpunkt in Asien verstehen wollten und die Europäisierung Russlands seit Peter dem Großen für gescheitert erklärten. Dabei übten sie scharfe Kritik an der Dominanz der Westeuropäer, die der Welt ihre Ordnung aufgezwungen hätten. Sie äußerten Zweifel an Europas zivilisatorischer Überlegenheit, die in Wirklichkeit nur auf Unterdrückung und Ausbeutung beruhe. Das neue Eurasien sollte nicht mehr Imperialmacht, sondern Anführer der unterdrückten Völker sein und sich dem Siegeszug Westeuropas entgegenstellen. Somit handelt es sich um einen europakritischen Diskurs, der eine eigene eurasische Zivilisation der sog. „germanoromanischen" entgegenstellt. Spätestens Ende der dreißiger Jahre zerfiel die elitäre Gruppe der Eurasier, in der Perestrojka wurden viele ihrer Ideen jedoch für heterogene politische Gruppierungen wieder attraktiv. Um das Vakuum nach dem Sturz des Kommunismus zu füllen, wurde eine neoeurasische Ideologie geschaffen. Eine besonders aggressive Variante dieser Ideologie vertritt Aleksandr Dugin, Herausgeber der Zeitschrift *Èlementy*. Der Beitrag weist in einer abschließenden Analyse von Artikeln Dugins nach, dass dessen oft wirres Ideengemisch antimoderne Affekte mit Antiamerikanismus und Antisemitismus verbindet.

3

Das zweite Kapitel des Bandes ist überschrieben *Polen und Litauen, Böhmen und Ruthenien, Polen und Russland: Der innere Orient bei den Westslaven* und führt zunächst zurück in die große Epoche der polnischen Adelsrepublik. Im Osten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und im Westen Russlands lag die Rzeczpospolita, hervorgegangen aus der Personalunion des Königreichs Polen mit dem Großfürstentum Litauen von 1385 und endgültig gefestigt durch die Realunion von Lublin 1569, eine multiethnische, multikulturelle und multikonfessionelle Adelsrepublik, in der polnische Katholiken mit ruthenischen Orthodoxen, deutschen Protestanten, muslimischen Tataren, Juden und Armeniern zusammenlebten und deren offizielle Verwaltungssprachen Lateinisch, Polnisch und Kirchenslavisch-Ruthenisch waren. Wie zuvor das Königreich Polen verstand sich auch die Adelsrepublik als Teil des Imperium Christianum Romanum, des lateinisch-katholischen Europa.[39] In der Renaissance prägte sich die Nähe zur katholischen Kirche und zu Italien weiter aus. Es entstand eine lateinisch-polnische Literatur, die mit dem Werk Jan Kochanowskis einen besonderen Höhepunkt erreichte. Sein Dictum „Ronsardem vidi" zeugt von Verbindungen zur französischen Pléiade, sein Studium in Padua von einer Nähe zum italienischen Humanismus.[40]

Trotz dieser deutlichen Westorientierung und festen Verwurzelung im lateinisch-katholischen Europa zwang die geographische Nachbarschaft zu den beiden östlichen Großreichen bzw. Imperien, dem Moskowitischen Zarentum und dem Osmanischen Reich, die politischen Eliten der Adelsrepublik, Szlachta und Magnaten, sich auch mit ihrer eigenen Östlichkeit auseinanderzusetzen und dabei Formen von Selbstorientalisierung zu entwickeln.[41] Dabei erwies sich das Osmanische Reich, mit dem die Rzeczpospolita im Südosten über das Großfürstentum Litauen eine gemeinsame Grenze hatte, im 16. und 17. Jahrhundert sowohl als Konkurrent und Gegner als auch als impliziter Verbündeter – v.a. gegen Russland.[42] Die Expansionsdynamik des Osmanischen Reichs im 15. und 16. Jahrhundert, der oft unklare Grenzverlauf, die unklaren Herrschaftsverhältnisse in den Moldau-Fürstentümern und wechselnden Bündnisse bedingten, dass Polen-Litauen immer wieder mit Überfällen vom Osmanischen Territorium oder aus den Tataren-Khanaten zu kämpfen hatte. Unter diesem Druck entwarf sich

39 Vgl. Davies 2000, S. 309-312.

40 Vgl. Ziomek 1977, S. 255-324.

41 Vgl. Kieniewicz S. 90-119, mit dem Vorschlag, zwischen „orientalność" und „wschodniość" zu unterscheiden.

42 Vgl. diese paradoxe Nähe von Rzeczpospolita und Osmanischem Reich arbeitet heraus Davies 2000, S. 312-314.

die Rzeczpospolita als *Schutzwall der Christenheit (antemurale christianitatis)*, grenzte sich auf diese Weise gegen die Gefahr aus dem Orient ab und wertete die eigene Position und Bedeutung in und für Europa erheblich auf.[43]

Doch dieser Schutzwall war in der historischen Realität nicht undurchlässig. Als Vielvölkerreich mit komplizierter politischer Struktur war die Rzeczpospolita auf Phasen des Ausgleichs mit dem Osmanischen Reich angewiesen. Ihre innere Vielfalt nötigte die Adelsrepublik zu einem System von Kompromissen, zu Toleranz und vorsichtigem Agieren, neben der Furcht vor äußeren Feinden war die Furcht vor einem bellum civile, dem Krieg der Stände und Konfessionen besonders ausgeprägt. Daher gab es bei allen Konflikten auch immer einen mehr oder weniger regen Austausch mit dem Orient, der aus polnischer Sicht das Osmanische Reich ebenso wie die tatarischen Khanate in der südlichen Ukraine und auf der Krim, Persien und Armenien umfasste und dessen materielle und ideelle Güter v.a. der Adel zu schätzen wusste. Dies hat man oft am Habitus der Szlachta und der Magnaten im 16., 17. und 18. Jahrhundert nachgewiesen: Mit ihrem Anspruch, von dem antiken Reitervolk der Sarmaten abzustammen, überhöhten sie ihre Stellung in der Rzeczpospolita mythologisch. Der Sarmatismus erwies sich als sehr anpassungsfähig und zeigte im Lauf der polnischen Geschichte vielfältige Erscheinungsformen, darunter die der ostentativen Selbstorientalisierung. Besonders die Magnaten im Großfürstentum Litauen eigneten sich Waffen, Kleidung und Mode ihrer osmanischen und tatarischen Gegner selektiv an.[44] Das bedrohlich Fremde des Orients wurde auf diese Weise in den Alltag der Herrschaftsrepräsentation integriert und tendenziell domestiziert.

Die sechshundertjährige polnisch-russische Beziehungsgeschichte wird durch eine spannungsvoll ambivalente Grundfigur charakterisiert: die gemeinsame Zugehörigkeit zur Slavia und zum Christentum, die durch die konfessionelle und kulturelle Spaltung in Slavia latina und Slavia orthodoxa jedoch immer wieder überlagert bzw. in Frage gestellt wurde.[45] In ihrem „Goldenen Zeitalter“ strahlte die Rzeczpospolita auch kulturell bis tief in den ukrainischen, weißrussischen und großrussischen Raum hinein aus, übermittelte literarische Werke in lateinischer, kirchenslavischer, polnischer und ukrainischer Sprache über die Mohyla-Akademie in Kiev bis nach Moskau und stimulierte so im Zentrum der russischen Orthodoxie bedeutsame Übersetzungsaktivitäten. In dieser Blütezeit findet sich allerdings in polnischen Quellen eine Geringschätzung der ostslavisch-orthodoxen Kultur, die aus westlich-katholischer Perspektive als

43 Zu den Diskursen, die sowohl das Osmanische als auch das Russische Reich aus Europa ausgrenzten vgl. Osterrieder 2005.

44 Vgl. Niedźwiedź 2001.

45 Zum Begriff „Beziehungsgeschichte“ vgl. Zernack 1994, S. 16-24.

barbarisch oder „ungläubig“ abgelehnt wird. Während die polnische Latinität eine Brücke zur europäischen Renaissance schlug, galt zur gleichen Zeit im Reich Zar Ivans IV. das „Lateinertum“ als Bedrohung der russischen Orthodoxie und damit der Fundamente autokratischer Herrschaft.[46] Ein Fundus von Heterostereotypien, die dem jeweils anderen slavischen Volk negative Eigenschaften (Russo- bzw. Polonophobie) zuschrieben, dürfte sich in diesem relativ frühen Stadium der Beziehungsgeschichte gebildet haben.

Bedrohten polnische Expansionstendenzen noch an der Wende zum 17. Jahrhundert für wenige Jahre die russische Vormacht, so stand am Ende desselben Jahrhunderts mit Zar Peters Eingriff in die polnische Königswahl von 1697 ein erstes Indiz für den Machtverfall der polnischen Adelsrepublik, deren innenpolitische Zersplitterung allmählich zur außenpolitischen Handlungsunfähigkeit führte und mit einer gravierenden wirtschaftlichen Schwäche einherging. Schließlich stießen die aufstrebenden Nachbarstaaten Preußen, Österreich und Russland in dieses Machtvakuum, teilten Polen in den drei Verträgen von 1772, 1793 und 1795 unter sich auf und beendeten seine staatliche Unabhängigkeit.[47] Die negative Polenpolitik sollte zu einem Grundzug wechselnder außenpolitischer Systeme werden, die Preußen und Russland zur Stabilisierung ihrer Einflusssphären aufbauten. Die russischen imperialen Legitimationsdiskurse nutzten dabei (v.a. im 19. Jahrhundert) die ethnische und sprachliche Zugehörigkeit Polens zum Slaventum als Argument für seine „Reintegration“ in das Zarenreich. Durch die Annektierung des demographisch und territorial größten Teils von Polen-Litauen wurde die polnisch-russische Beziehungsgeschichte für mehr als ein Jahrhundert aber auch zu einem Element des russischen Verhältnisses zu Westeuropa.

In Polen gab es nach dem Verlust der Staatlichkeit keine Instanz mehr, die eine zivilisatorische Mission für sich hätte beanspruchen können, im Gegenteil, die polnischen Eliten mussten hinnehmen, dass ihr Land aus der Sicht der Westeuropäer wie der Russen zur Rand- und Grenzzone, zum Hinterland, ja zum Niemandsland Europas herabgestuft wurde. Die ehemals polnischen Provinzen, die unter österreichische, preußische und russische Herrschaft geraten waren, drifteten in verschiedene Richtungen auseinander, das Königreich Polen mit der Hauptstadt Warschau richtete sich notgedrungen nach Sankt Petersburg aus. Zar Alexander I. gewährte dem Land zwar eine Verfassung und eine Art von Sonderrolle, doch angesichts polnischer Sympathien für den Dekabristenaufstand von 1825 nahm sein Nachfolger Nikolaus I. die meisten Privilegien zurück.

46 Vgl. Lichačev 1993.

47 Ausführlich zum Trauma der Teilungen vgl. Davies 2000, S. 144-253, und Zernack 1994, S. 263-314.

Kompensatorische Diskursstrategien für die reale oder imaginierte polnische Inferiorität kamen nach 1830 in der Epoche der „Großen Emigration“ (wielka emigracja) auf. Die militärische Niederschlagung des Aufstandes vom November 1830 stellte Polen zwar wenigstens an der Oberfläche ruhig, zwang aber zugleich eine große Zahl von Intellektuellen ins Ausland, wo eine polnische Freiheitsbewegung entstand, die den Gedanken an eine Wiedergeburt der polnischen Nation über Generationen wach hielt. Mit der Dichtertrias Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki und Zygmunt Krasiński verlagerte sich sogar der Schwerpunkt der polnischen Literatur ins Exil, wo sich auch die Rolle des „wieszcz“ herausbildete, des polnischen Dichter-Propheten, der seinen emigrierten Landsleuten beim Kampf um die nationale Befreiung und die Wiedererlangung der staatlichen Souveränität als geistiger Wegbereiter vorangehen sollte.

Adam Mickiewicz empfand das Scheitern des November-Aufstands, das er auf einer Westeuropa-Reise aus der Ferne erlebte, als tiefe biographische Zäsur und persönliche Katastrophe. Nach längerer Zeit der Wanderschaft ließ er sich 1832 in Paris nieder, zu einer Zeit, als sich dort um den Fürsten Adam Czartoryski die geistige Elite Polens versammelte und die Grundlagen der „Großen Emigration“ legte. In den *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego (Bücher des polnischen Volkes und der polnischen Pilgerschaft)* von 1832 definierte Mickiewicz einen neuen Zivilisationsbegriff, der die gegen Polen gerichteten westlichen und russischen Exklusionsstrategien im Sinne eines polnischen Messianismus beantwortete. Die wirkliche Zivilisation musste demnach christlich sein, d.h. sich an den Idealen von Staatsbürgerschaft und Opferbereitschaft ausrichten. Die Aufrufe an die „polnischen Wanderer“ kehrten die westliche Hierarchie um und verlegten die „wahre christliche Zivilisation“ nach Polen, in das Land der Bürgerfreiheit, das durch seine Passio, den Leidensweg der Teilungen und des niedergeschlagenen Aufstands zum Christus unter den Völkern geworden war. Daher sind es die polnischen Wanderer, welche die westlichen Gastvölker an die Grundlagen einer christlichen Zivilisation erinnern müssen.

In der polnisch-russischen Beziehungsgeschichte war der Januar-Aufstand von 1863 die zweite wichtige Zäsur des 19. Jahrhunderts und zugleich der letzte Versuch der polnischen Unabhängigkeitsbewegung, mit Waffengewalt die Einheit und Souveränität Polens in den Grenzen von 1772 wiederherzustellen[48]. In den öffentlichen Debatten, die den russischen Gegenschlag begleiteten, wurden die Teilungen und ihre Folgen als gerechte Strafe für den Verrat der Polen am Slawentum interpretiert. So galt etwa dem Historiker Sergej Solov’ev Polen als „der scharfe Keil, den die Latinität mitten in des Herz der slawischen Welt ge-

48 Zernack 1994, S. 342.

trieben hat“[49]. Der Antagonismus von Latinität und Katholizismus einerseits, Slawentum und Orthodoxie andererseits, der in solchen Diskursen abermals konstruiert wurde, lief mit Folgerichtigkeit auf die Exklusion der Polen aus der slawischen Welt hinaus; eine neuerliche Inklusion war für die rechtgläubigen Slawen einzig über den Verzicht auf die lateinische „Häresie“ vorstellbar.

Es ist nun bemerkenswert, dass die Figur des Verrats und die Ausschließungsverfahren gegen die potentiellen Verräter unter anderen Vorzeichen innerhalb der polnischen Emigration wieder auftauchen sollten: Polnische Literaten oder Wissenschaftler, die nach 1863 zu internationalem Ansehen kamen und zur Kultur ihrer Gastländer „konvertierten“, d.h. v.a. nicht mehr in der Muttersprache schrieben und publizierten, liefen Gefahr, als Verräter an der polnischen Nation gebrandmarkt zu werden. Der Nationalismus des 19. Jahrhunderts erreichte in solchen Denkfiguren eine seiner schärfsten Ausprägungen. Ein Denken in ethnisch homogenen Territorien, das allochthone Elemente möglichst ausschließen wollte, beherrschte die Vorstellungen über eine politisch-territoriale Neuordnung des ostmittel- und südosteuropäischen Raumes, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Hauptziel vieler nationalistischer Strömungen wurde. Dabei gilt es zu bedenken, dass als Reaktion auf die fehlende staatliche Souveränität und die fortbestehende Teilung in der polnischen Emigration gerade nach 1863 eine deutliche Ethnisierungs- und Homogenisierungstendenz zusammen mit einem Kanon „polnischer Werte“ aufkam. So schien den meisten Vertretern der polnischen Befreiungsbewegung die Restitution Polens in den Grenzen von 1772 eine legitime Forderung. Diese exzessive Fixierung auf Grenzverläufe, auf Territorialforderungen und Gebietsgewinne war insgesamt charakteristisch für die politischen Eliten Europas zu Beginn des 20. Jahrhunderts und trug nicht unwesentlich zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs bei, der „Ur-Katastrophe“, aus der eine neue Staatenwelt und ein nach über hundert Jahren wieder unabhängiges Polen hervorgingen.[50]

Der Beitrag von Alfred Gall *Grenzgänge an der Vormauer der Christenheit. Barocke Versepik als Medium kultureller Kartographie (Twardowski, Potocki, Gundulić)* untersucht am Beispiel von drei literarischen Werken, die im Umfeld der Schlacht von Chocim 1620 entstanden, die zentrale Bedeutung des Begriffes „antemurale christianitatis“ für das Verhältnis Polen-Litauens zu seinem südöstlichen Nachbarn, dem Osmanischen Reich. Samuel Twardowskis Reisetagebuch über die Gesandtschaft Krzysztof Zbaraskis zum Sultan Mustafa im Jahr 1621 kombiniert eine Biographie des Gesandten mit Elementen eines vaterländischen Heldenepos und präsentiert die Festung Kamieniec Podolski als reale Grenz-

49 Zernack 1994, S. 344.
50 Vgl. Kissel 2002.

mauer gegen den islamischen Orient, der aus der Sicht eines Dichters, Christen und Sarmaten, eines Angehörigen der polnischen Szlachta gezeichnet wird. Wacław Potockis Versepos *Transakcyja wojny chocimskiej (Der Verlauf der Schlacht bei Chocim)* aus dem Jahr 1670 beklagt den Verlust der Einheit in den Innen- wie Außenbeziehungen Polen-Litauens. Der Angriff der Osmanen wird zum heilsgeschichtlichen Ereignis überhöht und symbolisiert den Menschenzwist bzw. eine erschütterte metaphysische Ordnung. Ganz im Zeichen der Feindschaft gegen den islamischen Gegner steht das kroatische Versepos *Osman* (entstanden von 1626 bis 1636) von Ivan Gundulić aus Dubrovnik, das mit Blick auf die Schlacht Chocim den Triumph der Christenheit und deren Schutzmacht Polen-Litauen feiert. Herausgefordert wurde die Christenheit durch die Hybris des osmanischen Herrschers Osman und dessen Angriff auf die europäische Friedensordnung.

Dirk Uffelmann analysiert in dem Beitrag *Litauen! Mein Orient!* einen Fall von Selbst- und Fremdorientalisierung. Gegenstand der Untersuchung ist das historische Poem *Konrad Wallenrod* aus dem Jahr 1828 von Adam Mickiewicz, das sich vor dem Hintergrund des Konflikts des Deutschen Ordens mit den heidnischen Litauern Ende des 14. Jahrhunderts abspielt. Der Titelheld an der Spitze des Deutschen Ordens in Preußen ist ein Verräter, der seine litauische Herkunft vor den Rittern verborgen hält, um durch Untätigkeit als Befehlshaberden Orden in eine verheerende Niederlage zu steuern. Vom namenlosen litauischen Kind zum deutschen Heranwachsenden, vom deutschen Heranwachsenden zum litauischen jungen Mann wurde Wallenrod Objekt einer doppelten Umsozialisierung, die eine hybride Identität zur Folge hat. Das Poem lässt die innere Doppelstimmigkeit des Unterdrückten erkennen, der sich eine eigene Identität schafft, indem er gegen seine Unterdrückung aufbegehrt und dadurch zum Verschwörer und Verräter wird. Aber auch nach seinem Verrat und trotz seiner Relithuanisierung bleibt das Land seiner Herkunft für Wallenrod unerreichbar. Die Parallele zum Autor Mickiewicz drängt sich auf, der in Litauen geboren, in der polnischen Kultur sozialisiert, nach Russland verbannt wurde und im Pariser Exil das Versepos *Pan Tadeusz* schrieb, mit dem Litauen zum polnischen Erinnerungsort wurde. In *Konrad Wallenrod* übernimmt Litauen die Funktion eines eigenen „Orients“ der polnischen Kultur. Die Orientalisierung Litauens bewirkt über die Verbindung mit Polen aber auch eine Selbstorientalisierung Polens.

Der Beitrag von Jens Herlth *Von der gelben Gefahr zum Ende der Geschichte. Stanisław Ignacy Witkiewiczs Roman* Nienasycenie (Unersättlichkeit) *als Außerkraftsetzung eines Paradigmas* wendet sich einem Schriftsteller und Maler der polnischen Avantgarde zu, der in seinem Roman die Katastrophenerfahrung des Ersten Weltkriegs und die Katastrophenerwartung eines Zweiten Weltkriegs zu einer eschatologischen Vision verdichtet. Das Ende der Geschichte findet

statt in Polen, das von Chinesen okkupiert wurde, deren politischer Führer eine Gesellschaft umfassender Bedürfnisbefriedigung ankündigt. Der polnische Avantgarde-Schriftsteller bemüht also das orientalistische Klischee der „gelben Gefahr“ und findet sich damit in der antimodernen Strömung des sog. Katastrophismus wieder, zu der auch Florian Znaniecki, Marian Zdziechowski oder Czesław Miłosz gezählt werden. Der Roman entfaltet noch einmal den Topos von der polnischen Nation als einer Grenze zwischen Zivilisation und Barbarei, als Verteidigungswall gegen östliche / orientalische Völker ebenso wie die historische Mission Polens, das erst im Selbstopfer (für die Christenheit oder Europa) zu sich selbst findet. Für seine Vision wählt Witkiewicz die nahe Zukunft des späten 20. Jahrhunderts, lässt eine orientierungslose Menschheit in Exzessen jeder Art zugrunde gehen und radikalisiert so die Kulturkritik der polnischen Zwischenkriegszeit. China oder Asien stehen dabei für die Aporien der europäischen Moderne bzw. Modernekritik. Die „gelbe Gefahr“ droht weniger von den wirklichen Chinesen als von der „Selbstsinisierung“ der geschichtsmüden Europäer, die weder den Anforderungen ihrer Traditionen noch den Zumutungen der Moderne gewachsen sind.

Der Beitrag von Anja Tippner *„Diaspora im Tal“: Das jüdische Ruthenien als Ort zwischen orientalistischem Mythos und Realität bei Ivan Olbracht* verbindet tschechische Literatur der Zwischenkriegszeit, jüdische Kultur in Ostmitteleuropa und Orientalismus miteinander. Der Schriftsteller Ivan Olbracht entdeckte über Wanderungen in der Karpatoukraine Anfang der dreißiger Jahre einen neuen Zugang zum Ostjudentum. Das an der Grenze zu Galizien und der Ukraine gelegene, auch Ruthenien genannte, lange Zeit ungarische Gebiet wurde nach dem Ersten Weltkrieg Teil der neu gegründeten Tschechoslowakischen Republik. Von der westlichen Perspektive Böhmens und Mährens lag es als „tschechischer Ferner Osten“ oder „westlichster Orient“ am Rande oder außerhalb der Zivilisation. Die Juden der Karpatoukraine waren meist Chassiden und ihre Gemeinden bildeten nun eine dritte Gruppe neben den tschechischen und slowakischen Juden und prägten so die Zusammensetzung der Judenheit in der Tschechoslowakischen Republik. Der assimilierte Prager Jude und Sozialist Olbracht wurde von der Fremdartigkeit dieser abgelegenen Welt, von der Spiritualität und Strenge des chassidischen Ostjudentums stark angezogen. Die um den Ort Koločava angelegten Reportagen *Hory a staletí (Berge und Jahrhunderte*, 1935) sowie der Erzählband *Golet v údolí (Diaspora im Tal,* 1937) entwerfen die Region im Modus der „Ursprünglichkeit“, die gleichermaßen für die jüdische wie ruthenische Welt gilt. Die Literatur schafft so ein Gegengewicht zu den kulturellen Verlusten, die im früh industrialisierten Böhmen und Mähren aus der Retrospektive der Zwischenkriegszeit bereits erkennbar wurden.

Wojciech Osiński zeigt in seinem Beitrag *Zwei Modelle polnischer Konzeptualisierungen Russlands im Vergleich. Ryszard Kapuścińskis* Imperium *(1993) und Mariusz Wilks* Wilczy notes *(1998)*, wie polnische Intellektuelle nach dem Zusammenbruch des Ostblocks um ein neues Bild von Russland ringen. Der Journalist Kapuściński, als Kind im September 1939 Zeuge des Einmarschs der Roten Armee, seit den fünfziger Jahren erfolgreicher Journalist mit einer Vielzahl von Reportagen aus Afrika, Asien, Lateinamerika, zog mit seinem Buch *Imperium* die Summe seiner Erfahrungen mit und in Russland. Seine Reisereportagen führten ihn immer wieder an die koloniale Peripherie, wo sein scharfer Blick das Imperium in seine Bestandteile zerlegte. Kritiker hielten ihm allerdings eine „Orientalisierung Russlands" vor, an dem er in erster Linie das Abstoßende und Fremdartige, Nationalismus und Fanatismus wahrnehmen wolle. Den entgegen gesetzten Weg der riskanten Annäherung bis zur Selbstaufgabe ging Wilk, eine Generation jünger, ehemaliger Solidarność-Mitstreiter und Untergrundautor, der für zehn Jahre auf den Solovki Inseln lebte, wo sich einer der bedeutenden russischen Gedächtnisorte befindet, eine wiederhergestellte Klosteranlage, die in der sowjetischen Epoche als Gulag-Lager und Museum zweckentfremdet wurde. Mit seinen Aufzeichnungen bietet Wilk die Quintessenz seines russischen Nordens in einer polnischen Prosa, die gelegentlich Russizismen als Signale der Öffnung einsetzt. Die Kritik schwankte zwischen heftiger Ablehnung und der Anerkennung einer Zäsur in polnischen Russland-Texten, die die Überwindung bzw. Umkehrung einer langen Tradition polnischer Russophobie markiere.

4

Waren die russischen Orientalismen bei allen historischen Verschiedenheiten durch einen konstanten Faktor bestimmt – die Existenz eines russischen Imperiums bzw. der Sowjetunion –, so gab es für die Südslaven auf der Balkanhalbinsel zwei Machtzentren, die vom ausgehenden Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert die Geschicke der Kroaten, Slowenen, Bosnier, Serben, Makedonen und Bulgaren entscheidend bestimmten und die beide nicht zum slavischen Kulturraum gehörten: das Osmanische Reich und die Habsburgischen Länder. Die beiden Imperien beendeten bzw. verhinderten für ein halbes Jahrtausend die Eigenstaatlichkeit der Südslaven, die sich in der Mehrzahl als Untertanen des Osmanischen Sultans wiederfanden.[51] Um den Druck der Osmanischen Expansion gegen Nor-

51 Die südslavischen Reichsbildungen, die beiden bulgarischen (8. bis ins 11. Jahrhundert und 12.-14. Jahrhundert) und die serbische (12.-14. Jahrhundert), waren im späten Mittelalter zerfallen. Kroatien, das seit dem späten 12. Jhdt. ein Teil Ungarns war, stellte

den abzufangen, richtete Habsburg im frühen 16. Jahrhundert die sog. Militärgrenze ein, eine ausgedehnte Pufferzone, deren älteste Abschnitte auf das Jahr 1522 zurückgingen und die zur Zeit ihrer größten Ausdehnung einen kroatischen, ungarischen und siebenbürgischen Teil umfasste.[52] Die Niederlage der Türken bei der zweiten Belagerung von Wien 1683 markierte einen Wendepunkt, und im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert kehrte Habsburg die Expansionsbewegung um und drang nun seinerseits gegen Süden vor. Diese charakteristische Figur der Eroberung durch eine östliche bzw. orientalische Macht und der Rückeroberung durch eine westliche bzw. europäische Macht hinterließ eine tiefe Spur im kulturellen Gedächtnis der betroffenen Völker und verband sich mit den beiden aufkommenden Paradigmen von Nation und Zivilisation bzw. Zivilisierung.

Aufklärung, Französische Revolution und Nationalbewegungen veränderten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung auch der Balkanhalbinsel und ihrer Kulturen grundlegend.[53] Im südslavischen Raum fiel das Aufkommen zivilisatorischer Diskurse zusammen mit dem allmählichen Niedergang der osmanischen Militärmacht und den Bewegungen nationaler Wiedergeburt. Die Dichotomie „Barbarei versus Zivilisation" ließ sich als wirkmächtiges diskursives Instrument einsetzen, um die Unabhängigkeitsbestrebungen mit einer höheren Rechtfertigung auszustatten. Je mehr die osmanische Herrschaft als grausam, rückständig, unzivilisiert und antieuropäisch erschien, desto weniger waren die Aufstände nur im partikularen oder lokalen Interesse, desto mehr fügten sie sich in eine Linie europäischer Zivilisierung ein.[54] Die Nationalbewegungen des 19. Jahrhunderts konstruierten daher mehr und mehr eine Dichotomie „zivilisiertes Europa versus barbarischer Orient", in der die Geschichte unter den Osmanen als permanentes Leiden bzw. Entfremdung von Europa verstanden wurde. Doch diese Dichotomie und die turkophoben Diskurse standen in Gegensatz zur wesentlich komplexeren sozialen und politischen Realität Osmanischer Herrschaft auf dem Balkan und zu einer über viele Generationen gelebten Symbiose zwischen verschiedenen Ethnien und den osmanischen Herrschern.[55]

Zudem wurde die Dichotomie von weiteren, älteren Oppositionen kompliziert bzw. phasenweise überlagert: So lief durch die südslavischen Kulturen

---

sich unter Habsburgischen Schutz, als die Ungarn im 16. Jahrhundert dem Osmanischen Reich militärisch unterlagen und große Teile des Königreichs besetzt wurden. Vgl. Hösch 2008.

52 Zur Geschichte der Militärgrenze vgl. z.B. Rothenberg 1970.

53 Vgl. Todorova 1999, insbesondere S. 63-131.

54 Vgl. Hösch, 2008, S. 140-163.

55 Vgl. zu dieser Divergenz Todorova 1999, S. 229ff.

die Trennlinie zwischen Slavia latina, zu der Kroatien und Slowenien, und Slavia orthodoxa, zu der Bulgarien, Makedonien und Serbien gehörten.[56] Da die Slavia latina im Habsburgischen bzw. ungarischen Herrschaftsbereich lag, die Slavia orthodoxa aber bis weit ins 19. Jahrhundert im osmanischen, ergab dies eine zusätzliche Opposition: In der Wahrnehmung von außen rückte die Slavia latina wie schon im Fall Polen-Litauens näher an den Okzident, die Slavia orthodoxa näher an den Orient. Zu den konfessionellen Spannungen von Islam gegen Christentum und Katholizismus gegen Orthodoxie traten die ethnischen Spannungen von Südslaven gegen Türken und von Slaven gegen Nicht-Slaven hinzu, denn die Südslaven lebten in enger Nachbarschaft mit anderen Sprachen und Ethnien, die auch Untertanen der Türken waren, wie den Rumänen, Albanern und Griechen. Konfliktpotential barg auch die Sprachenlage. Die südslavischen Idiome mussten sich über lange Jahrhunderte gegen die Sprachen der Imperien, das Osmanische bzw. Türkische, das Deutsche und das Ungarische, behaupten. Die Wiederherstellung der Eigenstaatlichkeit verband sich daher bei den Eliten der südslavischen Völker im besonderen Maße mit der Aufwertung ihrer eigene Schriftsprache und Literatur, die trotz aller Einschränkungen in osmanischer Zeit weiter gepflegt werden konnten.

Diese Dynamik mündete in ein vielfaches zivilisatorisches Gefälle, das z.B. wahrgenommen wurde zwischen dem „Alten Serbien“ (die Stammlande Kosovo-Metohija, die durch osmanische Vertreibungen weitgehend entvölkert wurden und in die albanische Ethnien nachrückten) und dem „Neuen Serbien“ (die im habsburgischen Reich neu besiedelten Gebiete).[57] Die Serben auf osmanischem Territorium lebten relativ isoliert in der westbalkanischen Hochregion, bewahrten tribalistische Strukturen und archaische Lebensformen wie die Hauskommunion (zadruga), die mehrere Clans zu einer Blutsgemeinschaft verband. Zudem unterschied sich die pauperisierte Bevölkerung in den kleinen orientalisch geprägten Städten in ihrem Lebensstil kaum von der Landbevölkerung. Als sich im späten 16. und im gesamten 17. Jahrhundert erste Verfallserscheinungen der Osmanischen Herrschaft bemerkbar machten, regte dies den serbischen Widerstand erneut an, im Haiduckentum verband sich der heroisierte Kampf gegen die ungläubigen Unterdrücker mit Raubzügen, Plünderungen, Gewaltexzessen aller Art. Als Konsequenz blieb die Pazifizierung der Bevölkerung weit hinter dem Niveau des Neuen Serbien auf habsburgischem Territorium zurück. Das zivilisatorische Gefälle wiederholte sich zwischen den Ungarlandserben und den fortgeschritteneren Nationalitäten des Habsburger Reiches und zwischen den Serben in den südlichen Gebieten und den albanischen Ethnien in Kosovo-

56 Vgl. Kissel/Uffelmann 1999, S. 13-40, hier S. 16-20.
57 Vgl. Hösch 2008, S. 146-148.

Metohija. Die Scheidelinie zwischen westlicher, habsburgischer und osmanischer, orientalischer Zivilisation wurde noch einmal durch eine zweite Trennungslinie reproduziert: die zwischen den osmanischen Serben und zwischen den islamischen albanischen Ethnien im Kosovo bzw. anderen Ethnien wie etwa den Zigeunern.[58]

Welche Spielräume einer südslavischen Nationalliteratur zu Beginn des 19. Jahrhunderts bei der Modellierung des Orients blieben, untersucht der Beitrag von Gun-Britt Kohler *Der osmanisch-muslimische ‚Orient' in der kroatischen Literatur der ‚Romantik' im Spannungsfeld von Poetik und nationaler Identität*. Zu Beginn wird Europas Blick auf den Balkan am Beispiel von Prosper Mérimées Mystifikation *La Guzla* aus dem Jahr 1827 problematisiert, einer gefälschten Sammlung von Volksliedern, in der östliche Wildheit gegen westliche Zivilisation steht. Zwei Werke der jungen kroatischen Literatur, der Reisetext *Blick nach Bosnien (Pogled u Bosnu)* von Matija Mažuranić und das Versepos *Der Tod des Smail-Aga Čengić* (*Smrt Smail-age Čengića)* seines Bruders Ivan Mažuranić stehen dann im Zentrum. Dabei erkundet der Reisetext das nahe Ausland Bosnien mit erstaunlicher Offenheit und bedauert die Zersplitterung, den allgegenwärtigen Hass in der bosnischen Kultur. Im Sinn des Illyrismus wird Bosnien auch als potentieller Raum des Eigenen erschlossen, dieser Orient kann also in die kroatische Kultur integriert werden. Die Verserzählung hingegen bezieht sich auf einen historischen Vorfall: Montenegrinische Christen ermorden den osmanischen Aga, der sie mit einer grausamen Willkürherrschaft gepeinigt hat. In diesem Werk ist die Tendenz deutlich turkophob, den orientalischen Türken werden negative und abstoßende Eigenschaften zugeschrieben. Da zu Beginn des 19. Jahrhunderts die osmanischen Angriffe für die Kroaten weitgehend Geschichte waren, die Magyarisierungspolitik der Ungarn jedoch bedrohliche Gegenwart, verbarg sich hinter „Orient" in diesem Fall auch ein ungarischer Subtext.

Rainer Grübels Beitrag mit dem Titel *Bilder von Orient und Okzident in Ivo Andrićs Dissertation und seinem historischen Roman* Travnička hronika (Die Chronik von Travnik) untersucht, wie der Nobelpreisträger ein unentwirrbares „Knäuel" von gleichermaßen ethnisch wie konfessionell geprägten Identitäten in einer bosnischen Stadt zur Zeit der Napoleonischen Kriege entwirft. Dabei wird zunächst Andrićs kulturhistorische Dissertation herangezogen, die am Beispiel der bosnischen Bogumilen eine kulturelle Brückenfunktion des Landes zwischen Okzident und Orient nachweisen wollte. Erst die osmanische Invasion habe diese Rolle beendet. Der Roman konzentriert sich auf die Stadt Travnik, Sitz des

58 Zum Nachwirken dieses mehrfachen zivilisatorischen Gefälles bis in die jüngste Vergangenheit vgl. Van Port 1998.

türkischen Wesirs, in die Frankreich und Habsburg zwischen 1807 und 1814 Konsuln entsenden, Frankreich, um auf das Umfeld seiner neu erworbenen „illyrischen Provinzen“ Einfluss auszuüben, Habsburg, um ein Gegengewicht aufzubauen. Im türkischen Café der Stadt, einem klassischen Chronotopos, beobachtet der Roman das Entstehen eines Knäuels von unvereinbaren Identitäten, eines Geflechts von Eigen- und Fremdbildern. Die große Welt von Paris und Wien, der Epochenkontext mit den Umwälzungen der Napoleonischen Ära, den Reformen unter Sultan Selim III., den Hoffnungen auf einen eigenen Nationalstaat von Seiten der bosnischen Katholiken wird wirkungsvoll mit der kleinen Welt der Provinzstadt kontrastiert. Auch in seinen narrativen Verfahren wie dem Kontrapunkt von Erzählerrede und Personenrede beharrt der Roman auf der dissonanten Vielfalt, eine einfache Auflösung der widerstreitenden Zugehörigkeiten und Loyalitäten bietet er nicht an.

Vom bosnischen Travnik zu Beginn des 19. Jahrhunderts führt der Beitrag von Riccardo Nicolosi *Dialogische Toleranz? Konstruktionen bosnischer kultureller Identität und die Rolle des Islam (1990er Jahre)* zu den Selbstbestimmungsversuchen bosnischer Intellektueller nach der Katastrophe des Jugoslawien-Kriegs. Er erinnert an die Auswirkungen des millet-Systems im osmanischen Bosnien, in dessen Gefolge Ethnizität und Religion zu einer Einheit verschmolzen und sich eine muslimisch-bosniakische, orthodox-serbische und katholisch-kroatische Kultur herausbildete. Diese Einheit von Religion und Ethnizität verhindert bis heute eine analytische Metaposition, die den bosnischen Multikulturalismus adäquat beschreiben könnte. An drei bosnischen Intellektuellen exemplifiziert der Beitrag diese Situation. Muhamed Filipović, „Erfinder“ des bosnischen Geistes, konstruiert eine fragwürdige Kontinuität der bosnischen Spiritualität (*duhovnost*) vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Rusmir Mahmutćehajić zeichnet in seinem Buch *Das gute Bosnien (Dobra Bosna)* von 1997, das Porträt eines traditionell toleranten Bosnien nach dem Kulturmodell der „Einheit in der Vielfalt“. Dževad Karahasan geht begrifflich anspruchsvoller vor mit Anleihen bei Bachtin, Lotman, Lévi-Strauss, doch auch sein „dialogisch-dramatisches Kultursystem“ am Beispiel des Mikrokosmos Sarajevo bietet eine ahistorische Sicht Bosniens. So tendieren die drei Autoren dazu, dem islamischen Bosniakentum multireligiöse kulturelle Toleranz, den anderen monotheistische Religionen jedoch doktrinäre Starre und Unduldsamkeit zu attestieren.

Svetlana Kazakova entwirft in ihrem Beitrag *Zur Balkanorientalischen Dimension der nationalen Identität. Das Beispiel der bulgarischen Literatur* ein Panorama von Ideen, Strömungen, Autoren und Texten, einen Querschnitt durch die bulgarische Kultur. In Bulgarien fällt der Kontrast zwischen unabhängigem Großreich und der Zeit der osmanischen Herrschaft besonders scharf aus. Die beiden Reichsbildungen des frühen und hohen Mittelalters sicherten der bulgari-

schen Kultur eine Ausstrahlung, die fast den gesamten Balkan erfasste. Die Christianisierung erfolgte im neunten Jahrhundert, also ein Jahrhundert früher als bei den Ostslaven. Mit dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit an die Osmanen Ende des 14. Jahrhunderts begann fast ein halbes Jahrtausend der Fremdherrschaft (1396-1878), die eine massive soziale Nivellierung bewirkte: Die bulgarische Kirche wurde dem griechisch dominierten Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel unterstellt und phasenweise gewaltsam an ihrer Entfaltung gehindert, der Adel in Kämpfen aufgerieben oder zur Assimilation gezwungen, in den Städten siedelten sich viele Griechen, Türken und Juden an. Um des Überlebens willen musste die bulgarische Kultur eine orientalische Überfremdung hinnehmen und blieb auf den Kontakt und Austausch mit elf weiteren Nationalitäten im Rahmen des Osmanischen Imperiums angewiesen, eine Kultur des Kompromisses bildete sich heraus. In der Zeit der Wiedergeburt vom späten 18. bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gelang es der Intelligenz, die Defizite der Überfremdung zu kompensieren und eine entscheidende Rolle beim Aufbau einer Nationalliteratur zu spielen.

5

Die Beiträge des vorliegenden Bandes belegen, dass der Begriff des Orientalismus zu einem wichtigen Arbeits- und Erkenntnisinstrument der kulturwissenschaftlich erneuerten Slavistik geworden ist. Der Band bzw. seine Auswahl erheben keinen Anspruch auf strenge Systematik, auf erschöpfende Behandlung oder auf eine abschließende Definition der slavischen Orientalismen. Der Plural „Orientalismen“ öffnet vielmehr das Feld für sehr verschiedenartige Konstellationen, die vom Kaukasus in der russischen Romantik bis zu den Filmschulen Mittelasiens und zum Tschetschenien-Konflikt, vom polnischen Barockzeitalter bis zum Avantgarde-Roman der Zwischenkriegszeit und zu neueren polnischen Russland-Bildern, von der kroatischen Literatur der Romantik bis zu bosnischen Identitätsdiskursen der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts reichen. Dabei werden Verfahren, Symbole, Metaphern und Diskurse vorgestellt, die zu einer Konstruktion von Orient in der Slavia und damit zum „Osten des Ostens“ beigetragen haben.

Je weiter das Feld geöffnet wird, desto deutlicher zeigt sich, dass die slavischen Orientalismen eng mit den Paradigmen Imperium, Nation und Zivilisierung verbunden sind. Damit hängt auch zusammen, dass bei aller historischen Spannweite ein Schwerpunkt der Beiträge im 19. und 20. Jahrhundert, genauer zwischen 1815 und 1945 zu erkennen ist, also der Hochzeit der Zivilisationsdiskurse. Die Dynamik eines vielfach gestaffelten Zivilisierungsgefälles innerhalb der Slavia selbst und zwischen der Slavia und ihren westlichen und östlichen

Nachbarkulturen wird so deutlicher akzentuiert und die Auswirkungen dieses Gefälles auf das Selbst- und Fremdbild der slavischen Kulturen verständlicher. Dabei geraten die sog. „kleineren Slavinen“ aus ihrer traditionell unterlegenen Position heraus und werden selbst Akteure: Russophobe Diskurse in der polnischen oder tschechischen Literatur, turkophobe Diskurse in der serbischen oder bulgarischen Literatur werden so neu lesbar. Die Inversion der zivilisatorischen Hierarchien oder die Selbstorientalisierung können etwa im Fall von Kroatien-Bosnien oder Polen-Litauen als Verfahren der Distanzgewinnung und der Differenzierung eingesetzt werden. Schließlich ergibt sich als viel versprechendes Forschungsfeld die Wechselbeziehung zwischen Herausbildung der slavischen Nationalstaaten, Nationalkulturen und -literaturen in Auseinandersetzung mit dem eigenen Orient.[59]

Neben zahlreichen Einzelbefunden und Erkenntnissen geben die Beiträge des Bandes immer wieder Aufschluss über das Potential von Literatur, mit Hilfe von Symbolen, Metaphern, Bildern komplexe Sachverhalte schlagartig zu erhellen und dem Gedächtnis einzuprägen, allerdings auch über die Suggestions- und Verführungskraft, den Leser in eine bestimmte Richtung zu drängen. Lässt man nur einige der zentralen Metaphern und Symbole Revue passieren, so ergibt sich eine Art Narrativ über slavische Orientalismen und den Erfolg und Misserfolg von Zivilisierung aus der jeweiligen Perspektive: der Schutzwall der Rzeczpospolita und die chinesische Mauer im okkupierten Polen, die Distel als Symbol für die wilde Schönheit der kaukasischen Bergvölker, der zivilisierte awarische Barbar Chadži-Murat, das unentwirrbare Knäuel bosnischer Identitäten in Travnik, die Pyramiden in Ägypten und ihre Pendants in Petersburg bzw. in Sibirien als Monumente kollektiver Anstrengung, aber auch als Symbol erbarmungsloser Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, Fuchs und Löwe als Metaphern des polnischen Freiheitskampfes, seiner Listen und seines Mutes. Diese Metaphern und Symbole erzählen keine eindeutige Erfolgsgeschichte, sie sind vielmehr hochgradig ambivalent und bestätigen aus einer östlichen und slavischen Perspektive die sich verdichtende Gewissheit von der Moderne als einer Epoche, in der Verluste und Gewinne sich wohl nur knapp die Waage halten.

59 Vgl. Troebst 2009, S. 7-19.

Literatur

Baberowski, Jörg: Der Feind ist überall. Stalinismus im Kaukasus. München 2003.

Bakić-Hayden, Milica: Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. In: Slavic Review, Vol. 54, Nr. 4, Winter 1995, S. 917-931.

Bammé, Arno: Homo occidentalis. Von der Anschauung zur Bemächtigung der Welt. Zäsuren abendländischer Epistemologie. Weilerswist 2011.

Bartlett, Rosamund: Japonism and Japanophobia: The Russo-Japanese War in Russian Cultural Consciousness. In: The Russian Review 67, January 2008, S. 8-33.

Bassin, Mark: Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840-1865. Cambridge 1999.

Bassin, Mark: Imperialer Raum / Nationaler Raum. Sibirien auf der kognitiven Landkarte Russlands im 19. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 28:3, 2002, S. 378-403.

Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917. Bloomington, Indianapolis (IN) 1997.

Buruma, Ian; Margalit, Avishai: Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies. New York 2004.

Carrier, James G. (Hrsg.): Occidentalism: Images of the West. Oxford 1995.

Dahlmann, Dittmar: Sibirien. Der Prozess der Eroberung des Subkontinents und die russische Zivilisierungsmission im 17. und 18. Jahrhundert. In: Barth, Boris; Osterhammel, Jürgen (Hrsg.): Zivilisierungsmissionen. Konstanz 2005, S. 55-73.

Dahlmann, Dittmar: Sibirien. Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Paderborn 2009.

Davidson Kalmar, Ivan; Penslar, Derek J. (Hrsg.): Orientalism and the Jews. Waltham (MA) 2005.

Davies, Norman: God's Playground: A History of Poland in Two Volumes. Volume I: The Origins to 1795. Oxford 1981.

Davies, Norman: Im Herzen Europas. Geschichte Polens. München 2000.

Dietze, Gabriele; Brunner, Claudia; Wenzel, Edith (Hrsg.): Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld 2009.

Ėtkind, Aleksandr: Fuko i tezis vnutrennej kolonizacii. In: Novoe literaturnoe obozrenie, Nr. 49, 2001, S. 50-73.

Ėtkind, Aleksandr: Bremja britogo čeloveka, ili vnutrennjaja kolonizacija Rossii. In: Ab Imperio, Nr. 1, 2002, S. 265-298.

Etkind, Alexander: Internal Colonization: Russia's Imperial Experience. New York 2001.

Fergusson, Niall: Civilization: The West and the Rest. London 2011.

Fisch, Jörg: Zivilisation, Kultur. In: Brunner, Otto (Hrsg): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache. Stuttgart 2004, Bd. 7, S. 679-774.

Frank, Susi: Sibirien. Peripherie und Anderes der russischen Kultur. In: Mein Russland. Wiener Slavistischer Almanach. Sonderband 44. München 1997, S. 357-381.

Frey, Marc; Spakowski, Nicola: Asianismen seit dem 19. Jahrhundert. Leipzig 2009.

Geyer, Dietrich: Der russische Imperialismus. Studien über den Zusammenhang von innerer und auswärtiger Politik 1860-1914. Göttingen 1977.

Gluščenko, Evgenij A.: Rossija v Srednej Azii. Zavoevanija i preobrazovanija. Moskva 2010.

Hauser, Stefan. R.: Orientalismus. In: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. In Verbindung mit Hubert Cancik und Helmuth Schneider hrsg. von Manfred Landfester. Band 15/1 La-Ot, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart, Weimar 2001, S. 1233-1243.

Hokanson, Katya: Literary Imperialism, "Narodnost'" and Pushkin's Invention of the Caucasus. In: The Russian Review, Vol. 53, 1994, S. 336-352.

Hösch, Edgar: Geschichte der Balkanvölker. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, 5. Auflage. München 2008.

Irwin, Robert: Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents. New York 2006.

Kappeler, Andreas: Russland als Vielvölkerreich. Entstehung. Geschichte. Zerfall. München 1993.

Kappeler, Andreas: Russlands zentralasiatische Kolonien bis 1917. In: Fragner, Bert; Kappeler, Andreas (Hrsg.): Zentralasien 13. bis 19. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft. Wien 2006, S. 139-160.

Khalid, Adeeb: Russian History and the Debate over Orientalism. In: Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. Vol. 1, Number 2, 2000, Spring, S. 691-699.

Kieniewicz, Jan: Spotkania Wschodu. Gdańsk 1999.

Kissel, Wolfgang Stephan: Die Anfänge einer Zivilisationskritik in Osteuropa: Čaadaev – Mickiewicz – Puškin. In: Krasnodębski, Zdzisław; Garsztecki, Stefan (Hrsg.): Sendung und Dichtung. Adam Mickiewicz in Europa. Hamburg 2002, S. 59-82.

Kissel, Wolfgang Stephan: Einschließende Ausgrenzung: Figuren der Exklusion in wechselseitigen Konzeptualisierungen Polens und Rußlands. In: Kissel,

Wolfgang Stephan; Thun-Hohenstein, Franziska (Hrsg.): Exklusion. Chronotopoi der Ausgrenzung in der russischen und polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. München 2006, S. 13-35.

Kissel, Wolfgang; Uffelmann, Dirk: Kultur als Übersetzung. Historische Skizze der russischen Interkulturalität (mit Blick auf Slavia orthodoxa und Slavia latina). In: Kissel, Wolfgang Stefan; Thun, Franziska; Uffelmann, Dirk (Hrsg.): Kultur als Übersetzung. Festschrift für Klaus Städtke. Würzburg 1999, S. 13-40.

Knight, Nathaniel: On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid. In: Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History. Vol. 1, Number 2, 2000, Spring, S. 701-715.

Layton, Susan: Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge 1994.

Lemberg, Hans: Zur Entstehung des Osteuropabegriffs im 19. Jahrhundert. Vom „Norden“ zum „Osten“ Europas. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. Neue Folge 33, 1985, S. 48-91.

Lichačev, Dmitrij S.: Stil’ proizvedenij Groznogo i Kurbskogo. In: Lur’e, S.; Rykov, Ja. S. (Hrsg.): Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim. Reprintnoe vosproizvedenie teksta izdanija 1981 g. Moskva 1993, S. 183-213.

Lichačev, Dmitrij S.: Vospominanija. Razdum’ja. Raboty raznych let. Tom 2. Sankt-Peterburg 2006.

Lieven, Dominic: Empire: The Russian Empire and its Rivals from the Sixteenth Century to the Present. London 2003.

MacKenzie, John M.: Orientalism: History, Theory and the Arts. Manchester, New York 1995.

Macfie, Alexander Lyon (Hrsg.): Orientalism. A Reader. Edinburgh 2000.

Mangold, Sabine: Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert. Stuttgart 2004.

Melman, Billie: Women’s Orients: English Women in the Middle East, 1718-1918. London 1992.

Moore, David Chioni: Is the Post in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique. In: Publications of the Modern Language Association, Vol. 116, Nr. 1, Januar 2001, S. 111-128.

Morris, Ian: Why the West Rules – For Now: The Patterns of History and What They Reveal about the Future. London 2011.

Niedźwiedź, Jakub: „Orientalizm”. In: Borowski, Andrzej (Hrsg.): Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole. Kraków 2001, S. 127-130.

Osterhammel, Jürgen: Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick. In: Asien-Afrika-Lateinamerika 25, 1997, S. 597-607.

Osterhammel, Jürgen: Kolonialismus. Geschichte – Formen – Folgen. München 2006.

Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2009.

Osterrieder, Markus: Das wehrhafte Friedensreich. Bilder von Krieg und Frieden in Polen-Litauen (1505-1595). Wiesbaden 2005.

Pagden, Anthony: Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West. New York 2009.

Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2004.

Ram, Harsha: The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire. Madison (WI) 2003.

Rothenberg, Gunther E.: Die österreichische Militärgrenze in Kroatien 1552 bis 1881. Wien, München 1970.

Sahni, Kalpana: Crucifying the Orient: Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia. Oslo 1997.

Said, Edward: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. New York 1978.

Schimmelpenninck van der Oye, David: Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration. New Haven (CT), London 2010.

Sproede, Alfred; Lecke, Mirja: Der Weg der postcolonial studies nach und in Osteuropa. (Polen, Litauen und Russland). In: Hüchtker, Dietlind; Kliems, Alfrun (Hrsg.): Überbringen – Überformen – Überblenden. Theorietransfer im 20 Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien 2011, S. 26-66.

Starobinski, Jean: Das Wort Zivilisation. In: Ders.: Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1992.

Todorova, Maria: Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt 1999.

Todorova, Maria: Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid. In: Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History, Vol. 1, Number 2, 2000, Spring, S. 717-727.

Todorova, Maria: Imagining the Balkans. Oxford 2009.

Troebst, Stefan: Slavizität. Identitätsmuster, Analyserahmen, Mythos. In: Osteuropa, 59. Jahrgang, Nr. 12, Dezember 2009, S. 7-19.

Ueckmann, Natascha: Frauen und Orientalismus. Reisetexte französischsprachiger Autorinnen des 19. und 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2001.

Uffelmann, Dirk: Selbstorientalisierung in Narrativen polnischer Migranten. In: Zeitschrift für Slavische Philologie, Vol. 66, Nr. 1, 2009, S. 153-180.

Van Port, Mattijs: Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild: Civilisation and Its Discontents in a Serbian Town. Amsterdam 1998.

Varisco, Daniel Martin: Reading Orientalism: Said and the Unsaid. Seattl (WA), London 2007.

Waldstein, Maxim K.: Observing Imperium: A Postcolonial Reading of Ryszard Kapuscinski's Account of Soviet and Post-Soviet Russia. In: Social Identities, Vol. 8, Nr. 3, 2002, S. 481-499.

Warraq, Ibn: Defending the West: A Critique of Said's Orientalism. New York 2007.

Winkler, Heinrich August: Der lange Weg nach Westen. Bd. 1: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zur Weimarer Republik. München 2000.

Winkler, Heinrich August: Der lange Weg nach Westen. Bd. 2: Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich" bis zur Wiedervereinigung. München 2000.

Winkler, Heinrich August: Geschichte des Westens. Bd. 1: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München 2009.

Winkler, Heinrich August: Geschichte des Westens. Bd. 2: Die Zeit der Weltkriege: 1914-1945. München 2011.

Wolff, Larry: Inventing Eastern Europe: The Map of Civilisation on the Mind of the Enlightenment. Stanford (CA) 1994.

Zernack, Klaus: Polen und Rußland. Zwei Wege in der europäischen Geschichte. Berlin 1994.

Ziomek, Jerzy: Renesans. Warszawa 1977.

II. Russische Orientalismen: Kaukasus – Ägypten – Mittelasien – Eurasien

Thomas Grob (Basel)

Eroberung und Repräsentation.

‚Orientalismus' in der russischen Romantik[1]

1. Postkoloniale Erzählungen

Als im Jahr 1979 Jean-François Lyotard in seinem Buch *La condition postmoderne* das Ende der Moderne und damit eine Postmoderne erklärte, tat er dies v.a. über die Analyse des Autoritätsverlustes der sogenannten *grands récits*, der „großen Erzählungen" oder „Metaerzählungen", die die Moderne und ihre Wissensformen geprägt hatten. Der „Atomisierung des Sozialen" in der Gegenwart entspreche eine Auflösung der großen Deutungsmuster in „Sprachspiele" im Wittgensteinschen Sinn: Wissen, so Lyotard, verliere seine Narrativität. So würden aufklärerische und idealistische Grundannahmen über eine teleologisch gerichtete Geschichte abgelöst: Metanarrative von Unterdrückten und Unterdrückern, von aufklärerischer „Emanzipation" (Lyotard 1979, S. 112) verabschiedet, die „universelle Metasprache" in eine „Pluralität formaler und axiomatischer Systeme" (Lyotard 1979, S. 128) aufgelöst. Was allerdings an die Stelle dieser Metaerzählungen treten könnte, ist bei Lyotard erst angedeutet.

Seither erleben wir, wie komplex dieser Prozess verläuft; im politischen und gerade im interkulturellen Bereich haben im Laufe der gewaltigen Umbrüche der letzten Jahrzehnte bereits ausgestorben geglaubte „Erzählungen" – etwa solche nationaler und religiöser Art – plötzlich wieder Furore gemacht, neue sind aufgetaucht. Sie haben sich aber regionalisiert, was als Beleg für Lyotards These genommen werden könnte. Dem trugen die Kulturwissenschaften Rechnung, die eine steigende Sensibilität für die geographisch-kulturelle Bedingtheit von gesellschaftlichen Narrativen zeigten. Dies mündet in den kulturellen Erzählungen über sich, die Geschichte und über die Anderen keineswegs in einen bloßen Pluralismus oder gar in eine postmoderne ‚Beliebigkeit'. Denn diese regionalisierten Narrative sind oft über die Grenzen der eigenen Kultur nicht vermittelbar, und sie besitzen zuweilen ein beachtliches interkulturelles Aggressionspo-

1 Seit der Abfassung dieses Beitrags sind einige Arbeiten erschienen, die hier noch nicht berücksichtigt sind; auch sind diese Überlegungen mittlerweile in ein Basler Forschungsprojekt eingegangen, wo sie ausgebaut und differenziert werden sollen. An der hier diskutierten grundsätzlichen Ausrichtung der russistischen Orientalismus- und Kaukasusforschung hat sich bisher allerdings wenig verändert, so dass die hier vertretenen Positionen, wie ich meine, ihre Aktualität nicht verloren haben.

tential. Entsprechend ist man allseits geneigt, Narrativität nur den scheinbar leicht zu durchschauenden Geschichten der anderen zuzuschreiben. Dabei ist es zumindest fraglich, ob man gerade in interkulturellen Relationen narrative Grundmuster überhaupt vermeiden kann.

Das Problem der narrativen Verfasstheit betrifft historische Mythen oder interkulturelle Stereotypien, im Grunde aber jeden Blick auf das kulturelle Andere und auf historische Ereignisse. Auch jeder Blick auf den unüberschaubaren Komplex der Kolonialgeschichte wird durch narrative Paradigmen strukturiert: eigen / fremd, Opfer / Täter, aktiv / passiv, vorwärtsgewandt / rückwärtsgewandt, oder auch einfach ‚gut' und ‚schlecht'. Dies gilt für wissenschaftliche historische Arbeiten, es gilt umso mehr für die kulturellen Erzählungen mit Breitenwirkung. Den Narrativierungen entkommen auch die narrationskritischen *postcolonial studies* nicht. Initiiert wurde diese Betrachtungsweise bekanntlich durch die Thesen Edward Saids, dass die westlichen Bilder und Narrative über den sog. „Orient" durchgehend ideologisiert sind, dass man das Konzept eines „Orients" in Differenz zur sog. westlichen Welt erst schuf und damit die politisch-ökonomische Vereinnahmung legitimierte. Die Basis dieser Konstruktion bildet ein aufklärerisches Großnarrativ von der Dichotomie zwischen dem aufgeklärten, modernen Westen und dem zurückgebliebenen Rest der Welt; dieses wiederum beruht auf vormodernen Einstellungen gegenüber den eroberten außereuropäschen Gebieten seit dem 15. Jahrhundert, wie sie etwa Tzvetan Todorov (1995) und Stephen Greenblatt (1994) beschrieben haben. Angeregt durch poststrukturalistische Lektüretechniken werden in den *postcolonial studies* Äußerungsformen von Dominanz, Aneignung und Abhängigkeit, aber auch von Autonomisierung, Unterwanderung und *writing back* erörtert. Dies gab der Kolonialismus- und Imperialismusdebatte ein kulturelles Gesicht.

Die Hegemonie der Macht schafft sich nach Said eine eigene Metaerzählung; Analysen im Sinne der *postcolonial studies* widmen sich nicht zuletzt ihrer Dekonstruktion. Es fragt sich aber, ob nicht Said selbst eine solche Metaerzählung geschaffen oder zumindest angeregt hat. Unbestreitbar zeigt seine Sicht eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Phänomene. Die neuere historische Kolonialismusforschung dagegen betont eher die Uneinheitlichkeit kolonialer Ideologien und Praktiken. Jürgen Osterhammel bringt es auf den Punkt: „Kolonialismus, das verwischt sich mitunter in den *postcolonial studies*, ist nicht immer und überall dasselbe" (Osterhammel 2006, S. 34).

Was Russland betrifft, so zeichnet diese Differenzierungstendenz bereits Andreas Kappelers historische Monographie *Russland als Vielvölkerreich* aus (Kappeler 1992), wohl die umfassendste und differenzierteste Darstellung der Geschichte des multiethnischen Russlands und seiner komplexen Politik in den ethnisch nichtrussischen Gebieten. In der kulturwissenschaftlichen Betrachtung

ist diese Differenziertheit noch nicht überall angekommen. V.a. seit den frühen neunziger Jahren entstanden zahlreiche Arbeiten, die den Saidschen Ansatz auch auf die russische Literatur übertragen; unabhängig davon gibt es auch den umgekehrten Blick auf die ‚Orientalisierung' Osteuropas. In der eigentlichen Postkolonialismusdiskussion blieb Russland, soweit ich sehen kann, weitgehend ein blinder Fleck. Said selbst hat Russland in seinem „Orientalismus"-Buch explizit aus seiner Betrachtung ausgeklammert, wenn auch eher aus pragmatischen denn aus prinzipiellen Gründen. Auch wenn man überzeugt ist von der Relevanz von Saids Ansatz, gibt es einigen Grund, diesen Übertragungen, die Saids Vorgehensweise deutlich vereinfachen und kaum den kulturellen Transfer thematisieren, mit Skepsis zu begegnen. Das Problem ist mehrschichtig, und es betrifft

a. das *politisch-historische* Verständnis der Expansion Russlands in von (ethnisch gesehen) Nichtrussen bewohnte Gebiete und die entsprechenden Herrschaftspraktiken und -ideologien; dazu gehört die Frage nach der Spezifik bzw. Vergleichbarkeit mit westeuropäischen oder US-amerikanischen Machttechniken,

b. kulturelle Repräsentationen der militärischen und/oder politischen Aneignung, etwa in der Literatur; auch hier stellt sich die Frage nach einer Spezifik.

Ich werde den ersten Punkt nur kurz ansprechen; im zweiten, der die literaturwissenschaftliche Betrachtung besonders betrifft, konzentriere ich mich räumlich auf den Kaukasus und zeitlich auf die Romantik, die – auch das soll Thema sein – für die Bilder des Kaukasus in der russischen Kultur prägend war.

2. Russische Expansionsmodelle und der Kaukasus

Bezüglich der komplexen und in vielem strittigen Frage der russischen Eroberung des Kaukasus möchte ich nur auf einen Aspekt hinweisen, der an sich wohlbekannt ist. Das Moskauer Reich, das sich seit dem 15. Jahrhundert in Abgrenzung gegen die tatarische Herrschaft, später auch gegen Westen (Polen-Litauen, Schweden) und Süden (Osmanisches Reich) festigte, war gleichsam mit einem Programm geimpft, das wohl auf das Trauma der tatarischen Fremdherrschaft zurückgeht und die Geschichte des Moskauer bzw. Russischen Reichs bis zum späten 19. Jahrhundert prägen sollte: seine Ausdehnung. Diese ist bald mit einer ganzen Palette ideologischer und administrativer Praktiken verbunden. In der ersten Form des „Sammelns der russischen Länder" ging es um die Angliederung von Gebieten, die man als genuin ‚eigene' auffasste und in denen sich Moskau als Zentrum durchsetzte; bekanntlich geschah dies in einzelnen Fällen – wie etwa Novgorod (1478) – bereits mit großer Härte. Einen Einschnitt für diese Ideologie bedeutete der Fall des tatarischen Kazan' im Jahre 1552 unter Ivan IV. und wenig später des Khanats Astrachan' im Mündungsgebiet der Volga. Da-