

Teil I

1. Einleitung

Die Befürchtung zu äußern, unser Leben werde zunehmend und in Zukunft womöglich gänzlich durch Algorithmen bestimmt, hat sich in den letzten Jahren als massenmediale und populärwissenschaftliche Binsenwahrheit etabliert. Yuval Hararis Bestseller *Homo Deus* gibt dieser Dystopie eines Kontrollverlusts des Menschen über sich selbst einen beredten exemplarischen Ausdruck.¹ Viele, die so warnen, dürfte kaum bewusst sein, dass sich die Bezeichnung ‚Algorithmus‘ vom Namen des Mathematikers Muḥammad ibn Mūsā (8./9. Jahrhundert) herleitet, genauer von dessen als ‚Algorizmi‘ (und in anderen Variationen) latinisiertem Namenszusatz al-Ḥwārizmī, der sog. *nisba*, die auf eine Herkunft aus der historischen zentralasiatischen Landschaft Choresmien (arab.-pers. Ḥwārizm oder Ḥwārazm resp. Ḫvārizm oder Ḫvārazm) hindeutet.² Über die Omnipräsenz der Algorithmen schleicht sich aber nicht nur ein orientalischer Gelehrter des Mittelalters in den Sprachgebrauch der Gegenwart ein, sondern auch eine Assoziation, die auf den Themenbereich weist, in dem sich die vorliegende Arbeit situiert. Das südlich des Aralsees am Unterlauf des Amudarja gelegene Choresmien, ursprünglich dem iranischen Kulturraum zugehörig und später turkisiert, gelangte als Khanat von Chiwa 1873 unter die Kontrolle des russischen Zarenreiches. Das Territorium von Chiwa wurde nach der Oktoberrevolution auf die usbekische und die turkmenische Sowjetrepublik verteilt.³ Heute lebt der Name ‚Choresmien‘ als Provinz des postsowjetischen Staates Usbekistan weiter (usbek. Xorazm).

Choresmien ist Teil eines *lieu de mémoire*,⁴ für den sich in der Forschungsdiskussion der vergangenen zwei bis drei Jahrzehnte der Ausdruck ‚russischer Ori-

¹ Harari, Yuval: *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*. Aus dem Englischen übers. von Andreas Wirthensohn. München: C.H.Beck '2017. Vgl. das Kapitel zur „Datenreligion“, S. 497-537.

² Vgl. Brentjes, Sonja: „Algorithm“. In: *Encyclopaedia of Islam*, 3. Ausgabe, Online-Version (doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0154, Zugriff am 8.11.2019). Folkerts, Menso (Edition, Übersetzung, Kommentar); Kunitzsch, Paul (Mitarbeit): *Die älteste lateinische Schrift über das Rechnen nach al-Ḥwārizmī*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1997.

³ Vgl. als Überblick Bosworth, C. E.: „Khwārazm“. In: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Ausgabe, Online-Version (doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4205, Zugriff am 8.11.2019).

⁴ Der Ausdruck *lieu de mémoire* ist hier als lose Anlehnung an das gleichnamige in den 1980er-Jahren von Pierre Nora am Beispiel Frankreichs entwickelte Konzept zu verstehen. Er hat hier nur einführenden Charakter und bezeichnet dementsprechend kein leitendes Theorem dieser Studie. Für eine bereits vorliegende Anwendung des Konzepts auf russische Beispiele siehe Nivat, Georges (Hrsg.): *Les sites de la mémoire russe. Bd. 1: Géographie de la mémoire russe*. Paris: Fayard 2007. Behandelt werden z.B. das Museum, die Universität, die Bibliothek, Städte, das Theater oder Kirchen und Klöster. Als einzige geografische

ent‘ eingebürgert hat.⁵ Noch ohne auf die entsprechende Literatur Bezug zu nehmen, kann die angesprochene Formulierung vorab auf zwei Weisen verstanden werden. In einer enger gefassten Bedeutung bezeichnet der ‚russische Orient‘ diejenigen geografischen Gebiete innerhalb des Zarenreiches, der Sowjetunion und des postsowjetischen Russland, die als orientalisch, dem Orient angehörend, galten und gelten. Neben Choresmien resp. Chiwa und den anderen zentralasiatischen Gebieten trifft dies etwa auf den Kaukasus oder die Krim, aber ggf. auch auf weitere Regionen zu. Eine solche geografische Bestimmung ist an die politische und militärische Beherrschung der entsprechenden Gebiete gebunden: Was aus dem Machtbereich des Staates fällt, verlässt auch den Geltungsbereich der Definition. In einer weiter gefassten Bedeutung bezieht sich der ‚russische Orient‘ hingegen nicht (nur) auf ein konkretes geografisches Territorium, sondern auf einen Topos, auf eine imaginierte kulturelle Bezugsgröße, die spezifische identitätsstiftende Funktionen zu erfüllen vermag. So verstanden, ist der ‚russische Orient‘ weder geografisch noch zeitlich gebunden. Als Orient fungiert in diesem Fall dasjenige, was in Russland resp. der Sowjetunion oder von mit Russland oder der Sowjetunion assoziierten Personen als Orient vorgestellt, konstruiert, imaginiert, angeeignet wird. Ist dieses zweite Verständnis auf das erste nicht angewiesen, so bedarf umgekehrt das erste notwendigerweise des zweiten: Ein beherrschtes Gebiet als orientalisch zu empfinden, verlangt nach einem kulturellen Verständnis dessen, was der Orient sei.

Das Beispiel der Person al-Ḫwārizmī, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, veranschaulicht, wie diese beiden Dimensionen des ‚russischen Orients‘ zusammenwirken. Eine sowjetische Briefmarke aus dem Jahr 1983 über den Nennwert von 4 Kopeken (siehe Abb. 1) zeigt vor blauem Hintergrund das kupferfarbene Porträt eines etwas streng blickenden bärtigen Mannes mittleren Alters, um dessen Kopf ein Turban drapiert ist. Die Strenge des Blickes mag weniger auf eine mürrische Laune als auf eine den Ansprüchen des sozialistischen Realismus genügende wissenschaftlich-zielgerichtete Geisteshaltung schließen lassen. Auf der linken Seite findet sich ein nur teilweise sichtbarer Gegenstand, dessen untere Hälfte einen Kreis oder eine Scheibe, vielleicht ein Astrolabium, darstellt. Ein von Ornamenten eingefasster kurzer Schriftzug verkündet lako-nisch ein Jubiläum von „1200 Jahren“ und daneben steht, etwas größer und ohne weitere Erläuterung, der Name des Gewürdigten: Muchammed al'-Chorezmi (Muhammad al-Ḫwārizmī). Der mittelalterliche Orient, der gemäß der oben

Landschaft im alltagssprachlichen Sinne ist Sibirien vertreten (M. Rojanski: „La Sibérie comme lieu de mémoire“, S. 303-315).

⁵ Vgl. zur Illustration folgende exemplarische Buchtitel: Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana University Press 1997. Wageman, Patty; Kouteinikova, Inessa (Hrsg.): *Russia's Unknown Orient: Orientalist Painting 1850 - 1920*. Groningen: Groninger Museum 2010. Tolz, Vera: *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*. Oxford: Oxford University Press 2011.

angeführten ersten Definition nicht Bestandteil des ‚russischen Orients‘ sein kann, stellt hier in einer ikonografisch imaginierten historischen Kontinuität eine implizite Verbindung zum zentralasiatischen sowjetischen Orient her (der die Kriterien der ersten Definition erfüllt) und tritt damit als ‚russischer Orient‘ gemäß der zweiten Definition in den Dienst des sowjetischen *nation building*. Der positive Bezug auf einen in der Imagination angerufenen vergangenen Orient – al-Ḫwārizmīs Status als Naturwissenschaftler verleiht ihm offenbar eine mit der Staatsideologie konforme ‚Progressivität‘ – legitimiert damit die sowjetische ‚Völkerfreundschaft‘ resp. den imperialen Anspruch auf den gegenwärtigen sowjetischen Orient.

Die Rede von einem ‚russischen Orient‘ entspringt im Wesentlichen einer Forschungsrichtung v.a. der Geschichtswissenschaft und Slavistik sowie teilweise der Kunstgeschichte, die sich seit den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts mit dem russischen Blick auf den Orient als einer kulturellen Konstruktion, als einer Imaginations-, aber auch Kolonialgeschichte befasst. Vereinfacht gesagt hat die betreffende Literatur den ‚russischen Orientalismus‘ zum Gegenstand – eine Formulierung, die zuvorderst an Edward Saids überaus einflussreiches, für die *postcolonial studies* grundlegendes Werk *Orientalism* (1978) denken lässt, aber als Sammelbegriff für russische Orientverständnisse auch in Arbeiten Verwendung findet, die nicht im Geiste Saids geschrieben sind.⁶ Gleichwohl bildet der palästinensisch-amerikanische Literaturwissenschaftler eine beinahe unumgängliche positive, negative oder ambivalente Referenz, wo der ‚russische Orient‘ in Betracht steht. Bedenkt man, dass die europäische Aneignung asiatischen Wissens ab dem 18. Jahrhundert gelegentlich in Anlehnung an eine klassische Studie Raymond Schwabs als ‚orientalische Renaissance‘ bezeichnet wird, so entspricht die Bedeutung Saids für die Erforschung dieser ‚zweiten‘ Renaissance funktional derjenigen Jakob Burkhardts für die Erforschung der ‚ersten‘ Renaissance: Beide Wissenschaftler verkörpern gewissermaßen einen Übervater, dessen Einfluss auf die Konzeption des jeweiligen Forschungsfeldes derart prägend war, dass zumindest ein rhetorischer Bezug auf ihn erforderlich ist.⁷

⁶ Said selbst unterscheidet drei Verständnisweisen des Begriffs ‚Orientalismus‘: 1. Orientalismus als Bezeichnung eines wissenschaftlichen Spezialgebiets resp. als Sammelbezeichnung universitärer Disziplinen; 2. Orientalismus als imaginäres Bild des Orients, der ontologisch und epistemologisch vom Okzident unterscheiden wird; 3. Orientalismus als (institutionalisierte) westlicher Machtdiskurs, der den Orient hegemonial beherrscht. Zwar überwiegt für Said die dritte Bestimmung, doch geht er in der Konsequenz seiner Untersuchungsanlage davon aus, dass alle drei Definitionen ineinander übergehen und sich wechselseitig bedingen. Vgl. Said, Edward: *Orientalism*. London: Penguin Books 2003 [1978], S. 2f. Hinzuzufügen wäre zumindest eine vierte Begriffsbestimmung (die sich ebenfalls auf die anderen drei beziehen lässt): Orientalismus als Stilrichtung in der europäischen Kunstgeschichte.

⁷ Schwab benennt den Gegenstand seines Buches explizit als zweite Renaissance: „Renaissance orientale, – deuxième Renaissance opposée à la première [...].“ Schwab, Raymond: *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot 1950, S. 18. Der Begriff der orientalischen Renaiss-

Wie unterschiedlich die Arbeiten zum ‚russischen Orientalismus‘ ausgerichtet sein können, zeigt sich mithin an ihrer Positionierung gegenüber Said. Eine der frühesten und einflussreichsten Studien auf diesem Gebiet, Susan Laytons Untersuchung eines Konnexes von Literatur und Imperialismus (1994), beruht beispielsweise auf einer initialen Zustimmung zur Plausibilität von *Orientalism*.⁸ Was Layton als mehr oder weniger selbstevident voraussetzt – die Gültigkeit der Said’schen Thesen im russischen Kontext –, bildet einige Jahre später (2000) den Gegenstand einer Grundsatzdebatte in der Zeitschrift *Kritika*. Den Ausführungen Adeeb Khalids, der die Aussagekraft von Saids Studie in Bezug auf das zaristische Russland weitgehend akzeptiert, hält Nathaniel Knight seine Skepsis gegenüber einer solchen generellen Anwendbarkeit entgegen, während Maria Todorova sich v.a. kritisch mit der simplifizierenden Said-Lektüre auseinandersetzt, die sie bei Knight ausmachen will.⁹ Kerstin S. Jobst meldet sich im selben Jahr mit einer abwägenden Darstellung zu Wort, die *Orientalism* für den Bereich der Osteuropäischen Geschichte als Analyseinstrument kolonialer Machtstrukturen anerkennt, zugleich aber wesentliche Einwände benennt und etwa anmahnt, die kulturellen Rückwirkungen auf die Kolonialmacht (die Metropole) mit zu bedenken, die sich durch den Kulturkontakt mit den Kolonien (der Peripherie) ergeben.¹⁰

Auch in der jüngeren einschlägigen Literatur bleibt eine Stellungnahme zu Said meist unabdingbar. Ambivalente Einschätzungen, die *Orientalism* einerseits eine gewisse Erklärungskraft zugestehen, andererseits aber auch die Beschränkungen dieses Ansatzes hervorheben, stehen nach wie vor neben eindeutiger positionierten, affirmierenden oder ablehnenden Sichtweisen. So hält David Schimmelpenninck van der Oye Saids Werk im Fall Russlands für „not wholly relevant“, gesteht aber ein, dass es zu Recht Fragen über die Verbindung von Wissen und Macht aufwerfe. Victor Taki lässt demgegenüber, mit wenigen Abstrichen, eine größere Zustimmung erkennen, während sich Evgenij Štejner in der Einleitung zu einem (nicht nur den ‚russischen Orient‘ betreffenden)

sance ist keine Wortschöpfung Schwabs, vielmehr bezieht er sie aus dem 19. Jahrhundert bei Edgar Quinet, vgl. ebd. Vera Tolz spricht gar, mit Blick auf den Zeitraum zwischen ca. 1880 und 1920, von einer zweiten *orientalischen Renaissance*, vgl. Tolz 2011, S. 1.

⁸ Vgl. Layton, Susan: *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press 1994, S. 8f.

⁹ Khalid, Adeeb: „Russian History and the Debate over Orientalism“. In: *Kritika* 1, Nr. 4 (2000), S. 691-99. Knight, Nathaniel: „On Russian Orientalism: A Response to Adeeb Khalid“. In: ebd., S. 701-15. Todorova, Maria: „Does Russian Orientalism Have a Russian Soul? A Contribution to the Debate between Nathaniel Knight and Adeeb Khalid“. In: ebd., S. 717-27. Zum Kontext dieser Debatte ist zudem ein weiterer Artikel Knights zu rechnen, der einen der Ausgangspunkte für Khalids Argumentation bildet, siehe Knight, Nathaniel: „Grigor’ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?“ In: *Slavic Review* 59, Nr. 1 (2000), S. 74-100.

¹⁰ Jobst, Kerstin S.: „Orientalism, E.W. Said und die Osteuropäische Geschichte“. In: *Saeclum* 51 (2000), S. 250-266.

Konferenzband sehr deutlich ablehnend gegen Said in Stellung bringt.¹¹ Vera Tolz, um eine weitere Position zu nennen, vertritt die originelle These, Saids Schaffen stehe vermittels nahöstlicher marxistischer Intellektueller in einem Filiationsverhältnis zur Orientalistik des späten Zarenreiches und der frühen Sowjetunion, die viele der Argumente von *Orientalism* bereits vorweggenommen habe.¹²

Die angeführten Arbeiten – weitere sind hinzuzufügen¹³ – können keineswegs auf die Auseinandersetzung mit Said reduziert werden, die allerdings unbestreitbar einen wichtigen Ausgangspunkt dieser Forschungsrichtung setzte. Den umfassenderen Kontext, dem diese Literatur zuzuordnen ist, bildet die so genannte ‚Neue Imperiumsgeschichte‘ (*new imperial history, novaja imperskaja istorija*), die seit dem Ende der UdSSR in der Geschichtswissenschaft und der Slavistik ältere, stark auf russische Nationalgeschichte fokussierte Sichtweisen in Frage stellt. Einen vielrezipierten Anstoß hierzu gab z.B. Andreas Kappelers 1992 erschienene Darstellung Russlands als Vielvölkerreich.¹⁴ Im Rahmen der ‚Neuen Imperiumsgeschichte‘ kann, wie auch in anderen Forschungsfel-

¹¹ Vgl. Schimmelpenninck van der Oye, David: *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven: Yale University Press 2010, S. 8-10. Taki, Victor: *Tsar and Sultan. Russian Encounters with the Ottoman Empire*. London/New York: I. B. Tauris 2016, S. 6-8. Štejner, Evgenij (Hrsg.): *Orientalizm/Oksidentalizm: jazyki kul'tur i jazyki ich opisanija: sbornik statej. Orientalism/Occidentalism: Languages of Cultures vs. Languages of Description: Collected Papers*. Moskva: Sovpadenie 2012, S. 9-10.

¹² So schreibt sie u.a.: „[...] I propose that contemporary post-colonial scholarship should be viewed as a ‚descendant‘ of the early twentieth-century Russian Orientology“ (Tolz 2011, S. 5). Vgl. außerdem S. 20f., 171f. und ausführlicher S. 88-101; zum Argument einer (indirekten) Verbindungslien von Said zum russischen Kontext speziell S. 100f.

¹³ Neben den bereits genannten Publikationen siehe z.B. Greenleaf, Monika: *Pushkin and Romantic Fashion: Fragment, Elegy, Orient, Irony*. Stanford: Stanford University Press 1994. Jersild, Austin: *Orientalism and Empire: North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montréal: McGill-Queen's University Press 2002. Ram, Harsha: *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*. Madison: University of Wisconsin Press 2003. David-Fox, Michael; Holquist, Peter; Martin, Alexander (Hrsg.): *Orientalism and Empire in Russia*. Bloomington: Slavica 2006. Jobst, Kerstin S.: *Die Perle des Imperiums: der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH 2007. Hokanson, Katya: *Writing at Russia's Border*. Toronto: University of Toronto Press 2008. De Meaux, Loraine: *La Russie et la tentation de l'orient*. Paris: Fayard 2010. Kissel, Wolfgang Stephan (Hrsg.): *Der Osten des Ostens: Orientalismen in slavischen Kulturen und Literaturen*. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012. Bornet, Philippe; Gorshenina, Svetlana (Hrsg.): *L'orientalisme des marges: éclairages à partir de l'Inde et de la Russie = Etudes de lettres* 296, Nr. 2-3 (2014). Alekseev, P. V.: *Konceptosfera oriental'nogo diskursa v russkoj literature pervoj poloviny XIX v.: ot A. S. Puškina k F. M. Dostoevskomu*. Tomsk: Izd-vo Tomskogo universiteta 2015. [Muzej-zapovednik „Caricyno“]: *Orientalizm. Tureckij stil' v Rossii. 1760-1840-e*. Moskva: Kučkovo pole 2017. Einige zusätzliche einschlägige, im Verlauf der weiteren Kapitel verwendete Arbeiten werden hier nicht eigens gelistet.

¹⁴ Kappeler, Andreas: *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung. Geschichte. Zerfall*. München: C.H.Beck 2008 [1992]. Eine Zuordnung der den ‚russischen Orientalismus‘ untersuchenden Literatur zur ‚Neuen Imperiumsgeschichte‘ impliziert außerdem eine (allerdings nicht immer trennscharf mögliche) Abgrenzung zu ‚traditionellen‘ Fachgeschichten der Orientalistik. Bzgl. letzterer siehe z.B. Kim, G. F.; Šastitko, P. M. (Hrsg.): *Istorija otečest-*

dern und Disziplinen, eine wiederentdeckte Aktualität des Themas ‚Religion‘ beobachtet werden.¹⁵ In der referierten Literatur zum ‚russischen Orientalismus‘ hat sich diese ‚Wiederkehr‘ allerdings noch kaum in Form programmatischer Behandlung niedergeschlagen. Zweifellos sprechen einschlägige Werke religionsbezogene Aspekte der Konstruktion des ‚russischen Orients‘ an, doch interessieren diese eher als Teilbereich übergeordneter Fragestellungen und nicht als Perspektive an sich.¹⁶ Eine explizite, systematische und in die Tiefe reichende Thematisierung von Religion im Medium des russischen Orientdiskurses v.a. der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das Anliegen der vorliegenden Studie. Sie schreibt sich damit in die Forschungsliteratur zur Imperiumsgeschichte Russlands ein, allerdings als ‚Exotin‘, ist ihre disziplinäre Heimat doch das Fach Religionswissenschaft.

Die Herangehensweise dieser Arbeit mag auf den ersten Blick aus der Warte anderer Fächer ein gewisses Befremden hervorrufen. Sie kommt nämlich nicht umhin, grundsätzlich zu fragen, ob und inwiefern ihr Gegenstand – Religion im ‚russischen Orient‘ – historisch überhaupt gegeben sei. Wie sich im Verlauf der Untersuchung zeigen wird, verbirgt sich hinter dieser scheinbar widersinnigen Skepsis eine diachrone Komplexität diskursiver Prozesse, die von gegenwärtigen Religionsverständnissen kaum zu trennen ist. Kurz gefasst liegt hier der Versuch vor, die Reflexion der wissengeschichtlichen Genese des Gegenstandes der Religionswissenschaft – also der Religion(en) – zu erweitern und mit Russland auf ein Gebiet anzuwenden, das in dieser Hinsicht, zumindest in der westeuropäischen Fachdiskussion, noch kaum Beachtung gefunden hat. Es geht also um eine Historisierung von Religion resp. von Religionsverständnissen am Beispiel des russischen Orientdiskurses, womit zumindest auch einige Aspekte der russischen (Vor-)Geschichte des Faches Religionswissenschaft in Erscheinung treten (oder zumindest historische Voraussetzungen der späteren Fachge-

vennogo vostokovedenija do serediny XIX veka. Moskva: Nauka, glavnaja redakcija vostočnoj literatury 1990. Vigasin, A. A.; Chochlov, A. N.; Šastitko, P. M. (Hrsg.): *Istorija otečestvennogo vostokovedenija s serediny XIX veka do 1917 goda*. Moskva: Izdatel'skaja firma „Vostočnaja literatura“ RAN 1997. Bartol'd, V. V.: *Istorija izučenija vostoka v Evrope i v Rossii. Lekcii, čitanije v Imp. S.-Peterburgskom universitete*. S.-Peterburg: Tipografija M. M. Stasjuleviča 1911.

¹⁵ Z.B. Geraci, Robert P.; Khodarkovsky, Michael (Hrsg.): *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca/London: Cornell University Press 2001 und als Überblick Werth, Paul W.: „Lived Orthodoxy and Confessional Diversity: The Last Decade on Religion in Modern Russia“. In: *Kritika* 12, Nr. 4 (2011), S. 849-865.

¹⁶ Illustrativ ist z.B. die Diskussion bei Taki 2016, S. 12-14. Der Autor strebt in seiner Untersuchung zu russischen Beschreibungen des Osmanischen Reiches an, Religion mitzubehandeln, aber nicht überzubetonen: „Conscious of the twin pitfalls of ignoring and overestimating religion in the study of the still largely traditional, yet modernizing society, the present author sought to strike a balance between religious and secular elements in Russian encounters with the Ottoman Empire and trace their changing correlation over time“ (ebd., S. 13).

schichte).¹⁷ Damit soll zugleich ein interdisziplinärer Fragehorizont eröffnet werden, der für die Geschichtswissenschaft und die Slavistik eine vermutlich ungewohnte Weise, auf ihren ‚hauseigenen‘ Gegenstandsbereich zu blicken, erbringt, denn die Art der hier zu berücksichtigenden Quellen (z.B. historiografische, philologische, literarische, literaturkritische, philosophische, journalistische oder reiseberichtende Texte) wird diesen Fächern als durchaus vertraut erscheinen.

In ihrem epistemologischen Grundverständnis kann die vorliegende Studie als eine Spielart religionswissenschaftlicher Diskursanalyse verstanden werden, ohne dass sie sich einer bereits formulierten diskursanalytischen Richtung innerhalb des Faches anschlosse.¹⁸ Die theoretischen Grundlagen ihres Fragens bezieht sie vielmehr zu wesentlichen Teilen direkt aus dem Denken Michel Foucaults, das sie darüber hinaus mit dem kultursemiotischen Ansatz Jurij Lotmans, genauer dem Konzept der Semiosphäre, engführt. Letzteres steht zudem dem der Untersuchung zugrunde gelegten Rezeptionsbegriff Modell, der es erlauben soll, den ‚Orient‘ als Medium, als semiotischen Text zu formalisieren, der nicht in Said’scher Manier machtdiskursiv prädeterriniert ist.¹⁹ Die entsprechenden theoretischen Ausführungen finden sich in Kapitel 2 im Anschluss an die Einleitung.

Die angedeutete Perspektive bringt es mit sich, dass oft von Begriffen, dass viel von der (Religion beschreibenden) Sprache die Rede sein wird. Die an die Quellen heranzutragenden Fragen richten sich also nicht auf deren korrekte oder falsche Beschreibung historischer Gegenstände. Der Gegenstand ist die Sprache selbst, insofern sie dasjenige, was sie beschreibt, mit dieser Beschreibung zugleich erschafft. Zu betonen ist, mögliche Grundsatzeinwände vorausnehmend, dass damit keinesfalls eine sprachkonstruktivistische Radikalposition propagiert werden soll. Die Existenz einer Realität jenseits von Sprache bleibt

¹⁷ Einen – aufgrund des Formats der Darstellung nur einführenden – Überblick zur Entstehung der Religionsforschung resp. Religionswissenschaft im osteuropäischen Raum bietet Ciurtin, Eugen: „Eastern Europe“. In: Alles, Gregory D. (Hrsg.): *Religious Studies: A Global View*. London: Routledge 2008, S. 50-74. Für Beispiele russischer Arbeiten zur Fachgeschichte der Religionswissenschaft (*religiovedenie*) vgl. Kap. 9.4, Fn. 719.

¹⁸ Siehe als Vorschläge der Konzipierung einer diskursanalytischen Religionswissenschaft (denen hier nicht gefolgt wird) z.B. von Stuckrad, Kocku: „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications“. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013), S. 5-25. Neubert, Frank: *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: Springer VS 2016.

¹⁹ Wie im Falle diskursanalytischer Zugänge in der Religionswissenschaft wird auch hier kein direkter Anschluss an bestehende (nicht sehr zahlreiche und unterschiedlich positionierte) Konzeptionen einer semiotikbasierten Religionswissenschaft angestrebt. Für zwei Beispiele solcher Ansätze siehe Yelle, Robert A.: *Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History*. London: Bloomsbury 2013. Hermsen, Edmund: „Religiöse Zeichensysteme im Spannungsfeld anikonischer und ikonischer Darstellung. Neue Perspektiven zu einer zeichentheoretischen Begründung der Religionswissenschaft“. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55 (2003), Nr. 2, S. 97-120.

unbenommen, doch sie steht hier meist nicht im Fokus. Die Perspektive, welche die vorliegende Studie einnimmt, geht – als spezifische Perspektive, nicht als Universaltheorie – davon aus, dass Religion als Gegenstand nicht an sich gegeben ist, sondern dass zuerst geklärt werden muss, aufgrund welcher Voraussetzungen überhaupt historisch (und damit auch in der Gegenwart) von Religion und Religionsverständnissen gesprochen werden kann. Eine zentrale Bedeutung kommt dabei zuvorderst einer Historisierung des Begriffs ‚Religion‘ selbst zu. Weitere Termini spielen, wie sich zeigen wird, mehr als eine Nebenrolle, so z.B. allgemeine Überbegriffe wie ‚Glaube‘, ‚Gesetz‘, ‚Lehre‘ oder ‚Sekte‘, aber auch kontextspezifische Überbegriffe wie ‚Buddhismus‘, ‚Islam‘, ‚Mahometa-nertum‘, ‚Schamanismus‘ u.a.m. Es ist darüber hinaus zu bedenken, dass Religionsverständnisse keine isolierte Existenz führen. Sie bilden sich mit, neben und gegen Verständnisse von Geschichte, Wissenschaft, Literatur, Politik etc.

Konkret steht also zunächst die Frage nach Begriffen, Konzepten, Verständnissen an. Welche neuen treten auf, welche alten lösen sie ab? Wie bildet sich eine (neue) religionsdeskriptive Sprache aus und welche Folgen hat ihr Gebrauch für die Art und Weise, wie auf Religion geblickt, was als Religion verstanden und konzipiert wird? Wo finden welche Abgrenzungsvorgänge statt, welche Begriffe fallen aus dem Geltungsbereich der Religion, welche Beziehung wird zwischen Religion und Geschichte, Wissenschaft, Literatur, Politik, der eigenen Kultur etc. gesetzt? Ergeben sich daraus identitätsstiftende Faktoren? Werden Religionsvergleiche vorgenommen (welche?) und ergeben sich daraus analytische Überlegungen? Schließlich auch: Wie wird Wissen über Religion in narrative Strategien überführt und/oder literarisch umgesetzt?

Der Untersuchungsgegenstand, an dem solche Fragen expliziert werden, ist das wissenschaftliche, literarische und publizistische Feld der ‚langen‘ ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei sich ‚literarisch‘ nicht nur im engeren Sinne auf fiktionale oder ‚künstlerische‘ (im Sinne von russisch *chudožestvennyj*) Texte beziehen soll, sondern auch Bereiche wie Literaturkritik, Übersetzungstätigkeit oder Reflexion über Literatur und Philologie meint. Der Wissenschafts- und der Literaturbetrieb sowie allgemein der publizistische Markt sind zu dieser Zeit noch weniger als später in Teilbereiche differenziert. Paradigmatisch gelangt dies an der Person Osip Senkovskij (siehe v.a. Kap. 3, 4 und 7.6) zum Ausdruck, der eine wissenschaftliche, eine literarische und eine journalistische Karriere auf sich vereinte. Spezifische Text-Genres wie der Reisebericht entziehen sich außerdem einer klaren Zuordnung und können je nach Gewichtung wissenschaftshistorisch oder literaturgeschichtlich gelesen werden. Das angesprochene Untersuchungsfeld beschränkt sich zudem nicht auf die russische Sprache, es umfasst etwa auch Deutsch oder Französisch. Die wichtigste Referenzsprache der Quellenanalyse ist Russisch, doch muss die Mehrsprachigkeit des Feldes gerade im Rahmen einer Imperiumsgeschichte Berücksichtigung er-

fahren.²⁰ „Lang‘ soll der untersuchte Zeitraum – in Anlehnung an die geschichtswissenschaftliche Rede vom ‚langen 19. Jahrhundert‘ (1789-1914) – insofern genannt werden, als sich trotz eines Schwerpunkts auf den 1820er- bis 1840er-Jahren auch Blicke über die Jahrhundertmitte hinaus und auf das Ende des 18. Jahrhunderts als notwendig erweisen, um über eine größere Dauer verlaufende Entwicklungen zu erfassen. Zugrunde gelegt wird die Annahme, dass sich im Zeitrahmen vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts entscheidende Veränderungen und Pluralisierungen festmachen lassen, die zu späteren Religionsverständnissen, sowjetischen und heutigen, entscheidend beitragen, so etwa die Etablierung von Überbegriffen wie ‚Religion‘ (*religija*), ‚Buddhismus‘ (*buddizm*) oder ‚Islam‘ (*islam*) im russischen Sprachgebrauch. Die ‚lange‘ erste Hälfte des 19. Jahrhunderts umfasst solche Neuerungen als sich verdichtende Tendenzen und nicht als singuläre Ursprungsmomente. Das Weiterleben älterer Konzepte und Terminologie über die Jahrhundertmitte hinaus ist damit ebenso möglich, wie es sich als unmöglich oder schwierig erweist, ihr erstes historisches Auftreten zu fixieren.

Zu betonen ist, dass die Untersuchung nicht in erster Linie einen Beitrag zur Religionsgeschichte Russlands resp. zur Geschichte der Religionen in Russland darstellt, sondern zur gesellschaftlichen Kommunikation über Religion. Sie befasst sich also mit religionsbezogenen Diskursen in Textgattungen wie Wissenschaft, Literatur, Reiseberichten oder Literaturkritik, die sie als spezifische Teilesaspekte gesellschaftlicher Wissensproduktion versteht, aber kaum mit anderen religionsbezogenen historischen Feldern wie beispielsweise der Religionspolitik des Staates, dem Religionsverständnis der Orthodoxen Kirche oder der Institutionengeschichte von Religionsgemeinschaften.²¹ Wie außerdem deutlich geworden sein dürfte, besteht das Forschungsanliegen nicht darin, eine ontologisch geartete *special relationship* Russlands mit Asien, eine wesensmäßige Ver-

²⁰ So publizierte z.B. der für die russische Buddhismusforschung zentrale Isaak Jakob Schmidt v.a. auf Deutsch, teilweise aber auch auf Russisch (vgl. v.a. Kap. 7.2 u. 7.3).

²¹ Die Arbeit positioniert sich also auch nicht als Beitrag zum in den letzten Jahrzehnten diskutierten religionswissenschaftlichen Konzept der ‚Europäischen Religionsgeschichte‘, wobei aber eine Anschlussfähigkeit mit Blick auf die hier behandelten Textgattungen durchaus gegeben wäre. Burkhard Gladigow, auf den die Idee einer ‚Europäischen Religionsgeschichte‘ als spezifischer religionsgeschichtlicher Konstellation (im Gegensatz zur geografisch definierten ‚Religionsgeschichte Europas‘) zurückgeht, sieht bspw. programatisch vor, „daß der ‚vertikale Transfer‘ von Ergebnissen, Thesen der Geistes- und Naturwissenschaften in den Bereich von Religion ebenso mitbedacht werden muß wie die ‚sinnstiftende Funktion‘ von Literatur und neuen Medien“. Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte“. In: Kippenberg, Hans G.; Luchesi, Brigitte (Hrsg.): *Lokale Religionsgeschichte*. Marburg: diagonal-Verlag 1995, S. 21-42, hier S. 29. Gerade im Falle von „Interferenz von Wissenschafts- und Religionsgeschichte“, betont Gladigow, sei die Rolle von „orientalistischen Fächern“ kaum zu verkennen (vgl. ebd., S. 31). Der (russische) Orient wäre dann in einem konzeptuellen Sinne als ‚Ort‘ der Europäischen Religionsgeschichte zu diskutieren, vgl. hierzu Hermann, Adrian; Mohn, Jürgen (Hrsg.): *Orte der europäischen Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon-Verlag 2015.

wandtschaft Russlands mit dem Orient herauszuarbeiten, wie dies 1950 bei Schwab anklingt und noch 2010 bei de Meaux in gewissen Formulierungen nachhallt.²² Aus einer Ablehnung solcher essentialisierender Sichtweisen folgt allerdings nicht, die spezifische geografische Lage Russlands und seine historische Verflechtung mit dem eurasischen Raum als bedeutungslos zu erklären, sondern vielmehr diese Voraussetzungen als Konstellation zu verstehen, die die Konstruktion von kulturellen Identitäten wie etwa die Auffassung, Russland vermittele als Tertium zwischen West und Ost, anregen (vgl. hierzu Kap. 3.1.3).

Die Kapitel 3 bis 8 dieser Studie, in denen das Gros des historischen Quellenmaterials analysiert wird, beanspruchen eine gewisse thematische Breite, die nach einer Erklärung ihres Zustandekommens verlangt. Das hier gewählte Vorgehen der Materialauswahl und Materialbegrenzung orientiert sich an der Idee der Enzyklopädie und konkret am 1835 bis 1841 in St. Petersburg herausgegebenen *Ènciklopedičeskij leksikon* (*Enzyklopädisches Lexikon*). Diese erste russische Universalenzyklopädie, die nach 17 Bänden abbricht und deshalb heutzutage wenig bekannt ist, weist eine thematische und programmatiche Verbindung mit dem Gegenstand dieser Studie auf, denn sie bezieht zwar einerseits einen beträchtlichen Teil ihres Inhalts von westeuropäischen Vorbildern, betont aber demgegenüber als russische Eigenleistung die zahlreichen Artikel zu Russland und zum Orient (resp. Asien). Verschiedene Exponenten der russischen Orientalistik wie z.B. Osip Senkovskij, Pavel Savel'ev, Vasilij Grigor'ev, Isaak Jakob Schmidt oder Osip Kovalevskij waren an der Erarbeitung dieses enzyklopädischen Projekts beteiligt. Angesiedelt in der publizistischen Nachbarschaft der populär werdenden sogenannten dicken Zeitschriften (*tolstye žurnaly*), lässt es sich auch generell im Zusammenhang der Allgemeinbildung oder ‚Aufklärung‘ (*prosvečenie*) und der Kultivierung der modernen russischen Schriftsprache und damit im Bereich der Literatur gemäß dem oben festgelegten weiten Verständnis situieren. Kapitel 3.1 ordnet das *Ènciklopedičeskij leksikon* (im Folgenden: *EL*) in sein historisches Umfeld und die Geschichte des enzyklopädischen Denkens ein und präsentiert es als eine wissensgeschichtliche Quelle, die bis anhin wenig Beachtung gefunden hat. Kapitel 3.3 entfaltet sodann aus der Lektüre

²² Vgl. folgende Passagen: „Que ce soit pour des raisons de site ou de sang, par des traits d'histoire ou de structure, le voisinage du tempérament slave avec l'Asie est autrement évident que celui de la nature germanique; il n'est pas nourri des mêmes échanges, n'oscille pas à la même profondeur, n'aboutit nullement à des pratiques comparables; son produit de pratiques morales a quelque chose à la fois de plus naturel et de plus fidèle“ (Schwab 1950, S. 471). „Cette part d'Orient, réelle ou imaginaire, nous parle de la vocation universelle de la Russie. Elle nous dit aussi pourquoi ce grand pays a toujours voulu et su parler au monde entier.“ „La Russie était alors devenue un intermédiaire culturel entre Occident et Orient, apte à être entendu et compris de part et d'autre de ses frontières. [...] Fruit d'échanges fréquents, tant avec l'Occident qu'avec l'Orient, le métissage – ou ‚tissage‘ – de la Russie est la source de son universalisme“ (de Meaux 2010, S. 12 und 396). Abgesehen von essentialisierenden Formulierungen wie den zitierten bietet de Meaux' Buch einen mehr als brauchbaren Überblick zum „Orient russe“.

ausgewählter Artikel des *EL* ein heuristisches Themen- und Begriffsfeld, das den Religionsdiskurs als Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ergibt. Kapitel 3.2. reflektiert dieses Vorgehen zudem mit theoretischen Überlegungen, die sich aus Deleuze & Guattaris Modell des Rhizoms und dem darauf aufbauenden Verständnis der Enzyklopädie als Regulativ bei Umberto Eco speisen. Alle nachfolgenden Analysekapitel (4-8) leiten sich aus dem in Kapitel 3.3 erfassten und umgrenzten Feld ab und beziehen sich (nicht notwendigerweise zu Kapitelbeginn) auf Artikel des *EL*. Letzteres konstituiert somit den Ariadnefaden und die narrative Grundstruktur der Darstellung, die dabei allerdings nicht stehen bleibt, sondern die Texte der Enzyklopädie in größere Zusammenhänge verortet. Die durch das *EL* erbrachte Orientierungsleistung mündet, vereinfacht gesagt, in thematische Einheiten zu Diskursen über Islam, Zoroastrismus, Buddhismus und Schamanismus, wovon einige Eckpunkte vorab benannt seien.

Im Zentrum von Kapitel 4 steht Osip Senkovskij (Józef Sękowski), der polnischstämmige St. Petersburger Orientalist, Literat, Enzyklopädist und Journalist der 1820er- bis 1850er-Jahre. Die ersten beiden Abschnitte nehmen die Fährte seines ambivalenten, nicht einfach zu fassenden Islambildes auf (4.1 und 4.2). Daraufhin begegnet Senkovskij als Kulturtheoretiker Asiens, womit auch eine auf den ersten Blick wenig sichtbare religionskomparatistische Position ans Licht tritt (4.3). Das Kapitel schließt mit einigen Bemerkungen zum um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommenden Gebrauch des Begriffs *islam* in der russischen Sprache (4.4).

Kapitel 5 nimmt seinen Ausgang bei einem wissenschaftlichen Theaterdiskurs, der seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts die *ta'ziya* – das sogenannte ‚Passionsspiel‘ der Schiiten – als eine Form religiösen Theaters behandelt (5.1). Es versucht zu zeigen, inwiefern Pavel Savel'evs Beiträge zum *EL* diese performative Dimension schiitischer Religionsausübung von einem historisch-politischen Blick auf die Schia unterscheiden (5.2) und auf ein intertextuelles Feld von Reiseberichten verweisen, das vom späten 18. Jahrhundert in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts reicht und das Fundament des späteren wissenschaftlichen Theaterdiskurses errichtet (5.3). Davon ausgehend legen zwei Fallstudien zur Erzählung *Mulla-Nur* von Aleksandr Bestužev-Marlinskij (5.4) und zu den Reisen des Orientalisten Il'ja Berezin (5.5) zwei spezifische Darstellungen des schiitischen religiösen Theaters frei, an denen sich eine dialogisch-akkulinierte und eine wissenschaftlich-distanzierte Zugangsweise zur schiitischen Religion im Besonderen und zum Orient im Allgemeinen veranschaulichen lässt.

Kapitel 6 wendet sich, ansetzend bei den Informationen, die sich im *EL* über den Zoroastrismus gewinnen lassen (6.1), der westeuropäischen und russischen Behandlung dieses religionshistorischen Gegenstandes zu und zeigt dabei einen diskursiven Übergang zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf, in dessen Vollzug die ‚Religion der Perser‘ den ‚Gesetzgeber Zoroaster‘ als leitendes Konzept reli-

gionsgeschichtlicher Texte ablöst (6.2 und 6.3). Als Kulmination dieser Entwicklung tritt anschließend eine im Jahr 1836 in mehreren aufeinander bezogenen Zeitschriftenartikeln geführte Debatte auf, die sich zwischen dem Philosophen und späteren Ethnografen und Historiker Nikolaj Nadeždin und dem Literaturhistoriker Stepan Ševyrev infolge einer Polemik um die korrekte Interpretation der Religionsgeschichte des alten Orients abspielt (6.4). Dieser Streit zweier Moskauer Professoren kann zudem im größeren Kontext der Herausbildung einer Perspektive des expliziten Religionsvergleichs interpretiert werden (6.5).

Kapitel 7 behandelt die Anfänge der Buddhismusrezeption in Russland. Inwiefern die Konstituierung der diskursiven Aussagefähigkeit des Buddhismus als ‚Religion Buddhismus‘, so wie sie auch der Gegenwart bekannt ist, keine Selbstverständlichkeit darstellt, sondern eines diskursiven und terminologischen Umbruchs bedurfte, soll eingangs und später resümierend anhand ausgewählter Quellen erläutert werden (7.1. und 7.5.), um auf dieser Grundlage mit Isaak Jakob Schmidt und Osip Kovalevskij ausführlich auf die beiden dominanten Figuren der frühen Buddhismusforschung in Russland und ihre spezifischen Religionsverständnisse zu sprechen zu kommen (7.2.-7.4). Schließlich veranschaulicht die Analyse ausgewählter Erzählungen Osip Senkovskij und Vladimir Sokolovskij, wie literarische Texte an der beschriebenen Entwicklung teilhaben können, indem sie gezielt wissenschaftliche Inhalte rezipieren (7.6).

Kapitel 8 arbeitet nach einführenden Bemerkungen zum Geltungsbereich des Begriffs ‚Schamanismus‘ als eines wissenschaftlichen Konzepts (8.1) seit der Frühen Neuzeit bestehende Wahrnehmungsmuster auf, die den Schamanismus als ritualbasierte sibirische Religion konstruieren (8.2), und lenkt vor diesem Hintergrund den Blick am Beispiel des Sinologen Iakinf Bičurin, v.a. aber des in Kazan‘ ausgebildeten Dorži Banzarov auf spezifische Versuche, die bis dahin rein ethnografische Herangehensweise an den Schamanismus in eine an der zeitgenössischen Orientalistik orientierte philologische und religionstheoretische Perspektive umzuwandeln (8.3).

Diese Schlaglichter auf den Inhalt der vorliegenden Arbeit beleuchten nur die markantesten der vorkommenden Themen und Personen. Es dürfte dabei klar geworden sein, dass sich die geografische Referenz der behandelten Quellen über die Grenzen von Russlands ‚eigenem‘ Orient hinaus erstreckt, dass also die zu Beginn eingeführte zweite Definition des ‚russischen Orients‘ zum Tragen kommt.

Zum Abschluss der Einleitung sind einige Bemerkungen zu Schreib- und Verwendungsweisen erforderlich. Die russischen Begriffe ‚Orient‘ (*vostok*, auch: Osten) und ‚Asien‘ (*Azija*) fungieren im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts weitgehend synonym. ‚Orient‘ bezeichnet also nicht nur einen ‚islamischen Orient‘ oder den Nahen/Mittleren Osten und Nordafrika, sondern z.B. auch Japan und China. Wiederum kann der Begriff ‚Asien‘ resp. ‚Asiaten‘ sich genauso

auf ‚die Inder‘ wie auf den Kaukasus oder ‚die Muslime‘ beziehen. Die vorliegende Arbeit behält die Synonymität des Orient- und Asienbegriffs in diesem Sinne bei (den deutschen Begriff ‚Morgenland‘ führt sie hingegen nur als Zitat). Sie behandelt beide Begriffe als polyvalente Signifikanten, die nur in spezifisch indizierten Fällen durch ein konkretes geografisches Signifikat aufgeschlüsselt werden. Zudem werden ‚Orient‘ und ‚Asien‘ aufgrund ihrer häufigen Wiederholung in der Regel ohne Anführungszeichen verwendet, es sei denn, sie sollen, wie eben geschehen, im Fließtext als Begriffe hervorgehoben werden. Sie bezeichnen im Rahmen dieser Arbeit dennoch im Grundsatz kulturelle Konzepte und sind in der Regel so zu lesen, als ob sie mit Anführungszeichen geschrieben seien.²³ Von ‚Orientalistik‘ und ‚Orientalist(en)‘ zu sprechen, gilt heutzutage (im Gegensatz zu ‚Orient‘) weitgehend als veraltet resp. als durch Saids *Orientalism* diskreditiert. Wenn die vorliegende Arbeit diese Ausdrücke dennoch (meist ohne Anführungszeichen) verwendet, so meint sie die zeitgenössische und in der Quellsprache vorgefundene Sammelbezeichnung für eine Reihe wissenschaftlicher Fächer und deren Vertreter.

Die heute auf Russisch gängige sprachliche Unterscheidung zwischen ‚russisch‘ in kulturell-ethnischem resp. sprachlichem Sinne (*russkij*) und ‚russändisch‘ als Bezug auf den Staat und die Gesellschaft Russlands (*rossijskij*) hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch keine Geltung. Vielmehr können beide Begriffe synonym und austauschbar auftreten; *russkij* kann ganz allgemein auf das Imperium verweisen, während andererseits Formulierungen wie *rossijskij jazyk* (russische Sprache) möglich sind. Die vorliegende Arbeit verzichtet auf die konsequente Unterscheidung zwischen ‚russisch‘ und ‚russändisch‘, die sich als Imitation des gegenwärtigen russischen Sprachgebrauchs v.a. in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft etabliert hat. Den Vorzug erhält grundsätzlich die Bezeichnung ‚russisch‘, die, wenn nicht genauer spezifiziert, für die gegenwärtige Bedeutung von *russkij* ebenso wie *rossijskij* stehen kann. Der Ausdruck ‚russändisch‘ gelangt hingegen dort punktuell zum Einsatz, wo der Differenzierung eine spezifische, klärende Notwendigkeit zukommt.

Generell geht eine diskursanalytische Zugangsweise mit der Notwendigkeit einher, sehr stark auf Sprache als Sprache, auf Begriffe als Begriffe zu blicken. Die in dieser Arbeit häufig verwendeten einfachen Anführungszeichen dienen in den meisten Fällen dazu, Begriffe hervorzuheben resp. zu problematisieren (z.B.: der Begriff ‚Religion‘); sie können darüber hinaus sinngemäße, aber nicht wörtliche Diskurszitate darstellen, also zur Markierung eines Interpretationsvorschlages dienen, der sich eines Wortes bedient, das auch der Quellsprache entstammen könnte (z.B.: das Anliegen des Textes ist die unausgesprochene ‚Wahrheit‘ des Christentums). Doppelte Anführungszeichen hingegen zeigen direkte Zitate oder der Quellsprache entnommene Wörter (auch in deut-

²³ Also z.B.: Senkovskij's Bild des Orients.

scher Übersetzung) an. Nicht in allen Kontexten ist allerdings eine eindeutige Unterscheidung zwischen Begriffsbenennung resp. Begriffsproblematisierung und wörtlichen Zitaten möglich. So kann es manchmal schwierig zu entscheiden sein, ob z.B. von ‚Religion‘ als Begriff oder vom Wort „Religion“ als Zitat die Rede ist. Dazu kommt, dass stellenweise auch von Religion (um beim gleichen Beispiel zu bleiben) ohne Anführungszeichen gesprochen wird. Sei es, um die Lesbarkeit zu erhöhen, wenn durch den Kontext klar bleibt, dass die Sprache als Analyseebene gemeint ist, sei es, um jenseits der diskursanalytischen Ebene auf eine historische Religionsgemeinschaft o.Ä. hinzuweisen. Dieses Changieren deutet auf eine grundsätzliche Problematik der Problematisierung und Historisierung von Begriffen hin. Die Wissenschaftssprache entstammt oftmals selbst den Diskursen, die sie beschreiben will. Sie kommt bisweilen nicht umhin, Begriffe, die sie problematisieren und in der Kontingenz ihrer geschichtlichen Genese beleuchten will, zugleich in einer bestimmten Verwendungsweise vorauszusetzen.

Aus dem russischen Alphabet und anderen nicht lateinischen Schriftsystemen ins lateinische Alphabet übertragene Begriffe werden kursiv ohne Anführungszeichen wiedergegeben, ebenso nicht übersetzte Begriffe aus anderen Sprachen als dem Deutschen, die das lateinische Alphabet verwenden. Werkitel sind im Lauftext ebenfalls kursiv gesetzt, nicht aber Eigennamen. Die Übersetzungen, die alle, wenn nicht anders gekennzeichnet, vom Verfasser stammen, übertragen außerdem oftmals vom heutigen Sprachgebrauch abweichende Originallautungen, so z.B. „Mahometanertum“ für *magometanstvo*. Außerhalb von wörtlichen Zitierungen werden ggf. etablierte Eindeutschungen (z.B. Mohammed) verwendet. Wo keine Eindeutschung angezeigt scheint oder das Original interessiert, stehen russische Begriffe in der üblichen im deutschsprachigen Raum verwendeten wissenschaftlichen Transliteration; die Darstellung arabischer und persischer Begriffe folgt den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) mit stellenweiser Anpassung an die persische Aussprache; Sanskrit-Wörter werden gemäß dem International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST) wiedergegeben. Umschriften aus weiteren Sprachen (z.B. Mongolisch) entstammen der jeweils verwendeten Sekundärliteratur. Diejenigen zitierten russischen Texte, die in den verwendeten Ausgaben in vorrevolutionärer Orthografie verfasst sind, wurden, wie es üblich ist, in die gegenwärtige Orthografie transkribiert; dabei können allerdings vom heutigen Sprachgebrauch abweichende Großschreibungen erhalten bleiben.



Abbildung 1: Sowjetische Briefmarke von 1983 über 4 Kopeken: „1200 Jahre Muchammed al'-Chorezmi“.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1983_CPA_5426_\(1\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1983_CPA_5426_(1).png) (Zugriff am 1.11.2019).

