

Teil IV

9. Schlussbetrachtung

Die folgende Schlussbetrachtung konzentriert sich vor dem Hintergrund einer Zusammenfassung (9.1) des in den Kapiteln 3 bis 8 Diskutierten v.a. auf einen tragenden Aspekt der Untersuchung, indem sie die sprachlichen und konzeptuellen Voraussetzungen, auf denen die Rede von einem Religionsdiskurs im Orientdiskurs basiert, in einen größeren theoretischen und historischen Zusammenhang einordnet und die Ergebnisse der Quellenlektüren im Hinblick auf eine verallgemeinerbare historische Entwicklungslinie, die sich im Religionsdiskurs zu erkennen gibt, zusammenführt (9.2, 9.3, 9.4). Ein Ausblick zum Schluss (9.5) schneidet einige Punkte aus dem Bereich der postkolonialen Studien an, die bei weiterführenden Überlegungen zu berücksichtigen wären.

9.1 Zusammenfassung einiger Analyseschritte und Resultate (Kapitel 3-8)

Die vorliegende Studie, die sich mit der Schlussbetrachtung ihrem Ende zu- neigt, steht und fällt mit dem 1835-1841 in St. Petersburg in siebzehn Bänden erschienenen (und nicht abgeschlossenen) *Enzyklopädischen Lexikon* (*Ėnciklopedičeskij leksikon*, Abk. *ĖL*), das der Untersuchung als narrativer Leitfaden dient und zugleich auch eine ihrer wesentlichen Quellen darstellt. An Konzepte von Deleuze & Guattari und Umberto Eco anknüpfend, modelliert Kapitel 3 das *ĖL* als regulatives Prinzip der Darstellung, als narrativen Zusammenhalt des thematischen Spektrums, das diese Arbeit abdeckt. Der Rückgriff auf diese Enzyklopädie erlaubt eine kompositorische Orientierungsleistung ähnlich derjenigen, die der Roman *Der Meister und Margarita* in Karl Schlögels Studie zum Moskauer Jahr 1937 erfüllt.

Die semantische Extension des zeitgenössischen Orient- und Asienbegriffs⁶⁸⁵ ist schwer einzuhegen, aber auch nicht willkürlich; ihre Unschärfe steht für eine Rhizom-Struktur (vgl. Kap. 3.2.3), deren dezentriertes Ausgreifen durch das bei Eco entnommene Regulativ der Enzyklopädie begrenzt und hypothetisch zentriert werden sollte. Ecos Begriff der Enzyklopädie zeichnet sich durch eine inhärente Doppelung aus: Er bedeutet im Sinne des Rhizoms einen letztlich unabschließbaren Verweiszusammenhang, aber zugleich auch eine regulative Idee, die eine pragmatische Eingrenzung vornimmt (als „hypothetische lokale Abbildung“). Mit dem *ĖL* war hierfür im gegebenen Rahmen ein konkret materielles Instrument der Eingrenzung gegeben (Eco selbst expliziert seine

⁶⁸⁵ Beide Begriffe werden in dieser Arbeit, dem Sprachgebrauch des Untersuchungszeitraums entsprechend, synonym verwendet, wenn die Quellen sie nicht durch Attribute spezifizieren.

Theorie ebenfalls an einem historischen Beispiel: der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert). Kapitel 3.1 ordnet das *ÊL* publikationsgeschichtlich ein und beleuchtet es als relevantes, bis anhin wenig erforschtes wissenschaftsgeschichtliches Material, das weit über das hier behandelte Thema hinaus von Bedeutung ist. Als erster Versuch einer russischen Universalenzyklopädie fällt es in eine Zeit der beträchtlichen Ausweitung und Kommerzialisierung der Literatur- und Buchproduktion und verkörpert ein allgemeinbildendes Projekt als Teil eines an westeuropäischen Vorbildern orientierten, einem Fortschrittsdenken verhafteten russischen Selbstzivilisierungsbestrebens unter dem Zeichen der „Aufklärung“ resp. „Bildung“ (*prosvěšenie*). Es situiert sich nicht nur thematisch im wissenschaftlich-allgemeinbildenden Bereich und in der Nähe der populären Zeitschriften, sondern auch im Feld der Literatur, insofern dieses – dem zeitgenössischen Verständnis entsprechend – breit aufgefasst wird und u.a. die Prozesse der Herausbildung und Weiterentwicklung der modernen russischen Standardsprache mitumfasst. Zur bedeutenden Quelle für die vorliegende Arbeit wurde das *ÊL* aber v.a. durch seinen expliziten, in programmatischen Ankündigungen hervorgehobenen Anspruch, neben auf Russland bezogenen Themen auch Asien und insbesondere das, was in der Sprache der Zeit „mahometanischer Orient“ (*magometanskij vostok*) heißt, mit besonderer Berücksichtigung zu behandeln. Das *ÊL* bewegt sich damit in einer diskursiven Konstellation, die Russland aufgrund seiner geografischen Lage und Geschichte als Tertium zwischen West und Ost konstruiert und ihm eine spezifische Orientkompetenz und Vermittlungsrolle im ost-westlichen oder west-östlichen Wissenstransfer zuschreibt (Kap. 3.1.3).

Den historisch-gesellschaftlichen Kontext des *ÊL* und die Ebene der Programmatik verlassend, erhob eine erste inhaltliche Auswertung ausgewählter Artikel aus dem Bereich der beanspruchten Asien- resp. Orientspezialisierung ein Feld von aufeinander bezogenen Begriffen und Themen, das unter dem methodischen Vorbehalt, ein heuristisches Modell darzustellen, den Religionsdiskurs eingrenzte, der den Gegenstand der Untersuchung ergab (Kap. 3.3.2, auf die theoretischen Implikationen, die damit einhergehen, wird weiter unten noch ausführlich zurückzukommen sein). Von der Erhebung dieses Begriffs- und Themenkatalogs ließ sich auf die weitere Ausgestaltung der Untersuchung schließen. Mit anderen Worten fand sich dabei ein wesentlicher Teil derjenigen enzyklopädischen Struktur auf engem Raum verdichtet, die den nachfolgenden Kapiteln ihr Gepräge verlieh. Jedes dieser fünf Kapitel, die Teil III der Arbeit konstituieren, kann somit in einen Bezug zur begrifflich-thematischen Skizze dieses interrelationalen Begriffsfeldes gesetzt werden und sie betten ihr enzyklopädisches Skelett (das weitere, über das Kapitel 3.3.2 hinausreichende Bezüge zum *ÊL* entfaltet) jeweils in die Analyse größerer wissenschaftsgeschichtlicher Zusammenhänge ein, die sich zeitlich zwischen dem Ende des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts bewegen. Die ausgewählten Artikel des *ÊL* (und die Perso-

nen, die sie verfassten) stellen also das Leitmotiv oder die Substruktur der Gesamtkomposition der Untersuchung dar, ohne in jedem Kapitel den narrativen Anfang setzen zu müssen.

In Kapitel 4 steht mit dem aus Polen stammenden Osip Senkovskij eine Person im Fokus, die angesichts ihrer Vielgestaltigkeit selber das Prädikat ‚enzyklopädisch‘ verdient und dementsprechend auch in den übrigen Abschnitten dieser Arbeit auftritt (ausführlich in den Kapiteln 3 und 7, punktuell in den Kapiteln 5, 6 und 8). 1822 wurde der brillant polyglotte Orientalist im Alter von nur 22 Jahren in St. Petersburg zum Professor für arabische Sprache ernannt. Seine intellektuelle Polymorphie gelangt aber nicht nur in der Wissenschaftsgeschichte der Orientalistik zum Ausdruck, sondern ebenso in der Literatur, dem Journalismus und dem Projekt des *ĖL* (dem er zeitweise als Chefredakteur vorstand). In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen russischen Publikationen zum Islam geht das Kapitel 4.1 dem Islamverständnis Senkovskijs in Bezug auf den Religionsdiskurs der Zeit in verschiedenen literarischen und wissenschaftlichen Textgattungen nach. Senkovskij, der für das *ĖL* zahlreiche Artikel insbesondere zum „mahometanischen Orient“ verfasste, entwickelt, so das Ergebnis, kein reflexiv-analytisches Interesse am Islam als Religion, was sich zusätzlich im Kontrast mit seiner philologischen Konzeption von Sprache und Poesie zeigt, die sich explizit an vorislamisch-arabischen und griechischen Vorgaben orientiert (Kap. 4.2). Eine Ausnahme, die im Kontext dieser Studie speziell gewichtet wird, ergibt sich allerdings dort, wo Senkovskij in einem langen Beitrag zum *ĖL* eine Klima-, Sprach- und Religionstheorie Asiens entwirft, die ihn als einen frühen Repräsentanten einer russischen wissenschaftlichen Religionskomparatistik erweist, der die drei wesentlichen „philosophischen Systeme“ Asiens (das „syrische“, das „indische“ und das „chinesische“) jeweils auf eine abstrahierte „Grundidee“ als Kern der Religion hin untersucht (Kap. 4.3). Beobachtungen zum Aufkommen des Begriffs *islam* als eines analytischen Konzepts der russischen Sprache um die Mitte des 19. Jahrhunderts runden das Kapitel ab und situieren die zuvor erhobenen Begriffsverwendungen Senkovskijs im größeren wissenschaftsgeschichtlichen Rahmen (Kap. 4.4).

Kapitel 5 rekonstruiert aus einigen *ĖL*-Artikeln Pavel Savel'evs zwei verschiedene zeitgenössische Herangehensweisen an die schiitische Ausprägung des Islam. Einerseits verortet eine historisch-politisch ausgerichtete Perspektive die Schia im Paradigma des Schismas wesentlich als Sonderentwicklung in Konsequenz des Verlaufs der islamischen Frühgeschichte und konstruiert dabei, wie besonders deutlich im Fall des besprochenen Kazaner Orientalisten Aleksandr Smirnov, einen ‚eigentlichen‘ Islam, demgegenüber die schiitische Spezifität eine historische Devianz repräsentiert (Kap. 5.2). Diesem grundsätzlich geschichtlich konzipierten Interesse stellt das Kapitel andererseits eine Zugangsweise gegenüber, die mit Blick auf das sogenannte ‚Passionsspiel‘ der Schiiten (*ta'ziya*) primär von der performativen Attraktion eines in der (damaligen) Ge-

genwart beobachteten Phänomens ausgeht und dieses erst sekundär, infolge einer Augenzeugenschaft, auch historisch erklärt. Eine eingehende, über den russischen Sprachraum hinausreichende intertextuelle Verortung der einschlägigen Passagen Savel'evs führt auf die historische Spur eines in der Beschreibungssprache von Reiseberichten und literarischen Texten sich herausbildenden, auf die *ta'ziya* bezogenen Theaterdiskurses, also der Genese einer bis in die Gegenwart fortbestehenden Wahrnehmung des schiitischen Passionsspiels in den Kategorien europäischer Theaterterminologie (Kap. 5.3). Die daran anschließenden Fallbeispiele zur Erzählung *Mulla-Nur* des romantischen Schriftstellers Aleksandr Bestužev-Marlinskij und zu den Reiseberichten des Orientalisten Il'ja Berezin über seinen Aufenthalt im Kaukasus und dem Iran veranschaulichen zwei spezifische russische literarische und wissenschaftliche Verarbeitungen der *ta'ziya* im Detail. Dabei werden im weiteren Kontext zwei divergierende epistemologische Positionierungen gegenüber dem Orient an sich schematisch fassbar. Steht dem erzählenden Ich bei Bestužev-Marlinskij ein dialogisches Verhältnis zum Orient eingeschrieben, so zeigen sich Berezins Texte als grundsätzlich monologisch verfasst und explizit eurozentrisch distanziert.

Kapitel 6 legt dar, wie sich in der westeuropäischen und russischen Rezeptionsgeschichte dessen, was aus heutiger Sicht die vorislamische persische Religion des Zoroastrismus darstellt, ein diskursiver Umbruch vollzieht, in dessen Zug sich die konzeptuelle Verfasstheit der Beschreibungssprache von einer Fixierung auf das Wirken der unter dem griechischen Namen Zoroaster (Ζωροάστρης, avestisch: Zaratuštra) bekannten Figur hin zur „Religion“ verschiebt. War die seit der Antike sich vollziehende europäische Beschäftigung mit Zoroaster eine reine Imaginationsgeschichte, die ohne Bezug auf zoroastri-sche Quellen auskam, so setzte im 18. Jahrhundert insbesondere Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron mit der Herausgabe des *Zend-Avesta* einen neuen Standard, der fortan das Studium zoroastri-scher Schriften unabdingbar machte. Anquetil-Duperron bleibt der seit der griechischen Antike sich um den „Magier“ und „Philosophen“ Zoroaster rankenden Faszinationsgeschichte allerdings insofern treu, als diese Figur, verstanden als „Gesetzgeber“ (*législateur*), auch für seine Werkkonzeption leitend ist. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts verschiebt sich der Fokus zunehmend auf die „Religion“, die nun, kategorial oftmals als „Religionssystem“ aufgefasst, zu einem diskursiven Akteur gerät. „Religion“ handelt jetzt gewissermaßen autonom innerhalb einer religionsgeschichtlichen Entwicklungslogik, indem sie sich im Gang der Zeit in verschiedenen Formen verwirklicht. Das diskursive Agens, das Prinzip, das religionsgeschichtliche Entwicklung motiviert, geht somit vom „Gesetzgeber“ auf die „Religion“ über. Deutlich erkennbar wird dieser Wandel etwa im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bei Friedrich Creuzer oder Hegel und er kann auch im einsetzenden russischen Zoroastrismuskurs beobachtet werden, der praktisch ausschließlich vor dem Hintergrund einer Sekundärrezeption westeuropäischer Fachliteratur

in Erscheinung tritt (Kap. 6.2 und 6.3). Ein besonders augenscheinliches russisches Beispiel für den beschriebenen wissenshistorischen Wandel findet sich in einer im Jahr 1836 über mehrere Zeitschriftenartikel hinweg geführten Polemik zwischen dem Philosophen, Literaturtheoretiker und späteren Ethnografen und Historiker Nikolaj Nadeždin, der auch Beiträge zum *ĖL* schrieb, und dem Literaturhistoriker Stepan Ševyrev. Die Kontroverse, die das Kapitel 6.4 ausführlich nachzeichnet, setzt eigentlich bei einer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Poesie ein, wächst sich aber zu einem erbittert geführten intellektuellen Streit über die korrekte Interpretation der Religionsgeschichte des alten Orients aus, wobei insbesondere die Frage zur Debatte steht, ob die antiken Perser Dualisten oder Polytheisten gewesen seien. Im Verlauf der Argumentation kommt so eine religionskomparatistische Dynamik zustande, die v.a. im Fall Nadeždins in die mit philosophischen Überlegungen und mit religionskundlicher Fachliteratur untermauerte „geistige Konstruktion“ eines nach logischen Prinzipien sich vollziehenden Stufenmodells der Religionsgeschichte mündet, das auf der einen Seite einen theoretisch abstrahierten wissenschaftlichen Blick auf Religion begründet, diesen aber zugleich in einem teleologischen Geschichtsdenken ansiedelt, dessen Entwicklungsstreben sich von einem Ur-Monotheismus über verschiedene „heidnische“ Stufen zur Wahrheit des Christentums bewegt. Diese in der Auseinandersetzung mit Ševyrev entworfene Konzeption der Religionsgeschichte repräsentiert nicht allein den Übergang vom „Gesetzgeber“ zur „Religion“, sondern mengt sich durch ihren Gebrauch eines interkulturell und diachron angewendeten Religionsbegriffs einer zu dieser Zeit in Russland noch geringen Zahl von Religionsvergleichen bei, die explizit durch Komparatistik Religionstheorie generieren, also Religion (auch die ‚wahre‘) notwendigerweise an einer Pluralität explizieren (Kap. 6.5).

Kapitel 7 handelt davon, wie sich der Buddhismus im Untersuchungszeitraum der Arbeit als neuer Gegenstand der Wissenschaft, aber auch der Literatur konstituiert. An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ‚entdeckt‘ Europa die ‚Religion Buddhismus‘, indem verschiedene asiatische Kulturformen, die zuvor über Jahrhunderte hinweg eine unspezifische Zuordnung zur Kategorie des ‚Heidentums‘ erfuhren, zunehmend als Ausprägungen eines übergeordneten Zusammenhangs ‚Buddhismus‘ verstanden werden, der nun als einer universellen Kategorie ‚Religion‘ zugehörig gilt. Dieser Übergang verfestigt sich, weitgehend analog der westeuropäischen Tendenz, im russischen Sprachraum in den ersten drei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und spiegelt sich u.a. im Aufkommen des Neologismus *buddizm* (resp. auch *buddaizm* und andere Varianten), der sich allmählich gegen Alternativbezeichnungen wie *dalaj-lamskaja vera* („dalai-lamascher Glaube“), *šigemunianskaja vera* („šigemunischer“ resp. „Śākyamuni’scher Glaube“) oder *šigemoniev zakon* („Šigemoni’sches Gesetz“ resp. „Śākyamuni’sches Gesetz“) u.a. behauptet. Neben verschiedenen wenig bekannten Quellentexten (Kap. 7.1) veranschaulichen v.a. die beiden prägend-

ten Figuren der frühen Buddhismusforschung in Russland, Isaak Jakob Schmidt und Osip Kovalevskij, die Herausbildung und Etablierung des Buddhismus als eines religionskundlichen Gegenstandsbereichs. Hervorgehoben wird in diesem Kapitel v.a. das Schaffen und die Wirkung des in Amsterdam geborenen Mongolen- und Tibetexperten Schmidt, der seit den 1820er-Jahren bis zu seinem Tod 1847 an der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften tätig war. Schmidt verfasste seine Forschungen zum „Buddhismus“ hauptsächlich auf Deutsch, einige seiner Texte erschienen aber auch in russischen Versionen, so etwa die *ÉL*-Artikel *Budda* und *Buddism*, die als Zusammenfassung und Resümee der umfangreicheren deutschen Studien interpretiert werden (Kap. 7.2). Schmidts Herangehensweise zeigt sich durch das Bestreben getragen, eine nüchtern-deskriptive Sprache zu entwickeln, die den Buddhismus als komplexe Religion würdigt und als für sich gültig nicht ausgesprochen an europäischen Kategorien messen will. Dennoch bleibt Schmidts Buddhismusverständnis in gewissen Belangen auch an christliche Konzepte rückgebunden und lässt die Möglichkeit einer Interpretation als faszinierte religiös-christliche Aneignung zumindest offen. Schmidt, der sich auch als vergleichenden Religionsforscher sah (Kap. 7.3), wirkte außerhalb Russlands etwa auf Arthur Schopenhauer, dem wiederum in der deutschsprachigen (und teilweise der späteren russischsprachigen) Buddhismusrezeption eine maßgebliche Stellung zukommt. Aber auch innerhalb Russlands war Schmidts Werk zu seinen Lebzeiten von großem Einfluss und verlieh z.B. dem polnischstämmigen Kazaner Buddhismusspezialisten Osip Kovalevskij – auch sein philologisches Fachgebiet war v.a. die mongolische Sprache – wichtige Impulse (Kap. 7.4). Schließlich vermag die Analyse von Erzählungen Osip Senkovskijs und Vladimir Sokolovskijs zu zeigen, wie literarische Texte wissenschaftliche Forschung (u.a. Schmidt) aufgreifen und an der Herausbildung und Verbreitung des neu entstehenden Wissensgegenstandes ‚Buddhismus‘ partizipieren resp. ihn zu eigenen (etwa satirischen) Zwecken transformieren (Kap. 7.6).

Nach einführenden Überlegungen zur Problematik des Schamanismusbegriffs thematisiert Kapitel 8, ausgehend von der Person Julij Džuljanis, der als Zuständiger für sibirische Themen beim *ÉL* engagiert war, den Schamanismuskurs des 18. und 19. Jahrhunderts. Gemäß einer seit der Aufklärung weitverbreiteten Darstellungsweise, die auch noch Džuljani und anderen Autoren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eigen ist, galten die Schamanen als Ausdruck von Irrationalität, als Zauberer, Betrüger und Teufelsbeschwörer (Kap. 8.2). Zugleich verweist das schamanische Ritual, dessen (Er-)Kenntnis durch Augenzeugenschaft meist im Zentrum der Berichte steht, auf eine Ambivalenz von Faszination und Abwertung. Neben den dominierenden, in der Aufklärung wurzelnden rationalisierenden Blick treten schon im 18. Jahrhundert auch alternative Deutungen, die den Schamanismus kulturanthropologisch verorten (z.B. bei Herder). Ein besonderes Augenmerk richtet sich in diesem Kapi-

tel auf den in Kazan' ausgebildeten Orientalisten burjatischer Herkunft Dorži Banzarov, der sich 1846 mit einer Abhandlung zum Schamanismus gegen die seit dem 18. Jahrhundert fortbestehende ethnografische Zugangsweise stellt (Kap. 8.3). Banzarov unternimmt den Versuch, den Schamanismus aus der Mythologie der Mongolen heraus und aufgrund schriftlicher Quellen zu erklären. Er verschiebt den wissenschaftlichen Fokus von der ethnografischen Beschreibung der äußeren Erscheinungsform eines Rituals hin zur philologisch orientierten Rekonstruktion eines „Religionssystems“ und sucht damit Anschluss an den Wissenschaftsstandard der zeitgenössischen Orientalistik – ein Verfahren, das einige Jahre zuvor beim Sinologen Iakinf Bičurin nicht über Andeutungen hinausgelangt. Banzarovs Ausführungen gehen außerdem mit einer psychologisierenden Theorie der Genese der Religion einher, die auch Anklänge an eine Klimatheorie ausweist.

9.2 *Diskurs und Einheit*

Das im Vollzug des ‚Narrativs der Enzyklopädie‘ abgehandelte Themen- und Analysespektrum, welches die obenstehende Zusammenfassung in seinen Grundzügen rekapituliert hat, darf als Resultat eines Experiments gelten. Die am Beginn der Untersuchung deduktiv verfügte und keinesfalls alternativlose Orientierungsleistung des *ÉL* hat in diesem Sinne eine Auslegeordnung der Behandlung von Religion im russischen Orientdiskurs zutage gefördert, mit der eine gewisse Breite zu erreichen war, aber auch vieles unberührt bleiben musste.⁶⁸⁶ Der explorative Charakter dieses enzyklopädischen Vorgehens mag verantwortlich zeichnen, sollte sich angesichts der getroffenen Auswahl mit einer gewissen Berechtigung der Eindruck eines zu spezifischen oder zu unspezifischen Fokus aufdrängen.

Über den Einheitsfaktor ‚Enzyklopädie‘ hinausreichend stellt sich die Frage nach einem verallgemeinerbaren Verbindungsmoment im analysierten Material noch einmal in anderer Weise mit (Rück-)Blick auf die Rekurrenz des Diskursbegriffs. Diese findet ihren Ausdruck nicht nur in übergeordneter Perspektive, wenn die Rede auf den Orientdiskurs oder den Religionsdiskurs fällt, sondern auch in etwas spezifischeren Formulierungen wie ‚Zoroastrismusdiskurs‘ oder ‚Schamanismusdiskurs‘ oder schließlich auch in adjektivischer Form (‚diskursiv‘). Kapitel 2 hat sich für die theoretischen Vorüberlegungen des Diskursbegriffs bei Foucault bedient, gemäß dem Aussagen als Zeichen nicht jenseits ihrer sprachlichen Gestalt auf „Inhalte oder Repräsentationen“ verweisen, sondern auf der Ebene der Aussagen selbst, indem sie mit anderen Aussagen in einer Beziehung stehen, „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie

⁶⁸⁶ So spielen Indien oder das Judentum, um nur zwei Beispiele zu nennen, kaum eine Rolle in dieser Studie.

sprechen“ und damit ein autonomes, von den Subjekten unabhängiges „positives Unbewusstes“ des Wissens formieren. Ferner wurde vorgeschlagen, den Foucault'schen Diskursbegriff, insofern er einen „begrenzten Kommunikationsraum“ bildet, mit Lotmans Verständnis der Semiosphäre resp. der Bildung von Semiosphären zu kombinieren. Infolge dieser Überlegungen konnte der Diskurs als (Sub-)Semiosphäre bezeichnet werden, die durch eine Summe von Formationsregeln (Foucault) resp. Kommunikationsakten und Übersetzungsvorgängen (Lotman) konstituiert wird und auf eine der Gesamtheit dieser Bestandteile entsprechende Weise festlegt, was „aussagbar“ (Foucault) ist resp. „innerhalb der Semiotik“ liegt (Lotman). Die Engführung dieser theoretischen Ansätze bot sich nicht allein aufgrund von Parallelen im Denken Foucaults und Lotmans an, sondern erfolgte auch in der Absicht, den Diskursbegriff Foucaults an einigen Stellen zu erweitern und etwa das Handeln von Akteuren/Individuen mit einzubeziehen, v.a. aber die Prozesse der Diskursivierung (oder in der Sprache Lotmans: der Semiotisierung) an historische Rezeptionsvorgänge, d.h. Kommunikationsflüsse, rückzubinden (im hier gegebenen Fall an die Orientrezeption).

Offenkundig drängt sich nicht nur in Bezug auf die thematische Bewältigung des Orientdiskurses, sondern auch hinsichtlich des Diskursbegriffs selbst die Problematik eines sinnvoll eingrenzbaren Geltungsbereichs auf, wenn letzterer einen allgemeinen Wissenskomplex unter dem Aspekt, eine diskursive Erscheinung darzustellen, bezeichnen soll. Adressiert die Sprache große Zusammenhänge als Einheitsphänomene (Orientdiskurs, Islamdiskurs etc.), so ist damit der analytische Rahmen einer spezifischen „diskursiven Formation“, die auf einer Gemeinsamkeit von Formationsregeln beruht, wohl bereits überschritten. Wenn also eine Verallgemeinerung wie ‚Schamanismuskurs‘ eine Einheitlichkeit suggeriert, so mag damit weniger eine tatsächliche, übergreifende Gemeinsamkeit von Diskursregeln gemeint sein, sondern sich eher eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Haltung unter einem Begriff vereinigt finden. Von ‚Schamanismuskurs‘ zu reden, hätte dann in erster Linie zu bedeuten, dass sprachlich konstruierte Schamanismusbilder untersucht werden, die als solche auf der Ebene des Wissens selbst interessieren und nicht auf ihr historisch korrektes Referieren überprüft werden. Der Diskursbegriff erscheint in diesem Fall weniger als feintheoretisches Brennglas, sondern eher als pragmatische Gesamtbenennung eines eigentlich stärker substrukturierten Untersuchungsfeldes. Auf formaler Ebene kann der gemeinsame Bezug auf den namensgebenden Signifikanten (z.B. ‚Schamanismus‘) als einheitsstiftend verstanden werden, wobei des letzteren wortförmliche Wandelbarkeit in der Zeit mit

zu reflektieren ist.⁶⁸⁷ Innerhalb der entsprechenden Spannweite wäre also mit mehr Präzision im Plural von Schamanismuskursen zu reden und deren Abgrenzung gegeneinander zu benennen. Die im Kapitel 8.2 beschriebene, aus der Aufklärung stammende Auffassung des Schamanismus als einer irrationalen Betrügerei und Teufelsverehrung lässt sich in diesem Sinne mit mehr Berechtigung als einheitlichen Diskurs (oder als Sub-Semiosphäre) benennen, der die einfließende Information (Ritualbeobachtungen) gemäß seinen Formationsregeln kanalisiert, semiotisch assimiliert und von anderen Zugangsweisen, wie etwa der kulturanthropologischen bei Herder oder der an der Orientalistik orientierten bei Banzarov, unterscheidet. Auch an anderen besprochenen Beispielen erweist sich eine Diskurszugehörigkeit am deutlichsten in (Um-)Brüchen, so wenn in der Zoroastrismusrezeption die Figur Zoroasters ihre Zentralität zugunsten einer Emanzipation der ‚persischen Religion‘ verliert oder der Buddhismus von einem unspezifischen paganen Spektrum in den Geltungsbereich der ‚(Welt-)Religionen‘ übertritt. Lotmans Postulat, Semiosphären bezögen ihre Identität zu wesentlichen Anteilen von der Grenze her, also dort, wo ihre Normen brüchig werden und auf konkurrierende Semiosphären treffen (Kap. 2.1), findet hier eine empirische diskursanalytische Entsprechung. Die Formationsregeln eines Diskurses (einer Semiosphäre) in ihrer Gesamtheit an historischem Material zu identifizieren, darf als schwierig bis unmöglich gelten. Ein punktuelles Auftauchen an den Bruchstellen und Grenzziehungen erlaubt es aber, Vermutungen über ihre unsichtbare Präsenz anzustellen. Bevor diese Überlegungen wieder aufgegriffen werden können, sind einige weitere Rekapitulationen und Einordnungen in Bezug auf die Konzeption des Untersuchungsgegenstandes vonnöten.

Die Problematik der Rede von einer Diskurseinheit tritt noch dringlicher zu Tage, wenn der Religionsdiskurs allgemein in Betracht steht. Der Begriff „Religion“ (*religija*) kommt in vielen untersuchten Texten gar nicht vor und kann damit eigentlich nicht als gemeinsamer namensgebender Signifikant eines Diskurses beansprucht werden. Wie lässt sich also rechtfertigen, dass die Totalität der behandelten Beispiele dennoch unter dem Kennzeichen des Religionsdiskurses fungiert? An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass die Erhebung eines interrelationalen Begriffsfeldes anhand einer Auswahl von *ĖL*-Artikeln (Kap. 3.3.2) diese bereits zu Beginn der Untersuchung angedeutete erkenntnistheoretische Herausforderung durch die Erstellung eines Katalogs zu bemeistern versuchte, der die thematischen Analysebereiche festlegte und die wichtigsten Be-

⁶⁸⁷ Soll also auch beispielsweise dort von *Schamanismuskursen* gesprochen werden, wo in den Quellen erst der Begriff „Schamanentum“ (*šamanstvo*) erscheint; soll von Buddhismuskursen auch in Bezug auf Quellen die Rede sein, die den Begriff „Buddhismus“ noch nicht kennen etc.? Wie gleich am Beispiel des allgemeinen Religionsdiskurses zu erläutern sein wird, spielt bei solchen Benennungen und der damit einhergehenden Identifizierung von Untersuchungsfeldern ein aus der Gegenwart gewonnenes Vorverständnis eine wesentliche Rolle.

griffe verzeichnete, die zusammengefasst den zu untersuchenden Religionsdiskurs ergeben sollten. Daraus resultierte, dass im Sprachgebrauch der 1830er-Jahre neben *religija* weitere Überbegriffe wie v.a. „Glaube“ (*vera*) oder „Gesetz“ (*zakon*) und ggf. auch „Lehre“ (*učenie*) oder „Sekte“ (*sekta*) in Gebrauch waren, die neben dem Religionsbegriff stehen und diesen bisweilen synonym ersetzen konnten. Auf Grundlage der Quellenlektüre und im Sinne eines heuristischen Modells wurde angenommen, dass die erhobenen Begriffe potentiell alle aufeinander verweisen, also (methodisch) als Rhizom-Struktur zu denken sind, die kein eindeutiges begriffliches Gravitationszentrum (wie etwa den Religionsbegriff) kennt. Diese Annahme schließt nicht nur die genannten generischen Kategorien ein, die eine kulturübergreifende Gattung bezeichnen, sondern auch kulturspezifische Oberbegriffe wie z.B. „Islamismus“ (*islamizm*) oder „Mahometanertum“ (*magometanstvo*), aber auch z.B. ‚religiöses Personal‘ wie ‚Alī, Zoroaster und Buddha. Faktisch kann nie ein einzelner Text alle diese Verweise ausführen, doch verweist er möglicherweise auf andere Texte, die wiederum auf andere Texte und Begriffe verweisen. Eine auf den Kern reduzierte Schematisierung dieser hypothetischen Verweisstruktur vermag den zugrundeliegenden Gedanken in der Form A+B, A+C, B+C zu veranschaulichen. Führt also Text 1 die Begriffe *zakon* und *Zoroastr*, Text 2 *zakon* und *religija* und Text 3 *Zoroastr* und *religija*, so können sich alle Texte potentiell auf alle anderen mit einem Verweis beziehen. Diese Konnektivität ist jenseits dieses elementaren Beispiels natürlich unendlich komplexer zu denken und auch dann nur idealtypischer Natur.⁶⁸⁸ Die Grenzen dieser Beziehungsstruktur sind nicht letztbegründbar und notwendigerweise ergeben sich Bezüge auf Begriffe, die (hier) nicht dem Religionsdiskursfeld zugerechnet werden. Um dieses interrelationale Feld, in dem der Religionsbegriff zwar regelmäßig vorkommt, aber nicht dominiert, als Einheit eines historischen Religionsdiskurses zu bezeichnen, muss also letztlich die Gegenwart in Anspruch genommen werden. Vereinfacht vorabgesagt finden sich viele, ja wohl die Mehrheit der in Kapitel 3.3.2 registrierten Begriffe in gegenwärtigen Alltagsverständnissen von Religion wieder. Der gemeinsame Bezug der Bestandteile des historischen Religionsdiskurses wäre somit der gegenwärtige Signifikant ‚Religion‘, der im Gegensatz zu den 1830er-Jahren oder den Jahrzehnten davor eine viel stärkere diskursive Zentralität behaupten kann. Dies gilt es in den folgenden beiden Unterkapiteln weiter zu erläutern und schließlich auf einige Aspekte zu beziehen, die die theoretischen Überlegungen in Kapitel 2 herausgearbeitet haben.

⁶⁸⁸ Wo die Sprache solche Verweise dezidiert nicht (mehr) trifft, kann ein diskursiver Bruch beschrieben werden (wenn also „Zoroaster“ nicht mehr in Verbindung mit „Gesetz“, sondern mit „Religion“ auftaucht, Kap. 6.2). Beide Seiten des Bruchs fallen zusammen – genommen in das Untersuchungsfeld des Religionsdiskurses, gerade weil zur Beschreibung des Bruchs zwei Seiten notwendig sind.

9.3 Von *religio* zu *religija*

Inwiefern der Begriff ‚Religion‘ – so wie er gegenwärtig alltagssprachlich und wissenschaftssprachlich als Bezeichnung eines Gesamtkomplexes (z.B. des Christentums) in Gebrauch steht – in (weit zurückreichender) historischer Retrospektive keinesfalls eine Selbstverständlichkeit bedeutet, zeigt die umfassendste Begriffsgeschichte auf diesem Gebiet: Ernst Feils umfangreiche vierbändige Studie *Religio* (1986-2007). Bei aller Fülle des dargestellten Materials, das sich von der Antike bis ins 19. Jahrhundert erstreckt und hauptsächlich die Sprachen Latein, Deutsch, Französisch und Englisch abdeckt, resultiert diese Studie im Kern in einer verallgemeinerbaren Grundthese, nämlich der Annahme einer Zweiteilung der untersuchten Begriffsgeschichte in ein ‚davor‘ und ein ‚danach‘. Feil geht von einem Umbruch im 18. Jahrhundert aus, in dessen Folge sich die seit der römischen Antike tradierte Bedeutungsdimension einer Äußerlichkeit hin zu einer Innerlichkeit verschiebt oder mit anderen Worten sich von einer Orthopraxie in eine anthropologische Disposition verwandelt. In der klassischen römischen Verwendungsweise, die bei Cicero besonders hervortritt, bezeichnet *religio* nur einen spezifischen Teilaspekt dessen, was „Religion“ in der Gegenwart meinen kann, und zwar die (scheue, ängstliche, ehrfürchtige) Sorgfalt in Bezug auf das, was den Göttern gegenüber zu tun ist. Der Begriff befindet sich damit auf ähnlicher Ebene wie etwa *pietas*, *cultus*, *ritus* oder *ceremoniae*. *Religio* steht nicht für einen Oberbegriff, der alle Interaktionen mit den Göttern zusammenfasst, und dient ebenso wenig als interkulturelle Vergleichskategorie. Die ersten christlich-lateinischen Verwendungen beanspruchen demgegenüber für sich die wahre *religio*, also den wahren *cultus* in Bezug auf Gott, und sprechen diesen den paganen Römern ab. Auch die mittelalterliche Bedeutung von *religio* bleibt auf diesen äußerlichen Aspekt der Gottesverehrung beschränkt, ohne einen zentralen theologischen Terminus zu bedeuten (sondern vielmehr eine Unterkategorie der Kardinaltugend der *iustitia*). Zugleich kann damit als Alternative zu *ordo* eine Mönchsgemeinschaft benannt sein. Als Oberbegriff, der auch auf nicht christliche Kontexte anwendbar wäre, ist *religio* auch dannzumal kaum nachweisbar, stattdessen können mit *secta* (von *sequi*: folgen) und v.a. *lex* solche interkulturellen Vergleiche angestellt werden (*lex Mahumeti*, *lex Christi*, *lex Moysis* resp. *lex Mahumetana*, *lex Christiana*, *lex Judaica*).⁶⁸⁹ Noch für das 16. Jahrhundert und mit dem Aufkommen des schriftsprachlichen Pluralismus erkennt Feil mehr Kontinuitäten als Brüche. Das antike Verständnis einer Sorgfalt für Handlungsweisen gegenüber Gott und damit die Anbindung

⁶⁸⁹ Vgl. Feil, Ernst: *Religio II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 16-18. Für die ausführliche Darstellung der grundlegenden römischen Bedeutung vgl. ders.: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, S. 39-49.

der *religio* resp. der „Religion“ an „äußere Manifestationen“ bleibt weitgehend erhalten und nach wie vor dient *religio*/„Religion“ weder als Sammelbegriff für die eigene gesamte Religion im modernen Sinne noch als Gattungsbegriff zur Anwendung auf Muslime, Juden und „Heiden“. Letztere Funktion üben hingegen immer noch *lex* und *secta* aus.⁶⁹⁰ Im 17. Jahrhundert nimmt deren Gebrauch in dieser Weise ab und die Pluralform *religiones* kommt auf, doch insgesamt bleibt die von Feil seit der Antike angesetzte Grundbedeutung bestehen.⁶⁹¹ Das „neuzeitliche“, grundlegend abgewandelte Verständnis von „Religion“ als einer im Wesentlichen in den Bereich der Innerlichkeit, des Gefühls, der Emotion fallenden Haltung des Individuums (repräsentiert etwa durch Schleiermacher), das mitunter den Begriff des Glaubens ablöst oder unterordnet, vermag Feil erst ab der Mitte des 18. Jahrhunderts aufzuspüren.⁶⁹²

Feil ist sich bewusst, mit seiner Untersuchung trotz ihres Ausmaßes von über 2000 Druckseiten keineswegs eine erschöpfende Darstellung der Begriffsgeschichte von „Religion“ vorgelegt zu haben (die Untersuchung endet zudem zu Beginn des 19. Jahrhunderts). Auch inwiefern sein „neuzeitlicher“ Religionsbegriff sich zu Recht so stark auf die Innerlichkeit fokussiert (und nicht etwa eine deutschsprachige Entwicklung überbetont), ist eine der zahlreichen kritischen Rückfragen, die zu stellen sind. Eine Widersprüchlichkeit deutet sich zudem an, wenn Feil einerseits das Gefühl als bestimmenden Faktor von Religion auch noch im 20. Jahrhundert belegt sieht⁶⁹³ und ihm andererseits der Untersuchungsgegenstand aufgrund eines in der Gegenwart, wie er meint, nicht mehr möglichen allgemeinen Konsenses bei der Bestimmung von Religion in den Händen zerrinnt. Denn letztlich verfolgt er ein normatives Anliegen, die Brauchbarkeit einer Verwendung des Religionsbegriffs theologisch auszuwerten.⁶⁹⁴ Feils Verdienst besteht aus religionswissenschaftlicher Sicht v.a. darin, anhand einer Vielzahl von Quellen die historische Kontingenz des gegenwärtigen Religionsbegriffs als eines scheinbar selbstverständlichen, gewissermaßen den bezeichneten Phänomenen inhärenten Terminus konsequent aufgewiesen zu haben. Eine alternative geschichtliche Entwicklung hätte, betont Feil mehrfach, den lange präferierten Gesetzesbegriff (oder den Sektenbegriff) anstelle des Religionsbegriffs zu einer kulturvergleichenden generischen Kategorie der Gegenwart werden lassen können, sodass heutzutage von einer „Lexwissenschaft“ oder „Sektenwissenschaft“ und nicht einer „Religionswissenschaft“ die Rede sein müsste.⁶⁹⁵

⁶⁹⁰ Vgl. Feil 1997, S. 337f.

⁶⁹¹ Vgl. Feil, Ernst: *Religio III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 476f. und 479.

⁶⁹² Vgl. Feil, Ernst: *Religio IV: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 880-883.

⁶⁹³ Vgl. Feil 1986, S. 16-31.

⁶⁹⁴ Vgl. Feil 2007, S. 889-894.

⁶⁹⁵ Vgl. Feil 1986, S. 275; Feil 2001, S. 19; Feil 2007, S. 15.

Der aus dem Latein stammende Religionsbegriff, der Feil zufolge noch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein im Deutschen als Neologismus empfunden werden konnte,⁶⁹⁶ ist im Russischen 1705/1706 in den Formen *religija* und *releja* als Entlehnung aus dem Polnischen belegt.⁶⁹⁷ Von einem allgemein etablierten Gebrauch kann aber noch längere Zeit keine Rede sein. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren sprachpuristische Bestrebungen, den Einfluss von Entlehnungen aus anderen Sprachen gering zu halten, tonangebend. So fand in das erste große Wörterbuch des Russischen (*Slovar' Akademii rossijskoj*, 1. Aufl., 6 Bde., 1789-1794, 2. Aufl., 6 Bde., 1806-1822) nur eine begrenzte Zahl von Wörtern nicht slawischer Herkunft Eingang, vornehmlich aus dem Bereich der Verwaltungssprache und teilweise der Naturwissenschaften.⁶⁹⁸ Beide Auflagen enthalten dementsprechend keinen Eintrag *religija*. Diese Absenz akzentuiert sich, wenn mit *vera* („Glaube“) und *zakon* („Gesetz“) zwei Lemmata zeitgenössische Alternativbegriffe erläutern, ohne sich des Religionsbegriffs zu bedienen.⁶⁹⁹ Jenseits sprachpolitischer Normierung kann dessen Verwendung Ende

⁶⁹⁶ Vgl. Feil 2007, S. 879.

⁶⁹⁷ Vgl. Vasmer, Max: *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2 (L-Ssuda). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1955, S. 509. Das *Wörterbuch der russischen Sprache vom 11. bis 17. Jahrhundert (Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.* Moskva 1975ff.) enthält keinen Eintrag zum Wort *religija*, das alphabetisch in den Bereich der erschienenen Bände fiel (es liegen 30 Bände bis zum russischen Buchstaben Y vor). Das Pendant für die Sprache des 18. Jahrhunderts (*Slovar' russkogo jazyka XVIII veka.* Moskva 1984ff.) ist noch nicht beim Buchstaben P (= R) angelangt (erschienen sind bis 2019 22 Bände bis П).

⁶⁹⁸ Vgl. Sorokin, Ju. S.: *Razvitie slovarnogo sostava russkogo literaturnogo jazyka. 30-90e gody XIX veka.* Moskva/Leningrad: Nauka 1965, S. 45f.

⁶⁹⁹ Der erste Band der ersten Auflage definiert *vera* in einem ersten Punkt als „bezogen auf die Theologie“ („относительно к Богословию“) und als Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Der zweite Punkt führt die Bedeutung als „bestimmte Art des Gottesdienstes, der vom Volk angenommen wird“ („известный род Богослужения, принятый народом“) an. Der Glaubensbegriff ist hier deutlich christlich-orthodox markiert: Neben Bibelzitaten wird auf Verwendungsbeispiele wie „den christlichen Glauben annehmen“, „für den Glauben und das Vaterland sterben“ und „griechisch-orthodoxer Glaube“ verwiesen. Auch die Punkte 3 und 4, die eigentlich den Glauben allgemeiner als Überzeugung und Verpflichtung in Bezug auf einen Sachverhalt bestimmen, tätigen eine solche Referenz durch weitere Bibelzitate. Vgl. 1. Aufl., Bd. 1 (1789), Sp. 1007. Der entsprechende Eintrag in der zweiten Auflage stimmt weitgehend mit demjenigen der ersten Auflage überein, deutet unter Punkt 2 aber ein weiter gefasstes Verständnis von *vera* an, wenn dort der Gottesdienst nicht mehr als von *dem Volk* („народом“), sondern von *(irgend-)einem Volk* („народом каким“) angenommener bezeichnet wird. Die nicht-biblischen Sprachbeispiele weisen dann aber wiederum die orthodoxe Perspektive aus (u.a. „den orthodoxen, christlichen, griechisch-russischen Glauben annehmen“). Vgl. 2. Aufl., Bd. 1 (1806), Sp. 1039. Die zweite Auflage verzeichnet im Übrigen auch die „Glaubenstoleranz“ (*veroterpimost'*) als Erlaubnis und Duldung der Ausübung „jeglicher Konfession, des Glaubens“ („всякого исповедания, веры“, Bd. 1, Sp. 1046). Beide Auflagen kennen den Gesetzesbegriff in religiöser Bedeutung, wobei die Erklärung identisch ausfällt. Neben einer allgemeinen Bestimmung von *zakon* als zu befolgende Regel setzt der zweite Punkt des Lemmas das Gesetz mit dem Glauben gleich und definiert es als „konkrete Weise der Gottesverehrung“ („определенный образ Богопочитания“), die von einem „bestimmten Volk“ („известным народом“) vertreten wird. Beide Ausgaben

des 18. Jahrhunderts etwa bei Aleksandr Radiščev auffallen,⁷⁰⁰ aber auch noch während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts ausbleiben. Auf nicht wenige der in der vorliegenden Arbeit analysierten Quellentexte trifft Letzteres zu. Autoren wie z.B. Igumnov (1819) oder Džulijani (1833) vermochten einen Gegenstand zu behandeln, der aus heutiger Sicht Religion genannt wird, ohne dabei auf den Religionsbegriff, stattdessen aber auf „Glaube“, „Sekte“ und „Gesetz“ zurückzugreifen (vgl. Kap. 7.1). Gerade bei Džulijani sticht dies umso mehr heraus in Anbetracht dessen, dass der Schreibende kein russischer Muttersprachler war und mit dem Religionsbegriff vermittelt des Französischen hätte vertraut sein können. Besonders illustrativ sind denn auch einige Beispiele konkreter Übersetzungen ins Russische, die im Verlauf der Untersuchung zur Sprache gekommen sind. Zwei Übersetzungsvarianten, die offensichtlich auf demselben französischen Original (einem nicht näher benannten Text über den Koran) beruhen, übertragen die Vorlage an entscheidenden Stellen nicht nur stilistisch, sondern konzeptuell unterschiedlich: Wo der ältere Text von 1793 „Gesetz“ (*zakon*) verwendet, steht im neueren Text von 1810/1814 jeweils „Religion“ (*religija*). Der hieran abzulesende Befund einer Begriffsinnovation trägt unabhängig von der Lautung des Originals. Überträgt nämlich die ältere Version ein französisches *loi*, so wäre der jüngeren Version das „Gesetz“ nicht mehr als geeigneter Begriff zum Ausdruck von Religion erschienen. Verwendet hingegen bereits die französische Vorlage *religion*, so hätte der ältere Übersetzer im Gegensatz zum jüngeren eine direkte Übertragung als *religija* noch nicht in Betracht gezogen (vgl. Kap. 4.1). Auch die russische Übersetzung des auf Deutsch verfassten Werks *Reise durch Rußland zur Untersuchung der drey Natur=Reiche* von Samuel Gottlieb Gmelin überträgt 1785 das deutsche „Religion“ (Bd. 3, 1774) mit *zakon* (vgl. Kap. 5.3, Fn. 310) und noch deutlicher gelangen solche ‚Rückwärtsübersetzungen‘ mit Blick auf Claude-Emmanuel de Pastorets 1778 publiziertes Werk *Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparés comme Sectaires, Législateurs, et Moralistes* zum Ausdruck, das in Kapitel 6.2 v.a. hinsichtlich seines Fokus auf die Figur des „Religionsstifters“ resp. „Gesetzgebers“ interessierte. Eine zweite Durchsicht im Vergleich mit der russischen Übersetzung von 1793 vermag ohne Mühe verschiedene Beispiele zu benennen, die franz. *religion* oder *religieux* inkonsistent z.B. mit „Glaube“ (*vera*), „Gesetz“ (*zakon*),

benennen die abrahamitische Trias als Gesetz in diesem Sinne (*zakon christianskij, iudejskij, magometanskij*). Vgl. 1. Aufl., Bd. 3 (1792), Sp. 9 und 2. Aufl., Bd. 2 (1809), Sp. 612.

⁷⁰⁰ So im Plural an einer Stelle in seinem Traktat *Über den Menschen, über seine Sterblichkeit und Unsterblichkeit* (*O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, verfasst zw. 1792-1796): „Siehe die Beschreibung des Paradieses oder der Wohnstätte der Seelen in allen bekannten Religionen“ („Воззри на описание рая, или жилища душ, во всех известных религиях“). Radiščev, A. N: *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 2. Moskva/Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR 1941, S. 71. Radiščev entscheidet sich oftmals für slawische Varianten anstelle von griechischen und lateinischen Ausdrücken, zeigt andererseits aber auch einen gewisse Tendenz zu Lehnwörtern, vgl. Sorokin 1965, S. 45 und 48, Fn. 7.

„Sekte“ (*seкта*), „Frömmigkeit/Gottesfurcht“ (*blagočestie*) oder „Gottesdienst“ (*bogosluženie*), aber nicht mit dem Religionsbegriff wiedergeben.⁷⁰¹

Ob einige dieser russischen Übersetzungen möglicherweise die historische Semantik des französischen Begriffs *religion* treffend wiedergeben, ist hier nicht entscheidend. Vielmehr geht es um den formalen Sprachwandel, um die Herausbildung einer Kategorie, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zunehmend etabliert und dominant wird.⁷⁰² So verfasste der Ethnograf Lev Šternberg für die maßgebende Enzyklopädie des späten Zarenreichs, den *Brokgauz-Efron*, unter dem Lemma *Vergleichende Religionsforschung* (*Sravnitel'noe izučenie religii*) einen ausführlichen Artikel, der programmatisch die Etablierung einer russischen akademischen Religionswissenschaft nach westeuropäischem Vorbild einfordert. Šternberg versteht dieses Fach, für das er als Bezeichnung neben dem Titel des Artikels auch die Formulierung „Wissenschaft von der Religion“ (*nauka o religii*) einführt, als „positive Wissenschaft“, die sich mit der „Evolution der religiösen Erscheinungen“ befasst. Der Gesetzesbegriff (*zakon*), der noch um 1830 anstelle des Religionsbegriffs stehen kann, ist hier von einer solchen Bedeutung weit entfernt und stattdessen im Sinne von „Gesetzmäßigkeit“ dem Religionsbegriff beigeordnet:

„Ihre [der vergleichenden Religionsforschung, S. R.] Methode ist die Methode der exakten Wissenschaften; die Induktion, gefolgt von einer Synthese, die zur Aufstellung von Gesetzmäßigkeiten, allgemeiner Prinzipien und einer Phänomenologie der religiösen Erscheinungen führt.“

⁷⁰¹ Vgl. folgende Beispiele: „Lois religieuses de Zoroastre“ (Pastoret 1778, S. 39) – „Die die Frömmigkeit betreffenden Gesetze Zoroasters“ („Законы Зороастровы до благочестия касающиеся“, Pastoret 1793, Bd. 1, S. 52). „Alors le jeune disciple de Zoroastre reçoit l'initiation religieuse“ (Pastoret 1778, S. 40) – „Zu diesem Zeitpunkt wird der junge Schüler Zoroasters durch ein Ritual in die fromme Sekte aufgenommen“ („Тогда молодой ученик Зороастров приемлется по обряду в благочестивую секту“, Pastoret 1793, Bd. 1, S. 53). „Zoroastre, Confucius & Mahomet comparés comme fondateurs de religion“ (Pastoret 1778, S. 398) – „Vergleich Zoroasters, des Konfuzius und Mahomets als Gründer eines Glaubens“ („Зороастр, Конфуций и Магомет сравненные как основатели вер“, Pastoret 1793, Bd. 4, S. 269). „Le Philosophe chinois n'eut d'ailleurs aucune conformité, sous le point de vue religieux, avec ses rivaux“ (Pastoret 1778, S. 399) – „Im Übrigen stimmte der chinesische Philosoph mit seinen Rivalen in der Erörterung des Gottesdienstes überhaupt nicht überein“ („Впрочем философ Китайский в рассуждении богослужения не имел никакого сходства с своими соперниками“, Pastoret 1793, Bd. 4, S. 270f.). „Que penser en général de la religion de Mahomet?“ (Pastoret 1778, S. 233) – „Was ist allgemein vom Gesetz Mahomets zu halten“ („Что должно думать вообще о законе Магометовом“, Pastoret 1793, Bd. 3, S. 38).

⁷⁰² Von den im Rahmen dieser Studie behandelten Autoren verwenden Schmidt (in den deutschen und den russischen Texten), Kovalevskij, Nadeždin, Senkovskij oder Banzarov, um nur einige zu nennen, den Religionsbegriff als generische und interkulturell anwendbare Kategorie.

„Метод его – метод точных наук; индукция, с последующим синтезом, приводящим к установлению законов, общих принципов и феноменологии религиозных явлений.“⁷⁰³

Wie selbstverständlich der Religionsbegriff in der Spätphase des Zarenreichs auch in einem christlich-apologetisch inspirierten populärwissenschaftlichen Kontext eine omnipräsente Verwendung findet, veranschaulicht die vom Kirchenhistoriker Aleksandr El'čaninov zusammen mit den Religionsphilosophen Pavel Florenskij und Vladimir Ėrn verfasste *Geschichte der Religion (Istorija religii, publiziert 1909)*, die exemplarisch fünf Religionen explizit als „Religionen“ behandelt und damit auch das (orthodoxe) Christentum, wenngleich es am Schluss der Darstellung und damit an ‚höchster‘ Stelle platziert ist, als eine solche betrachtet und in eine sich von der „primitiven“ Religion ausgehende evolutionäre Entwicklungslinie einordnet.⁷⁰⁴

Eine über die obigen Bemerkungen hinausreichende historische Aufarbeitung der sprachlichen Etablierung von *religija* hätte auch andere Begriffe wie z.B. *vera* und *zakon* konsequent im Gang der Zeit zu betrachten und speziell auch darauf zu achten, wie sie sich zu ihren lateinischen Äquivalenten verhalten (in welcher Beziehung stehen z.B. *zakon* und *lex* in ihrer Bedeutung als Oberbegriff für Religion?).⁷⁰⁵ Für eine möglichst umfassende Rekonstruktion des Aufkommens des Religionsbegriffs in der russischen Sprache wäre zudem

⁷⁰³ Šternbeg, L: „Sравnitel'noe izučenie religii“. In: *Ėnciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*, Bd. 31 (1900), S. 323-328, Zitat S. 324. Šternbergs religionskomparatistische Programmatik wird von der gegenwärtigen russischen Religionswissenschaft als ein Gründungsdokument ihrer Fachgeschichte beansprucht. Vgl. Šachnovič, M. M.: „K istorii vozniknovenija sraznritel'nogo religiovedenija v Rossii“. In: *Vestnik SPbGU (Serija 17)* Nr. 3 (2013), S. 80-86.

⁷⁰⁴ Die fünf behandelten Religionen sind die „primitive Religion“ (*pervobytnaja religija*), die Religion des antiken Griechenland (*religija drevnej Grecii*), der Buddhismus (*buddizm*), die „jüdisch-israelitische Religion“ (*iudejsko-izrail'skaja religija*) sowie das Christentum mit Unterkapiteln zur Orthodoxie und den russischen „Sekten“. Der dem Buch angehängte Artikel des Religionsphilosophen Sergej Bulgakov handelt von der „Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen religionslosen Weltanschauung“ in Auseinandersetzung mit der Intelligenzija (*O protivorečivosti sovremennogo bezreligioznogo mirovozzrenija. Intelligencija i religija*). Vgl. El'čaninov, A. V.: *Istorija religii. S priloženiem stat'i prof. S. N. Bulgakova*. Moskva: Knigoizdatel'stvo Pol'za, V. Antik i K^o 1909. Die hier konsultierte Ausgabe nennt auf dem Titelblatt nur El'čaninov als Autor; zur Mitarbeit Florenskijs, Ėrns und weiterer Beteiligter (V. Svencickij, A. Kartašev, V. Myšcyn, N. Kapterev) sowie allgemein zur Verbreitung evolutionistischer Perspektiven auf Religion im späzaristischen Russland siehe Šachnovič, Marianna: „Izučenie religii v Rossii v konce XIX – pervoj četverti XX veka: ot fenomenologičeskogo opisanija k kritičeskomu issledovaniju“. In: *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom* 36, Nr. 1 (2018), S. 171-195 (El'čaninovs Werk wird auf S. 186f. angesprochen).

⁷⁰⁵ Das *Wörterbuch der russischen Sprache vom 11. bis 17. Jahrhundert* gibt als erste und am detailliertesten erklärte Bedeutung von *zakon* die religiöse Dimension an: „Glaube, Konfession, Gesamtheit der von einer jeweiligen Religion vorgeschriebenen Verhaltensregeln“ („Вера, вероисповедание; совокупность правил поведения, предписываемых той или иной религией“). Das älteste Sprachbeispiel stammt aus dem Jahr 1076 und weist, wie

auf Quellen aus gesellschaftlich-kulturellen Bereichen Bezug zu nehmen, die im Rahmen dieser Untersuchung keine oder nur eine geringe Berücksichtigung erfuhren. In der imperialen Verwaltung der religiösen Diversität zeigt sich z.B. in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Bevorzugung des Begriffs der „Konfession“ (*ispovedanie*) vor demjenigen der Religion. So wurde 1810 eine „Hauptdirektion für die geistlichen Angelegenheiten der ausländischen Konfessionen“ eingerichtet (*Glavnoe upravlenie duchovnykh del inostrannykh ispovedanij*), wobei unter den administrativen Geltungsbereich der „ausländischen Konfessionen“ verschiedene christliche Denominationen, Muslime, Juden und Buddhisten fielen, nicht jedoch „Pagane“ (die Buddhisten galten teilweise, etwa in Volkszählungen, dennoch administrativ als „Pagane“). Die „ausländischen Konfessionen“ wurden im Verlauf des 19. Jahrhunderts nach und nach durch eine Integration in den imperialen Verwaltungs- und Gesetzgebungsapparat staatspolitisch ‚domestiziert‘, ohne dass dabei die Orthodoxe Kirche ihre dominante Stellung in Frage gestellt sah.⁷⁰⁶ Von Relevanz wäre überdies die allgemeine Thematik der Kategorisierung von (realen und diskursiven) Fremden⁷⁰⁷ oder die hier nicht behandelte Kirchengeschichte der Orthodoxie.

die meisten anderen Beispiele, auf einen rein christlichen Kontext hin. Ein Beispielsatz, in dem vom *zakon* der Türken die Rede ist, stammt aus dem Jahr 1653. Vgl. *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Bd. 5 (1978), S. 217f. Zur Verwendung von *lex* als Oberbegriff bereits im 13. Jahrhundert (Roger Bacon) vgl. Feil 1986, S. 116-120. Die Sammlung begriffsgeschichtlicher Aufsätze *Ponjatija o Rossii* enthält im ersten Band im Abschnitt zu „Gesetzgebung und juristischer Praxis“ mehrere Beiträge, die den Begriff *zakon* behandeln, allerdings fast ausschließlich im Kontext von Herrschaft, Recht, Verfassung und Staat. Ein Aufsatz geht immerhin kurz auf die Bedeutungsdimension des „göttlichen Gesetzes“ (*zakon Božij, Božeskij*) im 18. Jahrhundert ein, vgl. Marasinoва, Elena Nigmatovna: „*Zakon v Rossii vtoroj poloviny XVIII veka*“. In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): „*Ponjatija o Rossii*.“ *K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 1, S. 66-93, hier S. 66-68.

⁷⁰⁶ Siehe hierzu Werth, Paul: *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford: University Press 2014 (vgl. v.a. die S. 3-29 der Einleitung und das zweite Kapitel, S. 46-73). Die Bevorzugung des Konfessionsbegriffs kann damit zu tun haben, dass die Direktion in den ersten Jahren v.a. mit nichtorthodoxen christlichen Ausprägungen befasst war. Die buddhistischen Kalmücken wurden z.B. erst 1834 mit einem Statut in den legalen Rahmen des „multiconfessional establishment“ integriert (vgl. ebd., S. 59f.). Trotz des faktischen Einbezugs der „ausländischen Konfessionen“ in das *empire-building* blieb die sprachliche Qualifizierung als fremd erhalten; 1868 tauchte gar das Oxymoron „indigene ausländische christliche Konfessionen“ (*korennyye inostrannye christianskie ispovedanija*) in Abgrenzung von neuen Strömungen wie den Baptisten auf (vgl. ebd., S. 56f.).

⁷⁰⁷ Khodarkovsky unterscheidet bspw. für die Frühe Neuzeit zwischen politischen, ethno-linguistischen, ökonomischen und religiösen Identitäten bei der Konstruktion der ‚Fremden‘, vgl. Khodarkovsky, Michael: „Ignoble Savages and Unfaithful Subjects: Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia“. In: Brower, Daniel R.; Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington: Indiana University Press 1997, S. 9-26. Eine seiner Thesen lautet: „Religion became the most important marker separating Russians from the Muslim, Buddhist, or pagan subjects of the growing Empire“ (S. 15). Wirkmächtig sind in diesem

9.4 Genealogie

Mit der oben geäußerten Einsicht, die eingrenzende Bestimmung eines Religionsdiskurses des 19. Jahrhunderts könne sich nicht allein aus einer dem historischen Material entnommenen Beziehungsstruktur heraus begründen, sondern bedürfe unweigerlich einer zweiten Stütze in der Gegenwart, tritt eine genealogische Perspektive auf den Plan, so wie sie Foucault in Auseinandersetzung mit Nietzsche entwirft. Ein wichtiges Kriterium der „wirklichen Historie“, also der genealogischen Herangehensweise, besteht für Foucault in ihrer perspektivischen Standortgebundenheit, die als solche den Ausgangspunkt des historischen Suchens bildet:

„Die Historiker versuchen, in ihrem Wissen alles zu verwischen, was ihren Standort in Raum und Zeit, ihre Einstellung und ihre unvermeidlichen Gefühle verraten könnte. Der historische Sinn, wie Nietzsche ihn versteht, weiß dagegen, dass er auf einer Perspektive beruht, und verleugnet nicht das System der eigenen Ungerechtigkeit. Er betrachtet die Dinge unter einem bestimmten Blickwinkel, fällt seine Urteile ganz bewusst, sagt ja oder nein, verfolgt alle Spuren des Gifts und sucht nach dem wirksamsten Gegengift. Statt so zu tun, als träte er diskret hinter das Betrachtete zurück, statt nach dessen Gesetz zu suchen und es auf alle seine Bewegungen anzuwenden, weiß dieser Blick nicht nur, was er betrachtet, sondern auch von welchem Standort aus er dies tut. Der historische Sinn gibt dem Wissen die Möglichkeit, innerhalb seines Erkenntnisprozesses die eigene Genealogie zu ergründen. Die *wirkliche Historie* betreibt an dem Ort, an dem sie steht, die Genealogie der Historie.“⁷⁰⁸

Die Genealogie fragt folglich nicht nach dem „Ursprung“ eines zielgerichteten Geschichtskontinuums, sondern nach der kontingenten „Herkunft“ einer Perspektive, die dem Jetzt zugehört. Sie lässt sich somit als Position einer prononcierten erkenntnistheoretischen Subjektivität in der Geschichtsforschung verstehen: Was ein historisch bedeutsames Ereignis ist, liegt nicht im Ereignis selbst begründet; dieses wird erst zum Ereignis aus der subjektiven Perspektive, die zurückblickt und danach fragt, woraus sie sich herleiten kann. Mit anderen

Zusammenhang v.a. die beiden Kategorien der *inovery* („Andersgläubige“) und *inorodcy* („Andersstämmige“). Andreas Kappeler geht davon aus, dass letzterer Begriff ersteren im Zuge der zunehmenden Erschließung der asiatischen Steppengebiete als primäre Kategorie des *othering* ablöste, da anstelle der Religion die Lebensform zum vorgängigen Abgrenzungskriterium geworden sei (Sesshafte vs. Nomaden). 1822 erhob ein Statut die *inorodcy* (wozu nun auch sesshafte Angehörige „nichtzivilisierter“ Völker gerechnet wurden) in den Status einer rechtlichen Kategorie im Rahmen der Staatsverwaltung. Vgl. Kappeler 2008, S. 139-141. Zum Begriff *inorodcy* vgl. auch Bobrovnikov, Vladimir Olegovič: „Čto vyšlo iz proektov sozdanija v Rossii inorodcev? (Otvét Džonu Slokumu iz musul'manskich okrain imperii)“. In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): „*Ponjatija o Rossii*“. *K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 2, S. 259-291.

⁷⁰⁸ Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. In: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 166-191, Zitat S. 182f. (Hervorhebung im Original).

Worten ‚erschafft‘ die historische Forschung (durch Auswahl) die historischen Ereignisse, die ihre Frage erklären, und kehrt damit die temporale Kausalitätsbeziehung um:

„Die wirkliche Historie verkehrt das übliche Verhältnis zwischen dem Eintritt des Ereignisses und der kontinuierlichen Notwendigkeit. Eine ganze Tradition (theologischer oder rationalistischer) Geschichtsschreibung versucht das einzelne Ereignis in einem idealen Kontinuum aufzulösen – entweder in einer teleologischen Entwicklung oder in einer natürlichen Kausalkette. Die ‚wirkliche‘ Historie dagegen lässt das Ereignis wieder in seiner Einzigartigkeit hervortreten.“⁷⁰⁹

In der Konsequenz dieser durch die Gegenwart bestimmten Retrospektive verflüchtigt sich jegliche durch die Zeit hindurch stabile Wesenheit der Dinge. Die Vergangenheit „erfüllt“ also nicht die Gegenwart durch eine Kontinuitätsbeziehung „insgeheim mit Leben“ – vielmehr geht die Genealogie davon aus, dass demjenigen, was „für uns existiert und Geltung besitzt“, keine „Wahrheit“ und kein „Sein“ eingeschrieben steht, sondern die Arbitrarität einer Herkunft aus einem Streubereich von „Zufällen“, „winzigen Abweichungen“, „totalen Umschwüngen“, „Irrtümern“, „falschen Einschätzungen“ oder „Fehlalkulationen“. Auf den Punkt gebracht: „Die Herkunft macht es auch möglich, unter der scheinbaren Einheit eines Merkmals oder Begriffs die vielfältigen Ereignisse ausfindig zu machen, durch die (gegen die) sie sich gebildet haben.“⁷¹⁰

Insofern in der historischen Forschung, zumindest in der akademischen, heutzutage weitgehend ein Konsens darüber besteht, dass gegenwärtigen Kategorien keine in die Geschichte zurückweisenden stabilen Bedeutungen eignen, sind Foucaults genealogische Einsichten selbst schon „ein wenig historisch“, wie Philipp Sarasin bemerkt.⁷¹¹ Ihre Aktualität bleibt dennoch erhalten, denn wenn die Genealogie, wie Sarasin auch sagt, „jedes Sein wieder dem Werden“ zuführt,⁷¹² so bedeutet dies ein permanentes Aktualisierungsgebot, werden einzelne Individuen doch nie die Gesamtheit der historischen Kontingenz ihres Kategorienegebrauchs ermessen und abschließend ausleuchten können.

Für Michael Bergunder, der sich in seinen Überlegungen zur Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft auf Foucaults Genealogie-Text bezieht, gehört die genealogische Erforschung der „Herkunft“ des zeitgenössischen Alltagsverständnisses von Religion zu den zentralen Erfordernissen eines kulturwissenschaftlichen Fachverständnisses. Das explizite Ansetzen des Anfangs der Untersuchung in der Gegenwart sticht dabei als Forderung heraus, wenn es um die Historisierung eines als Netzwerk konzipierten Religionsdiskurses geht:

⁷⁰⁹ Ebd., S. 180.

⁷¹⁰ Ebd., S. 172.

⁷¹¹ Vgl. Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S. 257f.

⁷¹² Vgl. ebd., S. 416.

„Die Konsequenzen eines genealogischen Ansatzes für die Historisierung von ‚Religion‘ sind beträchtlich. Der Einstiegspunkt kann nur das heutige Alltagsverständnis von ‚Religion‘ sein und keinesfalls ein vermeintlicher ‚Ursprung‘ oder ‚Vorläufer‘ in der Vergangenheit. Die genealogische Bestimmung kehrt also in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um und geht von der Gegenwart in die Vergangenheit! [...] Das heutige Alltagsverständnis von Religion ließe sich also als ein synchrones Netzwerk ‚Religion‘ methodisch operationalisieren. Um seine Genealogie zu erfassen, muss es zusätzlich eine diachrone Perspektive erhalten. Dieses zweite diachrone Kriterium führt dazu, dass wir dann von ‚Religion‘ in der Geschichte sprechen können, wenn sich das gegenwärtige synchrone Netzwerk ‚Religion‘ in einer historisch verifizierbaren Rezeptions- und Traditionslinie zu einem zeitlich vorhergehenden Netzwerk ‚Religion‘ befindet und diesem vorhergehenden Netzwerk eine ähnliche Struktur und Inhalt bescheinigt werden können.“⁷¹³

Der Umkehrung der Chronologie im historischen Fragen zum Trotz gesteht Bergunder aus Gründen der Lesbarkeit und der Konvention dennoch eine traditionelle chronologische Anordnung der Darstellung zu, solange die genealogische Perspektive als theoretische Grundierung vorausgesetzt bleibt.⁷¹⁴

Inwiefern ein gegenwärtiges Alltagsverständnis von Religion überhaupt sinnvollerweise eingehegt werden kann, ist eine durchaus komplexe Angelegenheit.⁷¹⁵ Eine radikale Verneinung dieses Vorhabens hätte davon auszugehen, dass ebenso viele Alltagsverständnisse von Religion kursieren, wie sich Individuen dazu äußern. In Erinnerung an Foucaults *Archäologie des Wissens* und Lotman kommt erschwerend hinzu, dass ‚wir‘ die Diskursregeln, denen wir selber unterliegen, in unserer eigenen Gegenwart nicht zu erkennen in der Lage sind (resp. dass wir die Sprache, in die wir verstrickt sind, nicht verlassen können, Kap. 2.2). Wenn Bergunder, wie gesehen, das „heutige Alltagsverständnis“ als „gegenwärtiges synchrones Netzwerk“ auf Religion bezogener Aussagen methodisch formalisiert, so kann dies nur dahingehend gelesen werden, dass eine einzelne Forschungsarbeit jeweils nur einzelne Aspekte eines solchen inhärent pluralen Netzwerkes historisieren kann. Klärungsbedarf besteht auch bei der Frage, wie weit zurück in die Zeit die Gegenwart reicht, wenn sie mehr als eine ephemere Flüchtigkeit bedeuten soll. Als methodisch sinnvoll erscheint die Annahme einer ‚langen‘ Gegenwart, die nicht absolut, sondern jeweils fallbezogen einzugrenzen wäre.

⁷¹³ Bergunder, Michael: „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft“. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, Nr. 1/2 (2011), S. 3-55, Zitat S. 43f.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., S. 45.

⁷¹⁵ Wie der (intellektuelle) Religionsdiskurs der Gegenwart sich aus einer kontinuierlichen „Arbeit an der Religion“ und damit einhergehenden laufenden, je nach Kontext instabilen, stetig neu auszuhandelnden (Re-)Aktualisierungen von Unterscheidungen des Religiösen und Nicht-Religiösen ergibt, wobei auch die Religionswissenschaft selbst sowohl Diskursbeobachterin wie auch Diskursakteurin sein kann, zeigt eine aktuelle Analyse von zeitgeschichtlichen Schwellenerzählungen auf: Atwood, David: *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*. Baden-Baden: Ergon 2019.

Tomoko Masuzawa, um ein Beispiel zu nennen, argumentiert im Sinne eines genealogischen Vorgehens, wenn sie die heute scheinbar selbstevidente Existenz von ‚Weltreligionen‘ vor dem Hintergrund eines diskursiven, rhizomförmigen (!, „rhizomatic“) Herkunftsspektrums im 19. Jahrhundert erklärt (die Autorin spricht denn auch bisweilen von „genealogy“, allerdings ohne spezifische theoretische Referenz). Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet also ein Paradigma des 20. und 21. Jahrhunderts (eine ‚lange‘ Gegenwart), in dem eine globale Pluralität ‚großer‘ und als solcher vergleichbarer Religionen zu einem quasi ontologischen Bestandteil der Welt geworden ist. Masuzawas Frage richtet sich dabei nicht auf einen Ursprungsmoment, der diese Eigenlogik der Weltreligionen gebiert, sondern auf verschiedene Entwicklungen (d.h. auch Ein- und Ausschlussmechanismen), die ihr im Sinne der Genealogie (und damit nicht notwendigerweise linear) vorangehen und somit die Ermöglichungsbedingungen des nachfolgenden Diskurses darstellen.⁷¹⁶ Die unter diesem Aspekt untersuchten Themenkomplexe wie die komparative Theologie, die ‚Entdeckung‘ des Buddhismus, die indoeuropäische Sprachwissenschaft, die ‚Semitisierung‘ des Islam oder das Wirken Friedrich Max Müllers weisen das 19. Jahrhundert als Übergangszeit („period of transition“) aus, während der die in der europäischen Kultur über Jahrhunderte prävalente viergliedrige Typologie von Christen, Juden, Muslimen und ‚Heiden‘ der neuen Taxonomie der ‚Weltreligionen‘ (oder ggf. der ‚Religionen der Welt‘) weicht (vgl. auch unten).⁷¹⁷

Im Kontext der vorliegenden Studie bietet es sich an, beispielsweise die post-sowjetische akademische Disziplin Religionswissenschaft (*religiovedenie*) im Sinne Bergunders als einigermaßen pragmatisch eingrenzbare gegenwärtiges Netzwerk von Aussagen zu verstehen, in dem der Religionsbegriff eine zentrale Funktion ausübt. Dabei soll diesem Netzwerk kein relativ einheitlicher Zugang zu Religion unterstellt werden, so wie das in der ihm zeitlich vorangehenden sowjetischen Religionsforschung gegeben war (s.u.), aber doch dasjenige, was Bergunder in seinem Aufsatz als „unerklärte Religion“ der Religionswissenschaft bezeichnet,⁷¹⁸ also ein der Fachkonzeption zugrunde liegendes wissenschaftliches Alltagsverständnis von Religion(en), das sich im Wesentlichen mit einem außerwissenschaftlichen alltäglichen religionsbezogenen Sprachgebrauch (z.B. in den Massenmedien) deckt. Etwas formaler ausgedrückt ist davon auszugehen, dass in diesem Netzwerk der gemeinsame Untersuchungsgegenstand ‚Religion‘ als (in Gegenwart und Geschichte) an sich gegeben (wenn auch verschieden definierbar) gilt und einen Kollektivsingular darstellt, also notwendigerweise ‚die Religionen‘ beinhaltet.

Die chronologische Spannweite, innerhalb derer in fachhistorischen Arbeiten das ‚Geburtsdatum‘ der russischen Religionswissenschaft angesetzt wird,

⁷¹⁶ Vgl. Masuzawa 2005 (wie Fn. 489, Kap. 7.1), S. xi-xiv, 2-13.

⁷¹⁷ Vgl. ebd., S. 46-64.

⁷¹⁸ Vgl. Bergunder 2011, S. 10-12.

reicht vom 18. Jahrhunderts bis zu den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts.⁷¹⁹ Ein genealogischer Ansatz braucht demgegenüber nicht in diesem Sinne nach dem Ursprung oder ggf. den Vorläufern der Religionswissenschaft zu fragen, nicht zu erwägen, ob zu einem gegebenen Zeitpunkt ‚bereits‘ von Religionswissenschaft oder von wissenschaftlicher Erforschung der Religion gesprochen werden kann. Vielmehr sollte er freizulegen versuchen, welche diskursiven Vorgänge, Brüche oder Umdeutungen, in der Retrospektive betrachtet, es ermöglicht haben, in der Art, wie sie heutzutage gegeben ist, über Religion sprechen zu können.

Die in Teil III versammelten Analysekapitel lassen sich also als Elemente einer Genealogie des Religionsdiskurses der gegenwärtigen russischen Religionswissenschaft (oder bereits beträchtlich unpräziser: des allgemeinen gegenwärtigen russischen Religionsdiskurses) verstehen. Sie bilden dabei, dem genealogischen Vorgehen entsprechend, im Prinzip einen disparaten Streuungsbereich, der jedoch in genealogischer Rückschau doch ein Grundmuster, eine gemeinsame Linie zu erkennen gibt. In diesem Sinne sei noch einmal auf den Ausgangspunkt von Masuzawas oben besprochener Untersuchung verwiesen, also auf die frühneuzeitliche europäische Religionstypologie vor der ‚Erfindung‘ der Weltreligionen. Dieser im Verlauf der Arbeit bereits verschiedentlich angesprochene Kategorisierungsmodus (vgl. Kap. 4.3 und 7.1), der nach dem Schema 3+1 operierte und den als spezifisch aufgefassten drei abrahamitischen Monotheismen den gesamten Rest der ‚religiösen Daten‘ als unspezifische Kategorie der ‚Idolatrie‘ gegenüberstellte, hat auch im russischen Kontext erkennbar seine Spuren hinterlassen. Während er noch in einigen der untersuchten Quel-

⁷¹⁹ Vgl. als Überblick Voroncova, E. V.: „Religiovedčeskie izdanija v Rossii (2000-2013)“. In: *Vestnik PSTGU (I: Bogoslovie, Filosofija)* 48 (2013), S. 101-119, hier 102-107. Šachnovič diskutiert die Anfänge der Religionswissenschaft im 18. Jahrhundert, präzisiert aber später, dass von einer eigenständigen akademischen Disziplin erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts oder sogar erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden könne. Vgl. Šachnovič, M. M.: „Istorija otečestvennogo religiovedenija: XVIII vek“. In: *Religiovedenie* Nr. 1 (2005), S. 118-133; dies. 2013, S. 80. Smirnov hingegen hält in der Zeit vor den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts höchstens die Rede von „Ausgangspunkten“ (*istoiki*) einer russischen Religionswissenschaft für zulässig, da alle Ansätze bis dahin deutlich normativ verfasst gewesen seien. Im Kern vertritt er also ein spezifisches Objektivitätsideal von Wissenschaft, welches er erst unter postsozialistischen Bedingungen für umfassend realisierbar hält und an dem sich die vorangehenden Jahrzehnte und Jahrhunderte zu messen haben. Vgl. Smirnov, M. Ju.: „Religiovedenie v Rossii: problema samoidentifikacii“. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta (Serija 7: Filosofija)* Nr. 1 (2009), S. 91-106, hier S. 91-93, 102. Die Fachbezeichnung *religiovedenie* wurde schon in der sowjetischen Religionsforschung ab den 1930er-Jahren verwendet, vgl. Elbakjan, E. S.: „Fenomen sovetskogo religiovedenija“. In: *Religiovedenie* Nr. 3 (2011), S. 141-62, hier 141. In der ersten sowjetischen Monografie, die diese Bezeichnung im Titel führt, wird *religiovedenie* als Teilbereich des umfassenderen (religionskritischen) Fachbereichs „Wissenschaftlicher Atheismus“ (*naučnyj ateizm*) definiert. Vgl. Ugrinovič, D. M.: *Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenie*. Moskva: Mysl' 1973, S. 4.

len zu Beginn des 19. Jahrhunderts nachwirkt,⁷²⁰ zeichnet sich demgegenüber mit Blick auf die Ergebnisse der Analysekapitel eine gewichtige Pluralisierung des Religionsverständnisses ab, die sich in vielen Aspekten den westeuropäisch-amerikanischen Entwicklungslinien beigesellt. In Abgrenzung zu Texten, die noch dem älteren Paradigma verhaftet sind und die noch die Klassifizierungsoption der Idolatrie (*idolosluzenie*, *idolopoklonstvo*) kennen, wurde es im Verlauf der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts nun möglich, etwa den Buddhismus, die Lehre Zarathustras oder den Schamanismus gleich wie Christentum, Judentum und Islam als Komponenten einer generischen, universellen Kategorie ‚Religion‘ zu verstehen, also auf derselben epistemischen Ebene zu behandeln. Daraus musste nicht notwendigerweise eine hierarchische Gleichstellung aller dieser Religionen resultieren, doch wurden entscheidende Weichen gestellt, damit am Ende des Jahrhunderts ein transhistorisch identifizierbarer, spezifischen Entwicklungsprinzipien gehorchender und in diesem Sinne einheitlicher Wissensgegenstand ‚Religion‘ eine ‚objektive‘ Realität zu repräsentieren vermochte, wie dies einige Seiten weiter oben im Falle Šternbergs und El’čaninovs deutlich zu beobachten war. Damit eine solche verwissenschaftlichte generelle Perspektive auf Religion zustande kommen konnte, mussten sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur neue kontextspezifische deskriptive Kategorien und Überbegriffe wie z.B. ‚Buddhismus‘ (*buddizm*, zuerst auch *buddaizm*) oder ‚Islam‘ (*islam*, zuerst auch *islamizm*) und erste explizit konzeptuell abstrahierende Religionsvergleiche (wie bei Senkovskij, Nadeždin, Sreznevskij, Schmidt oder Banzarov) etablieren,⁷²¹ sondern v.a. auch der Religionsbegriff selbst. In einer (schematisch verstandenen) parallelen Bewegung formten sich also sowohl ein generisches Religionsverständnis, das den Religionsbegriff aus einem Begriffsfeld, in dem er erst eine von vielen begrifflichen Optionen darstellte, als dominante Kategorie heraustreten ließ, wie auch kontextspezifische generische Konzepte, die nun – im Gegensatz zu ihren Vorgängerkonzepten – alle als Ausgestaltungen der ‚Religion‘ erschienen (‚Religion Buddhismus‘, ‚Religion Islam‘, ‚Religion Zoroastrismus‘ resp. ‚persische Religion‘, ‚Religion Schamanismus‘; zur grafischen Darstellung dieser Thesen vgl. Abb. 4-6).

Die Multiplizierung der Religionslandschaft im untersuchten Zeitraum bildet zudem, in genealogischer Rückschau, auch eine Voraussetzung für das Vo-

⁷²⁰ Erkennbar etwa in Timkovskijs 1824 erschienenem Reisebericht, der einerseits schon den Religionsbegriff (aber noch nicht den Buddhismusbegriff) in Bezug auf den „lamaschen“ resp. „šigemunischen Glauben“ (*lamajskaja vera*, *šigemunianskaja vera*) verwendet, letzteren zugleich aber noch als „Idolatrie“ (*idolopoklonstvo*) und „heidnische Verirrung“ (*jazyčeskoe zabluždenie*) bewertet (vgl. Kap. 7.6).

⁷²¹ D.h. religionskomparatistische Perspektiven, die anhand des Vergleichs die Differenz von Religionen mit Rückgriff auf ein (zumindest scheinbar) kulturungebundenes abstrahiertes Konzept untersuchen und damit in einem gewissen Sinne bereits religions-theoretisch argumentieren. Zu den im Haupttext genannten Beispielen vgl. Kapitel 4.3, 6.5, 7.3 und 8.3.

kabular der sowjetischen Religionsforschung, die – unter den ideologischen Vorzeichen des sogenannten „Wissenschaftlichen Atheismus“ – Religion in einer evolutionistischen Geschichtslogik als notwendigerweise plurales, aber unter dem Religionsbegriff als Gattung vereinigt Phänomen explizierte. Mit anderen Worten galt es in diesem ideologischen Setting, die anthropologischen religionstheoretischen Grundlagen, wie sie Marx und Engels etwa in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* oder im *Anti-Dühring* (eigentl. *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*) ausgesprochen hatten, nicht nur erkenntnistheoretisch und psychologisch am Individuum festzumachen, sondern sie in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit in Form zahlreicher historisch erschienener Religionen zu untersuchen, um aus dieser Mannigfaltigkeit das diachron irreduzible ‚Wesen‘ (*suščnost*) einer einheitlichen und universellen Kulturerscheinung zu erhellen.⁷²²

Überträgt man die referierten Entwicklungslinien in das zu Beginn der Studie eingeführte theoretische Vokabular Lotmans (vgl. Kap. 2), so können diskursive Übergänge ‚plastisch‘ als Semiosphären abgebildet werden. Ein Vorschlag entsprechender Ausformulierung kann sich wie folgt gestalten. Das bis ins 19. Jahrhundert persistente europäische Ausgangsreligionsverständnis kennt eine klare Grammatik, eine Codierung in ‚spezifisch‘ (die drei abrahamitischen Monotheismen) und ‚unspezifisch‘ (der ‚pagane‘ Rest), wobei sich die Spezifik

⁷²² Die Religionsgeschichte Tokarevs, eines der bekanntesten sowjetischen Religionsforscher, verdeutlicht dies exemplarisch: Sie setzt in der „Urgesellschaft“ bei den „prähistorischen Denkmälern zur Religionsgeschichte“ an und endet bei den drei „Weltreligionen“ Buddhismus, Christentum und Islam. Vgl. Tokarew, S. A.: *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Übers. von Erich Salewski. Berlin: Dietz ²1976. Insbesondere eine Stelle aus Engels' *Anti-Dühring* bildet den Ausgangspunkt des sowjetischen Religionsverständnisses: „Nun ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußern Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen.“ Engels, Friedrich: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“)“. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke* (MEW), Bd. 20, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz 1962, S. 1-303, Zitat S. 294. Tokarev bezieht sich ebenso auf dieses Zitat (vgl. Tokarew 1976, S. 17) wie eine Vielzahl weiterer sowjetischer Texte (z.B. Ugrinovič 1973, S. 34f.). Für ein anschauliches Beispiel einer Definition der Religion als „Glaube an das Übernatürliche“ – der Kern des sowjetischen Religionsverständnisses – im Ausgang des Engels'schen Diktums siehe Krylev, I. A.: „Ob osnovnom opredelajuščem priznake ponjatija religii“. In: *Voprosy istorii religii i ateizma* 4 (1956), S. 24-54. Eine detaillierte religionswissenschaftliche (allerdings dem heutigen kulturwissenschaftlichen Fachverständnis nicht mehr genügende) Darstellung der sowjetischen Religionsforschung findet sich bei Thrower, James: *Marxist-Leninist, Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton Publisher 1983. Siehe außerdem eine aktuelle Überblicksdarstellung des sowjetischen Staats-Atheismus, die allerdings eher die gesamtgesellschaftliche, ideologische, ‚weltanschauliche‘ und propagandistische Dimension abdeckt und weniger auf das sowjetische Religionsverständnis als theoretisches Konzept eingeht: Smolkin, Victoria: *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2018.

gegen das Unspezifische durch eine strenge Grenzziehung definiert. Diese Dichotomie eines strukturierten und eines unstrukturierten Bereichs repräsentiert treffend Lotmans Unterscheidung des inneren (eigenen, vertrauten, kultivierten, harmonischen) Raums von einem äußeren (anderen, fremden, feindlichen, gefährlichen, chaotischen) Raum. Die Grenze, an der sich die Zweiteilung von Innen und Außen manifestiert, kann, wie Lotman erläutert, „zwischen Lebenden und Toten, zwischen Sesshaften und Nomaden oder zwischen Stadt und Steppe gezogen werden, sie kann staatlicher, sozialer, nationaler, konfessioneller oder anderer Natur sein“.⁷²³ Bezeichnenderweise beziehen sich die ersten beiden historischen Beispiele, die diesen Katalog möglicher „binärer Einteilungen“ illustrieren, auf mittelalterliche Quellen, die eine christliche Welt von der Antizivilisation der „heidnischen ostslawischen Stämme“ resp. der „heidnischen Sachsen“ abgrenzen.⁷²⁴ Wenngleich diese Passagen keine Ausarbeitung im Detail erfahren, veranschaulichen sie doch, dass Lotman ein wesentliches theoretisches Grundcharakteristikum der Semiosphäre neben vielen anderen Bezügen auch an religionshistorischem Material empirisch prüft.

Im Hinblick auf die hier interessierende Frage – die sich verändernde religionsbezogene Wissensordnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts – ist von Relevanz, dass ab dem 18. Jahrhundert zunehmend ‚orientalischer Text‘ in die Semiosphäre einfließt: Der Kontakt mit der Grenze und demjenigen, was dahinter liegt, intensiviert sich, die Vertrautheit mit dem Außenbereich steigt. Diese Situation intensiver Orientrezeption, die Raymond Schwab makroperspektivisch mit der Formulierung „renaissance orientale“ benannte,⁷²⁵ besagt in Lotmans Terminologie, dass Europa, und damit auch Russland, „auf Empfang“ eingestellt ist, also „einen Strom von Texten von außen“ aufnimmt.⁷²⁶ Vorerst bleiben die asiatischen Wissensimporte als fremd codiert, aber sie verlieren ihre semiotische Alienität allmählich und dringen in Richtung des Zentrums vor. Ein Zwischenhalt – eine Momentaufnahme – zeigt, dass sich bereits neue Sub-Semiosphären bilden. Um den neu aufkommenden Buddhismusbegriff etwa zentrieren sich fremdkulturelle Elemente, die noch kurz zuvor als idolatrisch aus der Semiosphäre ausgeschlossen blieben. Und im Bereich der Zoroastrismusrezeption hat sich die ‚Religion‘ der antiken Perser als konzeptuelle Semio-

⁷²³ Lotman 2010a, S. 174.

⁷²⁴ Vgl. ebd., S. 174f. Ein weiteres ähnliches Beispiel findet sich auf S. 176.

⁷²⁵ Vgl. in der Einleitung Fn. 7.

⁷²⁶ Vgl. Lotman 2010a, S. 198. Als die beiden paradigmatischen Konstellationen, während deren die russische Kultur „auf Empfang“ ausgerichtet war, identifiziert Lotman die frühmittelalterliche Christianisierung der Rus’ und die Westorientierung durch Peter I. Wiederum haben seine historischen Beispiele auch religionsgeschichtliche Implikationen: „Wie die Christianisierung gehen auch die Reformen Peters I. mit einem abrupten, demonstrativen Traditionsbruch einher. Als Peter anordnet, auf dem Roten Platz (einer heiligen Stätte), ein ‚sündiges‘ Theater zu bauen und damit die religiösen Gefühle der Moskauer verletzt, verfährt er genau wie der heilige Vladimir, der eine Statue der Gottheit Perun an Pferdeschwänze binden und schleifen ließ“ (ebd., S. 199).

sphäre von einer auf die Figur Zoroasters fokussierten Semiosphäre abgegrenzt und dabei die Grammatik eines interkulturell anwendbaren „Religionssystems“ gegen eine Codierung als „Gesetzgebung“ durchgesetzt.

Mit seiner fortschreitenden Assimilation in der Semiosphäre beginnt der ‚orientalische Text‘ das Zentrum zu transformieren. Er trägt nun formbildend zur sich neu ergebenden Grammatik des Zentrums, d.h. zur Herausbildung einer neuen Norm bei. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist deutlich erkennbar, dass die russische Semiosphäre die aus der asiatischen Semiosphäre importierte Information in die eigene Sprache übersetzt hat, auch unter Zuhilfenahme religionsbezogener Information aus der westeuropäischen Semiosphäre. Mit diesem Prozess ist eine entscheidende Wandlung einhergegangen. Die mannigfaltige Pluralität, die zuvor als paganes und unstrukturiertes Spektrum im Außenbereich der Semiosphäre lag, hat die „filternde Membran“ der Grenze durchlaufen und sich im Zentrum normalisiert. Die importierte Pluralität ist nun konstitutiv für das Zentrum und damit das Religionsverständnis geworden, das um einen universalisierten Religionsbegriff kreist. Noch in den 1820er- und 1830er-Jahren – dem Schwerpunkt dieser Studie – hatte sich die spätere Semiosphäre des Religionsbegriffs nicht als hegemoniales Zentrum etabliert. Ihre Anfänge waren zwar schon deutlich erkennbar, doch herrschten noch diffuse, kreolisierende Übergangsverhältnisse; konkurrierende Semiosphären wie der Gesetzesbegriff besaßen noch ihre Wirkkraft. Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts hat sich die um den Begriff *religija* zentrierte Semiosphäre deutlich abzuheben und abzugrenzen vermocht. Ihre Durchschlagskraft verdankt sie einem generischen Religionsverständnis, das ohne die importierte orientalische Pluralität nicht mehr denkbar ist.

Ihren organisatorischen Zenit, die höchste Stufe der Selbstbeschreibung, erreicht diese Semiosphäre eines generischen und an den Religionsbegriff geknüpften Religionsverständnisses ironischerweise in der religionsfeindlichen Zeit des „Wissenschaftlichen Atheismus“. Klarer als je zuvor und danach ist hier geregelt, was Religion – verstanden als notwendig generisches, transkulturelles und globales Phänomen – sein und nicht sein könne.⁷²⁷ Mit anderen Worten: Seit dem Aufkommen des Religionsbegriffs hat es kein anderes System mit größerer Konsequenz verstanden, ein uniform codiertes Religionsverständ-

⁷²⁷ Kryvelevs bereits oben zitierter Text zum Problem der Religionsdefinition lässt bspw. keinerlei Graustufen zu: Alle Religionen beinhalten in dieser Perspektive zwingend den „Glauben an das Übernatürliche“ (*vera v sverch-estestvennoe*); wo ein solcher nicht gegeben ist, könne demnach auch nicht von Religion gesprochen werden. Dass dieses zentrale Charakteristikum für ausschließlich alle Gesellschaften und ‚Entwicklungsstadien‘ der Religion gilt, steht für Kryvelev außer Frage. Vgl. Kryvelev 1956, S. 44 u. 52f. Zu Ugrinovičs Behandlung des „Glaubens an das Übernatürliche“ siehe seine oben genannte Einführung in die Religionswissenschaft (Ugrinovič 1973, S. 45-50).

nis gegenüber anderen Verständnissen abzugrenzen und als hegemonial zu setzen.⁷²⁸

Lotmans Annahme, die „rezipierende“ Kultur übe nach dem erfolgten Textimport selbst eine sendende Rolle aus, sie werde selbst zur „Quelle eines Stroms von Texten, die in andere, von ihrem Standpunkt aus periphere Regionen der Semiosphäre geschickt werden“, ⁷²⁹ verweist schließlich auf die globalgeschichtlichen Verschränkungen des modernen Religionsdiskurses. Der orientalische Textimport hat demnach nicht nur dazu beigetragen, europäische Religionsverständnisse mitzugestalten, sondern auch in Form europäischer Reexporte in die asiatische Semiosphäre an der außereuropäischen Genese von Religionsverständnissen, Kategorienbildungen und „Unterscheidungen der Religion“ (A. Hermann) Anteil, so z.B., wenn Editionen religiöser Texte *invention of tradition* anregen.⁷³⁰ Der russischsprachige Raum partizipiert im Hinblick auf diese globale Dimension an einer gesamteuropäischen ‚Sendefunktion‘ mit besonderer Wirkung im Machtbereich des eigenen Imperiums.

Die dargestellte Herausbildung der Semiosphäre *religija* ist schematischer Natur und nicht erschöpfend. Das Schema veranschaulicht einen diskursiven Prozess, der sich in der referierten Weise nur in einer genealogischen Perspektive zu erkennen gibt. Zu bedenken ist in Erinnerung an Foucaults Archivbegriff,

⁷²⁸ Das essentialisierende Religionsverständnis des sowjetischen „Wissenschaftlichen Atheismus“ kann mit der zeitgleich in der westeuropäischen Religionsforschung dominanten Religionsphänomenologie parallelisiert werden. Obwohl ersterer religionsfeindlich war und letztere ein affirmatives Verhältnis zur Religion pflegte, lassen sich beide Wissenschaftsrichtungen als Ausdruck einer ‚Wesensschau‘ interpretieren, die die Religion als Phänomen *sui generis*, als ontologisch spezifischen Bestandteil der Welt konstruiert. Dem „Glauben an das Übernatürliche“ als Essenz des sowjetischen Religionsverständnisses entspricht in der Phänomenologie das Konzept des „Heiligen“. Vgl. zu diesen Fragestellungen Ragaz, Stefan: „Siblings Veiled by Ideology? Reflections on the Epistemological Kinship between the Phenomenology of Religion and Soviet Scientific Atheism“. In: *Bulletin for the Study of Religion* 46, Nr. 1 (2017), S. 8-10. Ders.: „Reading Scientific Atheism Against the Grain. The Soviet Study of Religion as a Methodological Challenge“. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 30 (2018), S. 178-184. Trotz solcher Gemeinsamkeiten übertrifft der „Wissenschaftliche Atheismus“ gleichwohl die westliche Phänomenologie in der Konsequenz der Uniformität seines Religionsverständnisses.

⁷²⁹ Lotman 2010a, S. 197.

⁷³⁰ Hermanns Studie zum globalen Religionsdiskurs mit besonderer Berücksichtigung buddhistischer Kontexte liest sich u.a. als Analyse solcher multilateraler Verflechtungen resp. der Reziprozität von Sendevorgängen. Vgl. v.a. das ausführliche Kapitel „Die Formation des ‚Buddhismus‘ im globalen Religionsdiskurs“ (Hermann 2015, S. 255-366). Aus der west-östlichen Wissensverflechtungsgeschichte resultiert in kolonialisierten ‚buddhistischen‘ Gesellschaften, so die These, eine doppelte Unterscheidung: „Buddhismus“ wird als *eine* Religion imaginiert, und dadurch in den Kontext einer Pluralität von ‚Religionen‘ gestellt, mit denen er nun einerseits als vergleichbar gesehen wird, von denen er aber auch als spezifische ‚Religion‘ unterschieden wird. Zum anderen wird ‚Buddhismus‘ als *Religion* bestimmt. Damit gerät er in den Sog einer Differenzierung und damit Unterscheidung von anderen gesellschaftlichen Bereichen. Die neu erscheinende ‚Religion‘ des ‚Buddhismus‘ unterscheidet sich als ‚Religion‘ nun von ‚Politik‘ oder ‚Wissenschaft“ (ebd., S. 364; Hervorhebungen im Original).

dass die Semiosphäre stets nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Ausdehnung besitzt und dass Sprachen verschiedenen Alters in ihr kursieren, die im Falle anderer Zentrierungen ihre ‚Aussagefähigkeit‘ behalten können. Der am Anfang der Untersuchung vorgenommene explorative Schnitt durch die Semiosphäre zur Erhebung eines interrelationalen Begriffsfeldes (Kap. 3.3.2) anhand ausgewählter Artikel des *EL* verdeutlicht dies idealtypisch. Er demonstriert die synchrone Koexistenz älterer ‚Religionscodes‘ (z.B. „Gesetz“, „Glaube“, „Lehre“) und neuerer (z.B. „Religion“). Auch ist damit zu rechnen, dass in anderen Zusammenhängen als den hier bevorzugt betrachteten sich ältere Sprachen möglicherweise noch deutlich näher am Zentrum bewegen, so beispielsweise wenn eine christlich-missionarisch codierte Semiosphäre um 1900 alle Peripherie noch immer als pagan verfemt oder sich selbst als ‚Glaube‘ von bloßer ‚Religion‘ abhebt. Trotz alledem bleibt in der resümierenden Rückbesinnung auf die vorgenommenen Quellenlektüren unverkennbar und unhintergebar, wie sich im Untersuchungszeitraum wesentliche Komponenten des modernen Religionsdiskurses unter dem Zeichen des Religionsbegriffs konturieren und damit den Religionsdiskurs erst zum *Religionsdiskurs* werden lassen.

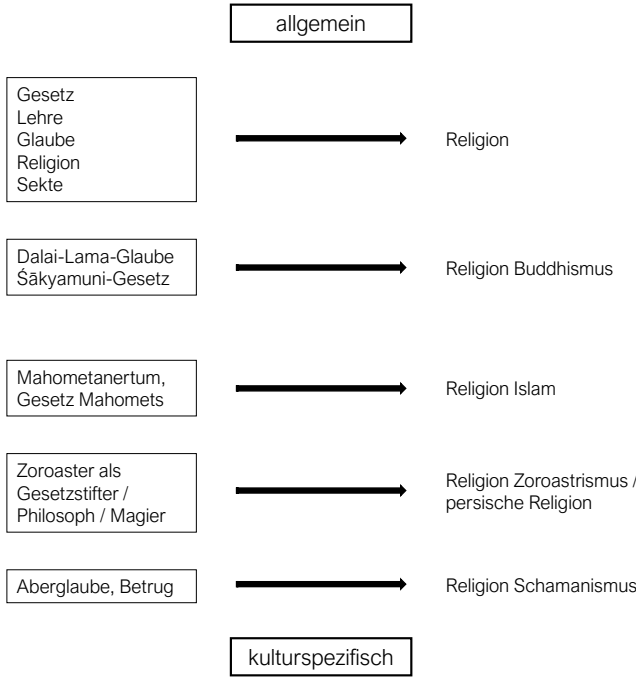


Abbildung 4: Grafische Darstellung von Thesen I

Schematisch-exemplarische Darstellung der parallelen Herausbildung der generischen Kategorie ‚Religion‘ und kulturspezifischer generischer Religionskonzepte (eigene Darstellung).

• Bis Anfang 19. Jh.

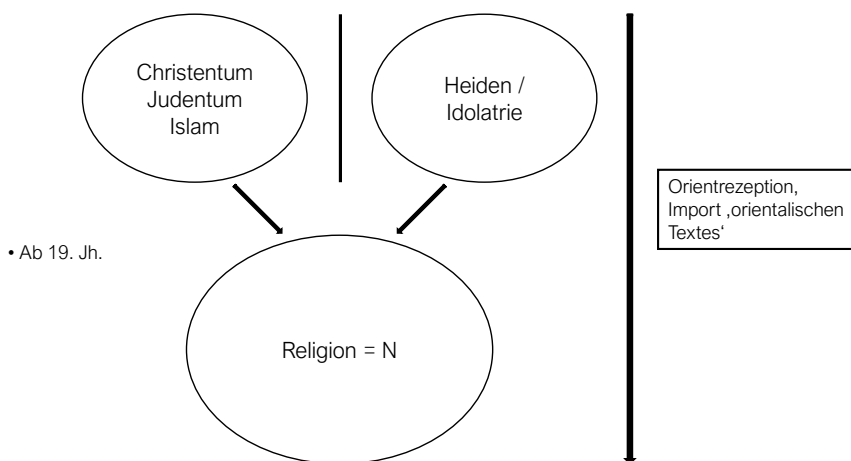


Abbildung 5: Grafische Darstellung von Thesen II

Der althergebrachte Kategorisierungsmodus 3 + 1 geht in eine neue Form über, die nun alle potentiellen Religionen unter einer ontologisch gleichartigen generischen Kategorie ‚Religion‘ fasst (eigene Darstellung).

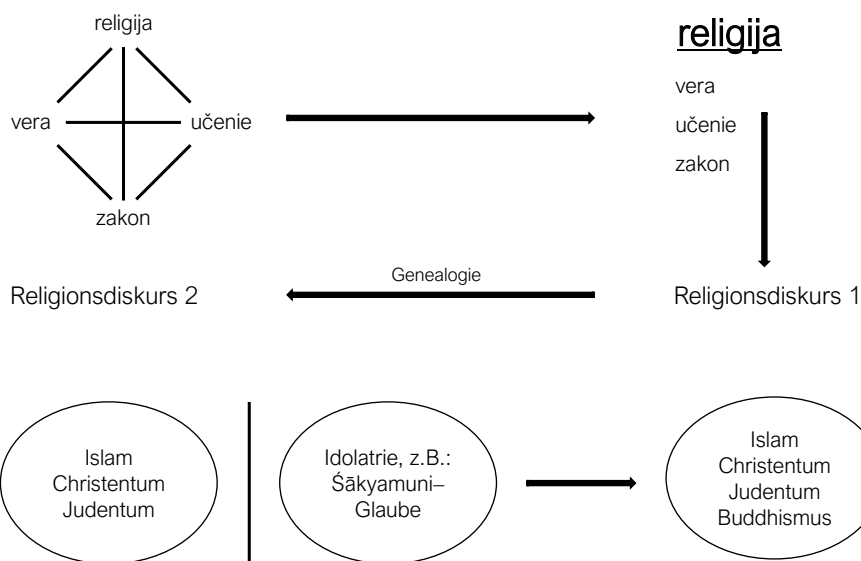


Abbildung 6: Grafische Darstellung von Thesen III

Die Abbildungen 4 und 5 zusammengeführt. Aus dem interrelationalen Begriffsfeld kristallisiert sich der Religionsbegriff als dominante Kategorie heraus, unter deren Zeichen erst der moderne Religionsdiskurs 1 in genealogischer Rückschau das historische Begriffsfeld als Religionsdiskurs 2 zu identifizieren vermag (eigene Darstellung).

9.5 Coda: Orientalismus und Anamnese interkultureller Dialogizität

Die vorangegangenen Schlussfolgerungen haben sich sehr stark auf den Religionsbegriff und die Herausbildung von Kategorien der religionsdeskriptiven Sprache fokussiert und damit einen spezifischen (wenn auch wichtigen) Aspekt des untersuchten Materials hervorgehoben. Dessen thematische Bandbreite, die sich aus der als Experiment bezeichneten Bezugnahme auf das *ÊL* gewissermaßen organisch ergeben hat, ließe ein anders ausgerichtetes Abschlusskapitel als ebenso gerechtfertigt erscheinen. Bei einigen der zur Sprache gekommenen Texte, die dem Eigenanspruch gemäß wissenschaftlich verfasst sind, bietet es sich z.B. an, sie als religiös oder religionsproduktiv zu betrachten und sie in diesem Sinne religionsgeschichtlich zu verorten (z.B. das Buddhismusverständnis bei Schmidt oder die Konzeption der antiken Religionsgeschichte bei Nikolaj Nadeždin).⁷³¹ Auch die im engeren Sinne literarischen, d.h. zumindest partiell mit einem fiktionalen Eigenverständnis versehenen Texte, die im Verlauf der Studie aufgetreten und in einigen Fällen ausführlich analysiert worden sind (so z.B. Bestužev-Marlinskijs *Mulla-Nur* in Kap. 5.4 oder Senkovskijs *Pochoždenija odnoj revizskoj duši* und Sokolovskijs *Rasskazy sibirjaka* in Kap. 7.6), stehen nicht nur im konzeptuellen Kontext der wissenschaftlichen Herausbildung von Religionsverständnissen und religionsdeskriptiver Sprache sowie der Pluralisierung des Wissens über Religion(en).⁷³² In einer genealogischen Sicht bilden sie auch einen eigenen Zweig des Streuungsbereichs, der späteren und heutigen Möglichkeiten des Redens über Religion vorangeht. Als Texte mit einem Eigenanspruchspotential, das sich von demjenigen wissenschaftlicher Traktate oder semifiktionaler Reiseberichte unterscheiden kann (etwa in Form eines ästhetischen, satirischen oder moralischen Programms etc.), vermögen sie religionsbezogene Gegenstände in einer nicht reflektierenden resp. anders reflektierenden

⁷³¹ Die Voraussetzung einer solchen Lektüre wäre die (vorab zu klärende) Unterscheidung in Diskurse ‚über Religion‘ und ‚religiöse‘ Diskurse resp. zwischen einem „historisch diskursanalytischen und einem diskursanalytisch-theoretischen Religionsbegriff“, wie Jürgen Mohn festhält. Es wären im hier gegebenen Fall also theoretische Kriterien zu benennen, die es erlaubten, einen Diskurs als religiös zu lesen, unabhängig davon, wie sich dieser selbst ‚versteht‘ und unabhängig davon, ob seine Begriffsverwendungen mit Diskursen ‚über Religion‘ korrelieren. Vgl. Mohn, Jürgen: „Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsästhetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion“. In: Liedhegener, Antonius; Tunger-Zanetti, Andreas; Wirz, Stephan (Hrsg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Zürich/Baden-Baden: Pano Verlag/Nomos Verlagsgesellschaft 2011, S. 83-110, hier S. 87f.

⁷³² So wurde z.B. gezeigt, inwiefern sich Bestužev-Marlinskijs *Mulla-Nur* als Studie zur schiitischen Religion im größeren Zusammenhang der europäischen und russischen Schia-Rezeption lesen lässt oder welche konzeptuellen und intertextuellen Bezüge zwischen der literarischen Buddhismus-Rezeption Senkovskijs und Sokolovskijs und der sich herausbildenden Buddhismus-Forschung bestehen.

Weise zu popularisieren,⁷³³ die sich ebenso wie wissenschaftliche, wissenschaftsnahe oder journalistische Diskurse im Archiv späteren Wissens über Religion sedimentiert. Die Auswahl der in dieser Arbeit behandelten fiktionalen Texte ergibt sich aus dem ‚Narrativ der Enzyklopädie‘. Sie stellen erst den Anfang einer noch fundierter zu leistenden literarischen Geschichte des religionsbezogenen russischen Orientdiskurses dar.

Zu ihrem vollen Recht gelangen die Themen, die in der Schlussbetrachtung nicht mehr oder nicht ausführlich genug berücksichtigt wurden, nur, wenn den einzelnen Kapiteln und Unterkapiteln dieser Arbeit zugestanden wird, dass sie den auf das Religionsverständnis kaprizierten Passagen zum Trotz auch als für sich stehende Fallstudien verstanden werden können. Es soll mit anderen Worten – hoffentlich – auch möglich sein, z.B. Kapitel 4 als Studie zu Osip Senkovskij, Kapitel 5 als Studie zur russischen literarischen und wissenschaftlichen Rezeption der *ta'ziya*, die Unterkapitel 7.2 und 7.3 als Studie zu Isaak Jakob Schmidt oder die ganze Arbeit als Studie zum *ÉL* zu lesen, ohne sich zu sehr in den Windungen religionswissenschaftlicher Begriffsreflexion zu verlieren.

Um nicht allein bei den Sprachspielen der Religionswissenschaft stehen zu bleiben, verdient es wenigstens ein Diskussionsbereich, der in den Analysekapiteln nicht im Zentrum des Interesses stand, mit einigen abschließenden Überlegungen bedacht zu werden: das Verhältnis des untersuchten Materials zur postkolonialen Perspektive. Zu Beginn dieser Arbeit wurde der Orient in Anlehnung an Lotmans Semiosphäre als Medium rezeptiver Kommunikationsvorgänge definiert. Orientalismus im Sinne einer machtbehafteten diskursiven Hegemonie des Westens – in Saids prägnanter Formulierung: „a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient“⁷³⁴ – erscheint in diesem Modell nicht als die Rezeption primär vorstrukturierendes, sondern als potentiell im Rezeptionsvorgang ablaufendes sekundäres Phänomen. Das Ziel dieser Bestimmung war es, den Orientbegriff als neutral zu formalisieren und, in Abhebung von Said, zu entpolitisieren. Damit ist die Aussagekraft der Orientalismus-These keineswegs entkräftet, doch wird ihr holistischer Anspruch relativiert. Wie Ulrike Brunotte betont, sind koloniale Diskurse grundsätzlich von zwei Seiten her zu betrachten: Sie bringen nicht allein „hegemoniale Konstruktionen des ‚Anderen‘“ hervor, sondern präsentieren sich zugleich

⁷³³ Zu denken ist etwa an Senkovskijs ‚orientalische Erzählungen‘, die, wie zu Beginn von Kapitel 4.1 besprochen, ein ästhetisiertes Bild einer ‚islamischen Welt‘ vermitteln, ohne ihre eigenen Begrifflichkeiten im Stile von Wissenschaft zu reflektieren. Zugleich wurde im Zuge der Analyse festgestellt, dass sich in den ‚orientalischen Erzählungen‘ frühe Belege für die (im literarischen Text nicht reflektierte) russische Verwendung des Begriffs *islam* finden, der zu dieser Zeit (1820er-Jahre) noch wenig verbreitet ist (vgl. dazu auch Kap. 4.4).

⁷³⁴ Said 2003, S. 3.

als „Selbstverständigungsversuche der europäischen Gesellschaften“;⁷³⁵ ein Punkt, auf den auch Said schon verweist, wenn er davon spricht, dass Orientalismus mehr mit „our world“ zu tun habe als mit dem Orient selbst.⁷³⁶ Es ist der Aspekt der „Selbstverständigungsversuche“, der in der vorliegenden Arbeit unter Rückgriff auf das Medium ‚Orient‘ im Vordergrund stand und unter anderem in der Kategorienbildung der religionsdeskriptiven Sprache Ausdruck fand.

Interkulturelle Rezeptionsvorgänge – anders formuliert: Kulturvergleiche – stehen prinzipiell in einem Spannungsfeld zwischen Vereinnahmung und der Alternativlosigkeit eines (keineswegs zwingend abwertenden) Kulturzentrismus. Orientalismus oder vergleichbare Diskurse konterkarierende postkoloniale Gegengeschichten sind eine eindeutige Notwendigkeit, doch darf mit ihnen nicht der Fehler einhergehen, sie als authentischer zu verstehen, wie Friedrich Tenbruck beinahe aphoristisch bemerkt: „Das Verstehen, als ein besonderer Akt, muß stets eine Verfremdung des Erlebten in Kauf nehmen. Die vielen Klagen über ‚Eurozentrismus‘ gehen fehl, wenn sie unterstellen, daß andere Kulturen einen ‚objektiveren‘ Vergleich leisten würden.“⁷³⁷ Zu entscheiden, wo eine Hegemonie des Wissens beginnt, die über solche notwendigerweise verfremdete kulturelle Fremdbilder hinausreicht, erweist sich als komplex, v.a. wenn keine unmittelbare politisch-militärische Macht zur Anwendung kommt. Gerade letztere ist für Said aber kein notwendiger, ja nicht einmal der entscheidende Faktor der ‚Diskursmacht‘ des Orientalismus. Er versteht diese vielmehr als Zusammenwirken politischer, intellektueller, kultureller und moralischer Macht.⁷³⁸ Zweifellos ist in vielen der in der vorliegenden Arbeit untersuchten Kontexte eine (reale oder konstruierte) Asymmetrie und eine eindeutige Zuweisung des ‚legitimen‘ Sprechens über den Orient an die europäisch-russische Seite des Kulturkontaktes gegeben. Im Fall etwa der Reiseberichte Il’ja Berezins (Kap. 5.5), die von einer strikt binären und explizit wertenden Unterscheidung in ‚europäisch‘ und ‚orientalisch‘ durchzogen sind (und im Fall der Persienreise nicht mit militärischer Kontrolle einhergehen), fällt es schwer, sich nicht paradigmatisch an Saims Konzeption des Orientalismus erinnern zu fühlen. In vielen anderen Fällen wiederum ist zumindest mit einer Ambivalenz zu rechnen, die sich einer solchen grundsätzlichen Zuordnung entzieht. In diesem Sinne hat etwa das Kapitel 5.5 Bestužev-Marlinskijs Modell des Kulturkontaktes demjenigen Berezins entgegengestellt. Saims Thesen lassen sich an solchen ‚lokal‘ ge-

⁷³⁵ Vgl. Brunotte, Ulrike: „Religion und Kolonialismus“. In: Kippenberg, Hans G.; Rüpk, Jörg; von Stuckrad, Kocku (Hrsg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 339-369, hier S. 363.

⁷³⁶ Vgl. Said 2003, S. 12.

⁷³⁷ Tenbruck, Friedrich H.: „Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?“ In: Matthes, Joachim (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Otto Schwartz & Co 1992, S. 13-35, Zitat S. 34.

⁷³⁸ Vgl. Said 2003, S. 12.

bundenen konkreten Einzelbeispielen verifizieren und falsifizieren, sind aber auch auf einer transregionalen und globalen Ebene zu diskutieren. Isaak Jakob Schmidts Herangehensweise an den Buddhismus ist z.B. von großem interkulturellem Respekt und dem Bemühen um ein der ganzen Komplexität des Gegenstandes gerecht werdendes Verständnis getragen. Dass Schmidt in seiner Rekonstruktion des Buddhismus dennoch in europäische Prägungen verstrickt ist, liegt in der Natur der Sache und spricht eher für Tenbrucks Diktum der notwendigen Verfremdung als für eine hegemoniale Vereinnahmung im Sinne Saids. Andererseits partizipiert Schmidt, der die Essenz dessen, was er beschreibt, zu kennen glaubt, zugleich an der europäischen ‚Erfindung‘ des Buddhismus und damit einer wissenschaftlichen Großbewegung, die, wie etwa auch die ‚Erfindung‘ des Hinduismus, religionswissenschaftlich mit (gewisser) Anknüpfung an *Orientalism* historisch kontextualisiert werden kann.⁷³⁹ Der auf den Orient bezogene Religionsdiskurs, der sich in Russland im 18. und 19. Jahrhundert herausgebildet hat, reiht sich damit in eine globalgeschichtliche Präsenz eurogener Begrifflichkeiten ein, deren weltweiter kultureller Einfluss in den vergangenen zwei Jahrhunderten kaum zu unterschätzen ist und in der Gegenwart nachhallt. Auch postkoloniale Korrektive bleiben der prägenden Kraft solcher importierter Kategorien (insbesondere der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts) verhaftet, wie Chakrabarty im Vorfeld seiner „Provinzialisierung“ Europas betont.⁷⁴⁰

In diesen Export-Import-Konstellationen eurogenen Wissens ist allerdings ein Aspekt mit zu bedenken, der im gegebenen Rahmen dieser Studie kaum oder nur unzureichend Beachtung gefunden hat. Mohamad Tavakoli-Targhi diagnostiziert den europäischen Orient-Wissenschaften ein kollektives Vergessen ihrer dialogischen Entstehungsbedingungen:

„The formation of Orientalism as an area of European academic inquiry was grounded on a ‚genesis amnesia‘ that systematically obliterated the dialogic conditions of its emergence and the production of its linguistic and textual tools. By turning ‚the Orient‘ into an object of analysis and gaze, Orientalism as a European institution of learning anathematized the Asian pedagogues of its practitioners.“⁷⁴¹

⁷³⁹ Vgl. z.B. Brunotte 2009. Kippenberg, Hans G.; von Stuckrad, Kocku: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C.H.Beck 2003, S. 41-48.

⁷⁴⁰ Vgl. Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2000, S. 4-6.

⁷⁴¹ Tavakoli-Targhi, Mohamad: *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*. Basingstoke: Palgrave 2001, S. 18. Richard King weist in seiner Studie zu Orientalismus und Religion ebenfalls auf diese Problematik hin und benutzt in Bezug auf eine stärkere Beachtung des asiatischen Beitrags zur Genese des westlichen Wissens über Asien die Formulierung „intercultural mimesis“ (so im Kapitel zur ‚Entdeckung‘ des Buddhismus), vgl. King, Richard: *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and ‚the Mystic East‘*. London: Routledge 1999, S. 143-160.

Greift man diese Feststellung auf, so resultiert das Programm einer Anamnese der Dialogizität, also der Rolle, die die Asiaten selbst beim Zustandekommen des europäischen Wissens einnahmen. Das bedeutet nicht, die (potentielle) Asymmetrie entsprechender Dialogbedingungen zu verkennen, sondern die ‚andere Seite‘ sichtbarer zu machen.⁷⁴² Gerade die russische Orientalistik war von Beginn weg durch Internationalität und Interkulturalität gekennzeichnet. Dies erweist sich nur schon daran, dass neben Russisch auch Französisch und insbesondere Deutsch zu ihren Publikationssprachen zählten. Neben Wissenschaftlern deutscher, französischer oder polnischer Herkunft leisteten aber auch ‚Orientalen‘ oder ‚Autochthone‘ einen wesentlichen Beitrag zur Produktion orientbezogenen Wissens. Auf diesen Umstand hat bereits Nathaniel Knight im Rahmen der Diskussion um die Anwendbarkeit des Orientalismus-Konzepts auf Russland hingewiesen:

„The orientalism model does not accommodate this movement across cultures. Orientalism, by definition, spoke for the orient, leaving the oriental without a voice. The idea that orientals themselves might participate in the shaping of orientalism subverts the dichotomy upon which the discourse rests.“⁷⁴³

Als Beispiele nennt er u.a. den iranischstämmigen Kazaner und St. Peterburger Professor Kazem-Bek oder den Tschuwaschen Iakinf Bičurin und den Burjaten Dorži Banzarov (vgl. in der vorliegenden Arbeit u.a. Kap. 4.4, 5.5 und 8.3). Diese Liste ließe sich um weitere Namen ergänzen, auch um Personen, die nichts publizierten und daher aus dem Wahrnehmungsbereich einer Diskursanalyse fallen (so z.B. Mirza Džafar Topčibašev, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts an der St. Petersburger Universität als Sprachlehrer arbeitete). Auch bspw. in der interkulturellen Gemengelage der südlichen Peripherie des Reiches trägt diese Dialogizität und in der dort entstandenen romantischen Literatur ist sie gar, mit imperialismuskritischer Färbung, programmatisch vorgesehen.⁷⁴⁴

Zwei Beispiele, die in die Fragerichtung einer Anamnese der Dialogizität weisen, seien abschließend in der gebotenen Kürze angedeutet. In Bestužev-Marlinskijs Erzählung *Der Armee-Antiquar* (*Voennyj antikvarij*) berichtet der Erzähler von der Begegnung mit einem „gelehrten Muslim“: „In diesem Moment

⁷⁴² Eine Dialogsituation solcher Art könnte in Anlehnung an Mary Louise Pratt „contact zone“ genannt werden: „A ‚contact‘ perspective emphasizes how subjects get constituted in and by their relations to each other. It treats the relations among colonizers and colonized, or travelers and ‚travelees‘, not in terms of separateness, but in terms of co-presence, interaction, interlocking understandings and practices, and often within radically asymmetrical relations of power.“ Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge 2008, S. 8.

⁷⁴³ Knight 2000a, S. 96. Zur erwähnten Debatte vgl. die Einleitung.

⁷⁴⁴ Vgl. hierzu Grob, Thomas: „Phantasie oder Ethnographie? Vom anmerkenden Bezug russischer Romantiker auf das kaukasische Fremde“. In: Raev, Ada; Stüdemann, Dietmar (Hrsg.): *Aleksandr Puškin und der Kaukasus. Literatur. Geschichte. Bilder*. Bamberg: University of Bamberg Press 2018, S. 121-163.

öffnete sich die Tür und herein kam der tapfere Major unserer tatarischen Kavallerie Abbas-Kuli, ein äußerst gebildeter und liebenswürdiger Mensch“ („В эту минуту дверь растворилась и вошел храбрый майор татарской нашей конницы, Аббас-Кули, человек весьма просвещенный и милый“).⁷⁴⁵ Das historische Vorbild des so Gewürdigten ist Abbas-Kuli-aga Bakichanov (aserb. Abbasqulu ağa Bakıxanov, pers. ‘Abbās-Qulī Āgā Bākīhānūf, 1794-1847), der in der russischen Armee diente, v.a. aber als Poet, Philosoph, Historiker, Journalist und Linguist zu den Protagonisten des kaukasischen intellektuellen Milieus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zählte. Neben Bestužev-Marlinskij stand er u.a. auch in Kontakt mit Griboedov (als dessen Dolmetscher er fungierte). Bakichanov schrieb auf Persisch, Aserbaidshanisch und Arabisch, übersetzte seine Werke aber auch teilweise ins Russische.⁷⁴⁶ Er war vermutlich der Redakteur der persischen Ausgabe der *Tifliskie vedomosti*.⁷⁴⁷

Ein anderer kaukasischer Intellektueller des 19. Jahrhunderts ist Mirza Fatali Achundov (aserb. Mirzə Fətəli Axundov resp. Axundzadə; pers. Mīrzā Fath‘alī Āḥūndzāda, 1812-1878), der seine philosophischen Werke auf Persisch und seine in Tiflis und auch St. Petersburg aufgeführten Theaterstücke, aufgrund derer er als „tatarischer Molière“ galt, auf Aserbaidshanisch verfasste. Bekannt ist er auch durch seine Reformideen zum arabischen Alphabet, für die er erfolglos die Hohe Pforte in Konstantinopel zu gewinnen suchte. Die um 1850 entstandenen sozialkritischen Komödien zählen zusammen mit den späteren islamkritischen fiktiven Briefwechseln zwischen einem indischen und einem persischen Prinzen zu Achundovs bedeutendsten Werken. Achundov scheint Bestužev-Marlinskij aserbaidshanischen und persischen Sprachunterricht erteilt zu haben und stand wie Bakichanov in Tiflis mit den sich dort aufhaltenden russischen Dichtern und Intellektuellen in Verbindung.⁷⁴⁸ Als junger Mann dichtete er 1837 ein persisches Poem auf den Tod Puškins, das zuerst in seiner eigenen

⁷⁴⁵ Zitiert nach Enikolopov, I. K. (Hrsg.): *Sovremenniki o Bakichanove*. Baku: Elm 1975, S. 25.

⁷⁴⁶ Z.B. seine Grammatik der persischen Sprache, vgl. Bakichanov, A. K: *Kratkaja grammatika persidskogo jazyka, sočinennaja i perevedennaja s persidskogo maiorom Abbas-Kuli Agoju Baki-chanovym*. Tiflis: V tipografii Ja. i. D. Arzanovych 1841; oder das auf Persisch verfasste historische Werk *Gulistān-i iram*, von dem eine neuere englische Übersetzung vorliegt: Bakikhanov, Abbas Qoli Aqa: *The Heavenly Rose-Garden. A History of Shirvan & Daghestan*, übers. von Willem Floor und Hasan Javadi. Washington: Mage Publishers 2009.

⁷⁴⁷ Vgl. Vatejšvili, Džuanšer Levanovič: *Russkaja obščestvennaja mysl’ i pečat’ na Kavkaze v pervoj treťi XIX v.* Moskva: Nauka 1973, S. 302.

⁷⁴⁸ Wie teilweise auch Bakichanov wird Achundov heutzutage von Aserbaidshan sowie Iran jeweils als Vertreter der eigenen nationalen Moderne beansprucht, während die umfangreiche sowjetische Sekundärliteratur in ihm v.a. einen Aufklärer, Materialisten und Religionskritiker sieht, der *avant la lettre* die sozialistische Völkerfreundschaft repräsentiert. Es liegt eine große Zahl an Werkausgaben und Sekundärliteratur vor, auf deren Fülle hier nicht eingegangen werden kann. Stellvertretend sei hier auf eine aktuelle Darstellung mit Fokus auf Achundovs Islamkritik verwiesen, über die weitere relevante Li-

russischen Übersetzung im *Moskovskij nabljudatel'* als „Werk eines zeitgenössischen persischen Poeten“ erschien und von Bestužev-Marlinskij, kurz bevor dieser im selben Jahr am Kap Adler in einem Gefecht fiel, noch einmal in eine russische Prosafassung übertragen wurde (veröffentlicht erst 1874).⁷⁴⁹

Figuren wie Bakichanov und Achundov – weitere wären zu benennen – können keinesfalls ausschließlich, aber unter der Voraussetzung einer entsprechenden Gewichtung im Anschluss an Lotman als Repräsentanten einer semiotischen Kreolität der Grenze in einem imperialen Kontext interpretiert werden. Gerade Achundovs lyrischer Nachruf auf Puškin führt hier paradigmatisch ein Wechselspiel von Grenze (Kaukasus, turk- und iranischsprachige Kulturen) und semiotischem Zentrum (Puškin als russischer ‚Nationaldichter‘) vor Augen.

Wenn solche Kreolisierungsprozesse im Verlauf der nun an ihr Ende gelangten Untersuchung nicht stärker oder auf jeden Fall nicht expliziter, als es wünschenswert wäre, berücksichtigt werden konnten, so sollte der abschließende Verweis auf sie doch wenigstens noch einmal in Erinnerung rufen, dass stets mit der Macht der Grenze und ihrem transformativen Einfluss auf das Zentrum zu rechnen ist. Dies gilt nicht zuletzt auch für die vorliegende Studie, deren Annahmen und Schwerpunktsetzungen im Lichte anderer Erkenntnisse zu überprüfen sein werden und die in der Perspektive angrenzender wissenschaftlicher Sub-Semiosphären einen weitaus periphereren Ort erhalten dürften als aus der Sicht einer sich als zentral setzenden Selbstbeschreibung. Gerade aber im ständigen Bewussthalten des Potentials der Grenze könnte ein entscheidendes Kriterium angelegt sein, das die Wissenschaft auszeichnet und etwa von der Religion unterscheidet.

teratur erschlossen werden kann: Rezaei-Tazik, Mahdi; Mäder, Michael: „Religionskritik als Bedingung für Fortschritt: Mirzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde“. In: von Kügelgen, Anke (Hrsg.): *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2017, S. 121-140. Zum in der Literatur oft zitierten Sprachunterricht, den Achundov Bestužev-Marlinskij erteilt haben soll, vgl. Rafili, Mikael': *Mirza Fatali Achundov*. Baku: Azernešr 1939, S. 37.

⁷⁴⁹ Achundov, Mirza Fatali: „Na smert' Puškina. Sočinenie v stichach sovremennogo persidskogo poëta Mirzy Fatch-Ali-Achundova“. In: *Moskovskij nabljudatel'* 11 (1837), S. 298-304. Bestužev-Marlinskij's Übersetzung, die posthum in der Zeitschrift *Russkaja starina* (Bd. 11, 1874) mit einer Einleitung von Adol'f Berže erschien, findet sich als Faksimile auf den unpaginierten Abbildungsseiten einer neueren zweisprachigen (Russisch, Aserbaidžanisch) Anthologie: Achundov, Mirza Fatali/Axundov Mirzə Fətəli: „Čelovečeskij razum, etot božestvennyj dar...“ / „İnsan əqli Allah vergisidir...“. *Izbrannyye proizvedenija, izdanie na russkom i azerbajdžanskom jazykach*. Moskva/Baku: Centr Knigi Rudomino 2012. Das persische Original des Gedichts erschien u.a. anlässlich des 100. Todestages Puškins in einer Sonderausgabe: Achundov, Mirza-Fatali: *Vostočnaja poëma na smert' A. S. Puškina*. Baku: Azernešr 1937. Achundov nahm an derselben militärischen Expedition teil, als deren Folge Bestužev-Marlinskij ums Leben kam, vgl. Beržes Einleitung und Rafili 1939, S. 41f.