

Teil III

4. Senkovskij, Islam und Religionsvergleich

Osip Senkovskij, der in Kapitel 3 bereits als Redakteur und Orientexperte des *Ėnciklopedičeskij leksikon (ĖL)* in Erscheinung getreten ist, wurde im Jahr 1822 im Alter von nur zweiundzwanzig Jahren zum Professor für arabische Sprache an der St. Petersburger Universität ernannt. Die Umstände waren ihm, der nach seiner zweijährigen Reise durch die Levante in die Hauptstadt gelangt war, entgegengekommen. Infolge einer 1821 durch den Verantwortlichen für die Petersburger Lehranstalten Dmitrij Runič initiierten Säuberung der Universität hatten mit Jean François Demange und François Bernard Charmoy die Professoren für orientalische Sprachen ihre Lehrstühle verlassen und es bestand nun dringender Bedarf an neuen Fachkräften, die Arabisch und Türkisch unterrichten konnten. Senkovskij beherrschte nicht nur beide Sprachen ausgezeichnet, er hatte überdies eine Berufung durch seine Wilnaer Alma Mater in der Hand und konnte dementsprechend zu seinen Gunsten Bedingungen stellen. Und schließlich hatte der Orientalist Christian Martin Frähn in einem Gutachten dem jungen Polen exzellente schriftliche Arabischkenntnisse attestiert und zugleich eingeräumt, dessen ebenfalls herausragende mündliche Beherrschung der Sprache gar nicht angemessen beurteilen zu können, da er dem zu Prüfenden in dieser Hinsicht unterlegen sei.¹⁹⁹

Im Folgenden interessieren nun Senkovskijs kultur- und religionstheoretische Annahmen in Bezug auf Asien, sein Bild des Islam und die wissenschaftlichen Implikationen der Herausbildung eines an den Oberbegriff *islam* geknüpften Islamverständnisses im russischen Sprachgebrauch.

4.1 Senkovskijs (un-)islamischer Orient

Senkovskijs Aufstieg zum Orientalisten von Rang und Namen, der sich in den Jahren nach seiner Berufung vollzieht, verläuft parallel zu seinem Eintritt in das literarische Feld. Ende 1822 veröffentlicht er mit *Der Beduine (Beduin)* die erste einer Reihe von Übersetzungen ‚orientalischer Erzählungen‘, die auf arabischen, persischen oder aserbajdschanisch-türkischen Vorbildern beruhen und die sich von einer anfänglich nahen Orientierung am Original zunehmend in Richtung freier Übertragung und Adaption bewegen. Sie können damit auch unabhängig von der Vorlage als Texte der *russischen* Literatur gelesen werden, in denen ein spezifischer ‚romantischer‘ Prosastil entwickelt wird, durch den

¹⁹⁹ Vgl. zum Berufungsprozess Kaverin 1966, S. 20-22, Grob 2017, S. 195-200, Kulikova, A. M.: *Stanovlenie universitetskogo vostokovedenija v Peterburge*. Moskva: Nauka, glavnaia redakcija vostočnoj literatury 1982, S. 45-50.

sich der Autor, aber auch das Genre der ‚orientalischen Erzählung‘ an sich, im literarischen Milieu etabliert.²⁰⁰

Die Struktur von *Der Beduine* erinnert an Schillers Ballade *Die Bürgschaft*. Ist es in letzterer der verhinderte Tyrannenmörder Damon, der vor dem Vollzug der Todesstrafe gegen die Stellung eines Bürgen drei Tage Zeit erhält, um seine Schwester zu verheiraten, so wird in Senkovskijs Erzählung ein junger Beduine von zwei Klägern vor das Gericht des Kalifen Omar geführt, da er deren Vater ermordet habe. Die Söhne des Getöteten fordern vom Kalifen, dem „Herrscher der Rechtgläubigen“, eine Bestrafung nach dem Gesetz Gottes. Der Beschuldigte gesteht die Tat, die er als Vergeltung für die Erschlagung seines Lieblingskamel begangen habe. Da der Fall durch das Geständnis geklärt ist, verhängt Omar die Todesstrafe, die der Jüngling furchtlos annimmt: „Untertänig nehme ich den Entschluss meines Gebieters, des Stellvertreters des Propheten, entgegen! sprach der Beduine; und ich beklage mich nicht über die Strenge der Gesetze des Islam“ („С покорностью принимаю решение моего повелителя наместника пророка! сказал Бедуин; и не жалею на строгость законов ислама“).²⁰¹ Allerdings ersucht er um drei Tage Aufschub, um seinen jüngeren Bruder, für den er die Verantwortung trägt, einem neuen Vormund zu übergeben. Als Bürge stellt sich, auf Bitte des Beduinen, der im Rat Omars anwesende alte Abu-Derr zur Verfügung. Als der Beduine nach Ablauf der Frist zuerst nicht erscheint, verlangen die Kläger den Vollzug der Todesstrafe am Bürgen, der sich seinem Schicksal mit Seelenruhe fügt. Doch kurz vor der Hinrichtung erscheint der scheinbar Geflüchtete doch und bewirkt mit seinem Todesmut und seiner Aufrichtigkeit bei allen Anwesenden einen Sinneswandel und große Bewunderung. Ihm wird darauf die Freiheit geschenkt.²⁰² Es handelt sich dabei um das gleiche Szenario wie in Schillers *Bürgschaft*, in der Damon nach einem Kampf gegen die Naturgewalten gerade noch rechtzeitig Syrakus erreicht, den für ihn bürgenden Freund vor dem Tod bewahrt und sich durch seine Treue die Vergebung und Freundschaft des Tyrannen Dionysios erwirbt.

²⁰⁰ Vgl. hierzu ausführlich Grob 2017, S. 207-226. Neben Senkovskijs Pionierrolle bei der Einführung des Genres der ‚orientalischen Erzählung‘ ist auch auf die wissenschaftliche und literarische Szene Moskaus hinzuweisen, die teilweise direkt auf Senkovskijs Erzählungen mit eigenen Übersetzungen reagierte. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang v.a. Nikolaj Konoplev (ca. 1800–1855) und Dmitrij Oznobišin (1804-1877). Beide waren Schüler des Moskauer Orientalisten Nikolaj Boldyrev (1780-1842), vgl. Kratschkowski 1957, S. 77-80. Insbesondere die ‚orientalischen Erzählungen‘ Oznobišins (Pseudonym: Delibjurader, vgl. auch Kap. 3.1.3, Fn. 118 und Kap. 6.5) aus den 1820er- und 1830er-Jahren, von denen einige in einer Werkausgabe zugänglich sind, wären an anderer Stelle mit denjenigen Senkovskijs näher zu vergleichen. Vgl. Oznobišin, D. P.: *Stichotvorenija, Proza*, 2 Bde. Moskva: Nauka 2001. Die ‚orientalischen Erzählungen‘ – *Posešenie* (1827), *Spor* (1826), *Ideal* (1827), *Želanie* (1829), *Zolotaja moneta* (1830), *Soperničestvo šesti nevol'nic* (1841) – sind enthalten in Bd. 2, S. 271-300.

²⁰¹ Senkovskij 1858, Bd. 1, S. 223.

²⁰² Vgl. für den Inhalt der Erzählung ebd., S. 221-226.

Senkovskijs Protagonist bleibt trotz seiner misslichen Lage handlungsfähig. Er fordert Omars Zustimmung zur Gewährung der Bürgerschaft mit Nachdruck ein und wählt seinen Bürgen, mit dem er nicht bekannt ist, selber aus. Leitend ist für den Beduinen in erster Linie sein Tugend-Verständnis, das sich durch seine Todesbereitschaft und seine überraschende Rückkehr auf alle Personen der Erzählung ausbreitet. Darüber hinaus argumentiert er aber auch fatalistisch und mit Gott, denn ein „niederträchtiger Betrüger“ werde dessen Gunst nicht erfahren.²⁰³ Nicht nur die Justiz agiert demnach im Sinne Gottes, sondern auch der Angeklagte. Wenngleich also die Erzählung, die auf die Stiftung einer idealen Wertegemeinschaft hinführt, in erster Linie juristisch angelegt ist, so weist sie unverkennbar einen religiösen Rahmen auf, der in die Gründungszeit des Islam weist (Omar war der zweite Kalif, also Nachfolger des Propheten). Bemerkenswert ist, dass zweifach der Begriff *islam* in der Wendung „Gesetz(e) des Islam“ fällt. Es handelt sich dabei, unabhängig davon, was im arabischen Original steht, um einen frühen Beleg des russischen Islambegriffs in dieser Wortform, denn üblich ist in dieser Zeit, auch bei Senkovskij, vielmehr die Verwendung von *islamizm* – hierauf wird zurückzukommen sein.

Weitere ‚orientalische Erzählungen‘ Senkovskijs lassen sich mit Blick auf eine religiöse Dimension lesen. *Die hölzerne Schönheit* (*Derevjannaja krasavica*, 1824) erzählt, wie ein Derwisch eine Holzpuppe, die seine drei Reisegefährten während der Nachtwache als Zeitvertreib hergestellt haben, zum Leben erweckt. Der Streit, der zwischen den vier Protagonisten nun um diese zauberhafte Schönheit ausbricht, soll vor dem Kadi entschieden werden. Dieser wiederum beansprucht die junge Frau für sich selber und lässt die Streitenden kurzerhand als gesuchte Verbrecher identifizieren und in einem ‚Gnadenakt‘ davonjagen. Da die Moral der Geschichte darin besteht, die unrechtmäßige Aneignung fremden Eigentums als nicht lohnend darzustellen, verwandelt sich die namenlose Schönheit am Tag der Hochzeit mit dem Kadi wieder zurück in eine Holzpuppe.²⁰⁴ Der Belebung der Puppe geht eine ironisch dargestellte religiöse Verzückung des Derwischs voran. Er hat die vierte Nachtwache zu verrichten und beginnt diese mit der rituellen Waschung und dem Morgengebet, „für alle Fälle“ verrichtet er aber zusätzlich auf „Vorrat“ vier weitere Gebete. Er rezitiert die 99 Gottesnamen und die 44 Namen des Propheten und versenkt sich in Träumerei über die Annehmlichkeiten, die im Paradies auf die Gottesfürchtigen warten. Als er darauf die Puppe erblickt, hält er sie für eine der paradiesischen Jungfrauen, die Gott ihm zur „Belohnung für die korrekte Ausführung aller Rituale des Glaubens des erwählten Propheten“ gesandt habe („в награду за точное исполнение всех обрядов веры избранного пророка“), und voller Begeisterung spricht er das Glaubensbekenntnis: „Es gibt keine Gottheit außer

²⁰³ Vgl. ebd., S. 225f.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 236-242.

Gott und Muchammed ist der Prophet Gottes!“ („Нет божества кроме Бога, а Мухаммед пророк Бога!“). Als er seinen Irrtum erkennt, geht er von einem üblen Scherz seiner Reisegefährten aus, und um ihn diesen heimzuzahlen, bittet er Gott in einer panegyrischen Anrede, dem hölzernen Mädchen Leben einzuhauchen. Der Ironie der Situation entsprechend ist es aber nicht Gott, der diese Bitte gewährt, sondern Bedchach, der Geist des „Bösen und der Hinterlist“, der sich gerade in der Nähe befindet.²⁰⁵

Neben den inhaltlichen islamischen Bezügen eignet den ‚orientalischen Erzählungen‘ auch eine ästhetische Charakteristik, die besonders in ihren zahlreichen Exotismen anschaulich wird: Diese vergegenwärtigen, in Übersetzung oder in der Fremdsprache belassen, gewissermaßen einen fremdkulturellen Klangraum im Eigenen. Die deutlich längere und vermutlich bereits um einiges freier übersetzte Erzählung *Der Dieb* (*Vor*, 1828) fordert dies sogar explizit ein. Wie eine Fußnote erklärt, sind die zahlreichen kursiv geschriebenen Ausdrücke – und dies betrifft übersetzte wie nicht übersetzte Passagen in Transkription – als „original“ (*podlinnye*) aufzufassen, also beim Lesen auch im Falle einer Übersetzung als arabisch zu imaginieren. So möchten sich die Leser mit dem „echten Ton des gesprochenen Arabisch“ vertraut machen („чтобы познакомить читателя с настоящим тоном арабского разговора“).²⁰⁶ Das Glaubensbekenntnis (die Schahada) – um nur ein Beispiel zu nennen – kommt im Text in kursiver übersetzter (sprachlich gegenüber dem arabischen Original leicht variiertes) Version vor („Нет божества кроме Аллаха, ни пророка кроме Магомета“), ebenso wie in einer arabischen Transkription ihres ersten Teils („*Ля илях илля-ллах*“), wobei auffällt, dass Mohammed hier nicht wie etwa im oben zitierten Glaubensbekenntnis aus der Erzählung *Die hölzerne Schönheit* als *Muchammed*, sondern in der damals noch gängigeren europäischen Lautung *Magomet* (Mahomet) erscheint.²⁰⁷

Senkovskijs Übertragungen ‚orientalischer Erzählungen‘ transportieren kein reflektiertes Bild des Islam, sie erzeugen aber islamische Impressionen durch die Spezifik ihrer ästhetischen und formalen Gestaltung. Dies mag einerseits schon in den benutzten Vorlagen angelegt sein, doch kann gerade der sprachliche Import islamischer religiöser Termini wie „Prophet“ (*prorok*), „Islam resp. islamisches Gesetz“ (*islam, zakon islamskij*), „Mohammed“ (*Muchammed, Magomet*), „Allah“ (*Allach*), „Gebet“ (*namaz*, pers.) oder „Koran“ (*Koran, Alkoran*) nicht als Automatismus gelten, sondern muss auch als bewusste Vermittlungsleistung gelesen werden. Der aus der frühen literarischen Betätigung zu gewinnende Eindruck einer islamisch gefärbten Ästhetik weicht bei einem ausgeweiteten Blick auf Senkovskijs Schaffen dieser Zeit allerdings einem diffuseren und ambivalenteren Bild. So spielen sich die ebenfalls in den 20er-Jahren publizier-

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 238-240.

²⁰⁶ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 1, S. 290.

²⁰⁷ Ebd., S. 299 und 302.

ten Reiseberichte, ebenso wie die späteren, stärker literarisch stilisierten Reiserinnerungen der 30er-Jahre, in einem weitgehend islamfreien Orient ab. Dies bedeutet nicht, dass den einschlägigen Texten das Bewusstsein eines islamischen Orients an sich abgeht, doch leiten vorwiegend andere Motive die Darstellung. Der Aufenthalt in Nordafrika bspw. legt, neben geschilderter Landschaftserfahrung und ethnografischer Beobachtung, ein rekurrentes Interesse an der altägyptischen Kultur frei, das sich auch in das spätere wissenschaftliche, publizistische und literarische Werk hinein fortsetzt. Es zeigt sich dabei allerdings keine ungebrochene Faszination, vielmehr ein Wechselspiel von Ergriffenheit und nüchterner Entzauberung, so etwa beim Besuch des Pyramidenensembles von Gizeh, dem einer der Reiseberichte gewidmet ist (*Posešćenie piramid, v 1821 godu*). Wenn darin bei der Besichtigung von in den Fels geschlagenen Katakomben das Bedauern fällt, ein großer Teil der dort zu sehenden Skulpturen sei durch die „eifernden und barbarischen Anhänger des Koran“ („ревностными и варварскими последователями Корана“) verunstaltet worden, so darf diese – in den Reiseberichten seltene – Anrufung eines islamischen Gegenstandes nicht zu weit interpretiert werden. Den Islam mit Fanatismus zu assoziieren, ist ein verbreiteter europäischer Topos der Zeit, doch verweist diese kurze Textstelle nicht auf eine dichotomische Gegenüberstellung von reisendem Europäer und islamischem Orient. Vielmehr grenzt sich der Erzähler deutlich von anderen europäischen Reisenden ab. Er disqualifiziert sie als „Antikensammler“, die ob jeden Plunders, sei er nur alt, in Verzückung gerieten, und gibt zu erkennen, dass er in dieser Frage auf der Seite der „klugen Türken“ steht, denen die Lächerlichkeit dieser europäischen Gelehrten längst klar geworden sei.²⁰⁸ Den eigentlichen positiven Fluchtpunkt des Textes bildet aber die zwischenmenschliche Begegnung mit zwei armen arabischen Bauern, genauer deren überschwängliche Freude als Reaktion auf eine großzügige Bezahlung der geleisteten Trägerdienste: „Zwei Nahestehenden eine Freude zu verschaffen und dies zu fühlen, ist äußerst angenehm! Solche Erlebnisse kommen beim Reisen oft vor und einfühlsamen Menschen dienen sie als wahrhaftige Schule des menschlichen Herzens“ („Доставить удовольствие двум ближним и чувствовать это – весьма приятно! Подобные приключения часто случаются в путешествиях, и для людей чувствительных служат истинным училищем сердца человеческого“).²⁰⁹ Die Reiseerfahrung intensiviert sich in dieser Episode zu einem Moment von ‚Wesentlichkeit‘, das dasjenige des Pyramidenbesuchs übersteigt. Auf der Weiterreise nach Nubien und Oberäthiopien (*Putešestvie v Nubiju i Verchnjuju Efiopiju*), die wiederum auf ein altägyptisches Ziel – die Tempelanlage von Abu Simbel – hinführt, ereignet sich eine ähnlich gelagerte

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 18, 20-22.

²⁰⁹ Ebd., S. 11.

Begebenheit, als die Reisegruppe zwei Jünglinge von der existenzbedrohenden Geldschuld gegenüber einem osmanischen Beamten freikaufte.²¹⁰

Auch Senkovskijs wissenschaftliche Publikationen in den Jahren nach der Berufung auf die Professur weisen keinen spezifischen Islambezug auf. Vorerst noch in mehr Sprachen als nur Russisch veröffentlichend, beschäftigt er sich z.B. mit polnischer und russischer Geschichte auf der Grundlage türkischer Quellen, ediert einen ägyptisch-demotischen Papyrus, gibt ein russisch-türkisches Wörterbuch für russische Soldaten heraus oder untersucht die Geschichte Zentralasiens.²¹¹ Sein 1824 publiziertes *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turcs et des Mongols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbèks dans la grande Bukharie* kann als exemplarisch genannt werden für eine Beschäftigung mit dem islamisch geprägten Orient, aber nicht mit dem Islam im engeren Sinne als Religion. Es handelt sich um die (auszugsweise) Übersetzung, Edition, Kommentierung und Einordnung einer auf Persisch verfassten Chronik aus dem frühen 18. Jahrhundert, die Senkovskij als wesentliche Ergänzung zur Kenntnis der Geschichte der Herrscher von Buchara präsentiert. Die Betitelung als *supplément* bezieht sich dabei auf ein konkretes Werk, namentlich die Mitte des 18. Jahrhunderts in Paris erschienene *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux* von Joseph de Guignes, aus der Senkovskij zitiert, um ihre Defizite und seinen eigenen Beitrag zu benennen:

„Les fautes qu'on remarque dans ce récit & son insuffisance, m'engagent à publier une notice & un extrait détaillé du manuscrit persan dont j'ai énoncé le titre. Il m'a paru du plus haut intérêt pour les Orientalistes, comme il est, sans contredit, d'une très-grande importance pour l'histoire & même pour la géographie; & quoiqu'il ne remplisse pas tout le vide qu'on trouve dans cette partie des fastes des Musulmans, il nous donne cependant des renseignements plus exacts, & nous ramène à une époque beaucoup plus rapprochée de nos tems que celle, où les autres écrivains orientaux nous ont laissé à l'égard de l'histoire de ces pays.“²¹²

Die im Text genannten „Musulmans“ sind an dieser Stelle nicht als ‚Ausübende‘ der Religion des Islam zu lesen, sondern markieren einen historisch („histoire“) und geografisch („géographie“) lokalisierten Kulturraum. Das von Senkovskij verwendete persische Manuskript war übrigens erst 1821 durch Baron von Meyendorff, einen Teilnehmer einer russischen Gesandtschaft nach Buchara, in die russische Hauptstadt importiert worden.²¹³ Senkovskij reagiert also

²¹⁰ Vgl. ebd., S 43-47.

²¹¹ Vgl. das Werkverzeichnis in ebd., S. CXIII-CXVI.

²¹² Senkowski, Joseph: *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turcs et des Mongols, contenant un abrégé de l'histoire de la domination des Uzbèks dans la grande Bukharie, depuis leur établissement dans ce pays jusqu'à l'an 1709, et une continuation de l'histoire de Kharrèzm, depuis la mort d'Aboul-Ghazi-Khan jusqu'à la même époque*. St. Pétersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences 1824, S. 4.

²¹³ Vgl. ebd., S. 4f.

unmittelbar auf eine neu zugängliche Quelle und die Tatsache, dass er auf Französisch publiziert, zeugt vom Wunsch nach internationaler Anerkennung. In der Tat reagierten mit Antoine-Isaac Silvestre de Sacy und Joseph von Hammer-Purgstall zwei der bekanntesten Orientalisten dieser Zeit jeweils mit einer Buchbesprechung, wobei insbesondere de Sacys insgesamt wohlwollende Rezension Senkovskijs Publikation als vielversprechendes Beispiel der neu aufkommenden russischen Orientalistik wahrnimmt.²¹⁴

An dieser Stelle ist nun eine methodologische Reminiszenz geboten. Wie in Kapitel 3 dargestellt, war Senkovskij in seiner Funktion als Redakteur des *Ėnciklopedičeskij leksikon* (ĖL) ab 1835 für einen Themenbereich zuständig, der programmatisch explizit als „mahometanischer Orient“ (*magometanskij vostok*) geführt wurde. Kapitel 3.3.2 hat schon auf die Problematik hingewiesen, dass der Ausdruck „mahometanischer Orient“ keineswegs eindeutig referiert und einerseits einen durch eine islamische Mehrheitsgesellschaft geprägten Kulturraum im weiteren Sinne meinen kann, sich andererseits aber auch auf eine religiöse Semantik des Islam im engeren Sinne beziehen lässt. Die religiöse Semantik ergibt sich dabei nicht durch eine inhaltliche definitorische Festlegung, sondern durch eine Anbindung entsprechender Begriffe an dasjenige Begriffsfeld, das in Kapitel 3.3.2 heuristisch als in dieser Arbeit zu untersuchender Religionsdiskurs bestimmt wurde und als dessen wichtigste allgemeine Oberbegriffe sich „Religion“ (*religija*), „Glaube“ (*vera*), „Gesetz“ (*zakon*), „Lehre“ (*učenie*) und „Sekte“ (*sekta*) herausstellten.

Wie oben bereits kurz angedeutet, ist der in den ‚orientalischen Erzählungen‘ belegte Begriff *islam* allgemein und erst recht als analytische Kategorie in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts noch wenig etabliert (vgl. dazu ausführlicher Kap. 4.4). Findet er Verwendung, so fast ausschließlich in der

²¹⁴ De Sacy schreibt: „l'ouvrage de M. Senkowski [...] est d'un heureux augure pour la littérature orientale, parce qu'il permet d'attendre beaucoup de son auteur, et qu'il prouve que cette littérature obtient de jour en jour plus de faveur dans un empire qui, par sa situation et ses relations politiques et commerciales, peut contribuer plus qu'aucun autre état de l'Europe à étendre nos connoissances sur les contrées septentrionales et orientales de l'Asie, et sur les régions centrales de cette partie du monde.“ Silvestre de Sacy, [Antoine-Isaac]: Rezension zu *Supplément à l'histoire générale des Huns, des Turks et des Mongols... par M. Joseph Senkowski*. In: *Journal des savans* 1825 (Juli), S. 387-395, Zitat S. 395. Das Argument der besonderen Befähigung Russlands zur Erforschung Asiens aufgrund seiner geografischen Lage ist zeitgenössisch fest etabliert, vgl. hierzu Kap. 3.1.3. Hammer-Purgstalls Rezension fällt weit skeptischer aus, wobei sich die Kritik nicht in erster Linie auf Senkovskij selbst richtet, sondern auf die Auswahl der Quelle, die als „dürftige Chronik“ nicht das halte, was die Publikation verspreche. Vgl. von Hammer, Jos. [von Hammer-Purgstall, Joseph]: „Uebersicht von drey und sechzig Werken orientalischer Literatur“. In: *Jahrbücher der Literatur* 39 (1827), S. 1-70, 40 (1827), S. 1-67. Senkovskijs Werk wird in Bd. 39, S. 25-33 besprochen. Einige Jahre später unterzieht Senkovskij Hammer-Purgstalls orientalistische Kompetenz einer scharfen satirischen Kritik in seinem *Lettre de Tutundju-Oglou-Moustafa-Aga, véritable philosophe turk à M. Thadée Bulgarin...* (vgl. hierzu auch Kap. 3.1.5, Fn. 137).

Wortform „Islamismus“ (*islamizm*). Will man also aus der Sicht eines heutigen Islamverständnisses, das den Islambegriff als selbstverständlich führt, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von einem Islamdiskurs sprechen, der über den konkret belegten Islambegriff (oder Islamismusbegriff) hinausreicht, so ist, wie im Falle des allgemeinen Religionsdiskurses, auf ein heuristisch festzulegendes Begriffsfeld zurückzugreifen. Dessen Komponenten bilden neben *islamizm* Ausdrücke wie „muslimischer Glaube“ (*musul'manskaja vera*), „Mahomet'sche Lehre“ resp. „Lehre Mahomets“ (*Magometov učenje, učenje Magometa*) oder „islamisches“ resp. „muslimisches Gesetz“ (*zakon islamskij, musul'manskij*) und weitere Variationen. Diese im vorangehenden Satz genannten Begriffe und Begriffskombinationen, die als generische Kategorien die ‚Religion Islam‘ als Ganze bezeichnen können, verwendet Senkovskij in verschiedenen seiner *ĖL*-Einträge, womit erkennbar wird, dass er stellenweise durchaus vom Islam als Religion im Sinne einer Bezugnahme auf das in Kapitel 3.3.2 als Religionsdiskurs definierte Wortfeld spricht.²¹⁵ Wird weiter angenommen, dass sich den zitierten Oberbegriffen sekundäre Elemente wie z.B. der Koran oder das Glaubensbekenntnis zugeordnet finden, dass also z.B. die Nennung des Korans einen dieser Oberbegriffe implizit aktiviert, so soll hier ggf. auch dann von einem Islamdiskurs die Rede sein können, wenn in einem Text nur der Koran, aber nicht explizit ein Oberbegriff wie der „Islam“ oder die „Lehre Mahomets“ erscheint.

Infolge dieser Überlegungen (zu deren theoretischer Grundlage vgl. insbesondere auch im Schlusskapitel 9.2-9.4) kann nun präzisiert werden, dass der Islam als Religion für Senkovskij nicht gänzlich aus dem Blickfeld fällt, jedoch nicht zu einem konzeptuellen Interesse in Form eines spezifisch zu erfassenden, an sich relevanten Wissensgegenstandes führt. Mit anderen Worten lässt Senkovskij generell kein reflexiv-analytisches Interesse am Islam als Religion erkennen – mit einer Ausnahme allerdings, die in Kapitel 4.3 eigens zur Sprache kommt und die das Gesamtbild in Bezug auf den Islam nicht relativiert, sondern auf einen anderen Befund verweist, nämlich ein religionstheoretisches Interesse in allgemeinerem Rahmen. Senkovskijs Zurückhaltung gegenüber dem Islam kann nicht bloß damit erklärt werden, dass eine eigentliche ‚Islamwissenschaft‘ als disziplinäre Aussonderung im Bereich der Orientalistik auch bei anderen Diskursteilnehmern bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts kaum ersichtlich wird. Denn ein russisches reflexives und systematisierendes Beschreibungsinteresse am Islam schlägt sich spätestens Ende des 18. Jahrhunderts in Textproduktion nieder. Dass diese vor Senkovskijs Eintritt in die Publikationslandschaft (also vor ca. 1820) erschienenen Werke noch nicht im Sinne des Wissenschaftsstandards der Orientalistik des 19. Jahrhunderts strukturiert sind und meist ‚klassische‘ europäische Wissensbestände der Frühen Neuzeit reproduzie-

²¹⁵ Vgl. *Abbasidy*, Bd. 1, S. 10; *Abdest*, Bd. 1, S. 24; *Algvasil*, Bd. 1, S. 435f.; *Bochmid*, Bd. 6, S. 473f.; *Gazi*, Bd. 13, S. 74.

ren – es handelt sich in der Regel denn auch um Übersetzungen westeuropäischer Texte –, spielt hier keine Rolle, hätten sie doch als Kontrastfolie ein Forschungsdesiderat benennen können. Ein 1786 in zweiter Auflage erschienener Traktat *Mahomet und der Alkoran (Magomet s Alkoranom)* präsentiert beispielsweise eine konzise Einführung in die Gründung und Gegenwart der „verderblichen Lehre“ des Titelgebers. Neben dem historischen Entstehungsvorgang berichtet der Text über die Kosmologie und Jenseitsvorstellung der Anhänger „Mahomets des Arabers“ und erläutert, wie sie dessen Gebote z.B. in den täglichen Gebeten, der Pilgerfahrt oder dem Fastenmonat Ramadan ausüben. Die Beschreibung der Gegenwart erfolgt dabei ausschließlich vermittelt der „Türken“, die in Mahomet den „größten aller Propheten“ erkennen. In der Abhandlung ist kein Religionsbegriff und auch kein Islambegriff zu verzeichnen – der Komplex dessen, was Mahomet gestiftet hat, wird zumeist als Gesetz(e) (*zakon, zakony*) verstanden, bisweilen auch als Lehre (*učenie*), Glaube (*vera*), Glaubensvorstellung (*verovanie*) oder Überlieferung (*predanie*). Der Koran gilt dementsprechend als Gesetzessammlung: „Das Buch *Alkoran* ist ein Spiegel aller zweihundert und elf verschiedenen Gesetze, deren Schöpfer er [Mahomet, S.R.] war“ („Книга *Алкоран* есть зеркало всех двухсот и одиннадцати разных законов, коих он был Творец“).²¹⁶ Dass dieser aus einer christlich-apologetischen Perspektive formulierte Text einen starken Fokus auf die Figur Mohammeds ausweist, ist ebenso zeittypisch wie die Identifizierung der „Türken“ als Hauptvertreter des Islam. Eine aus dem Latein übersetzte, noch zwei Jahre früher publizierte *Zusammenfassung des mahometanischen Glaubens (Sokraščenie magometanskoj very)* führt demgegenüber im Titel einen Oberbegriff, der die ‚Religion‘ selbst gegenüber dem ‚Religionsstifter‘ eine stärkere Betonung erfahren lässt (wenngleich sie von dessen Namen abgeleitet bleibt). Der Sprachduktus ist in dieser Abhandlung sachlich gehalten und die detaillierte, über ein Inhaltsverzeichnis aufgeschlüsselte Feingliederung gibt den Anspruch nach einer Systematisierung dessen zu erkennen, was kategorial neben dem im Titel genannten „mahometanischen Glauben“ ebenso als „mahometanisches Gesetz“ (*magometanskij zakon*), „türkisches Gesetz“ (*tureckij zakon*) oder „muslimische Religion“ (*religija muzul'manskaja*) erfasst wird.²¹⁷ Die Semantik der genannten Begriffe kann hier nicht näher untersucht werden – zu fragen wäre bspw., inwiefern der in letzterem Text schon präsente Religionsbegriff noch die klassische, aus der Antike stammende Bedeutung eines ‚korrekten‘ Vollzugs der Gottesverehrung in sich trägt (vgl. hierzu Kap. 9.3). Demonstriert werden soll mit diesen Beispielen vielmehr, dass das um Begriffe wie *vera, zakon, religija* oder

²¹⁶ Bogdanovič, Petr (Hrsg.): *Magomet s Alkoranom*. Sanktpeterburg: U t. Vil'kovskogo i Galčenkova ²1786, S. 5 (Hervorhebung im Original).

²¹⁷ Vgl. *Sokraščenie magometanskoj very*. Perevedeno s latinskogo. Izdiveniem N. Novikova i kompanii. Moskva: V universitetskoj tipografii u N. Novikova 1784.

učenie kreisende Wortfeld des Religionsdiskurses schon Ende des 18. Jahrhunderts in Bezug auf das Wortfeld des Islamdiskurses etabliert ist.

Bei einem Blick auf weitere einschlägige Publikationen bis ca. 1820 zeigt sich einerseits ein Fortbestehen klassischer frühneuzeitlicher Beschreibungsmuster²¹⁸ und andererseits deuten sich doch gewisse Erneuerungstendenzen an. Dies wird etwa in Bezug auf den Religionsbegriff erkennbar, der sich im russischen Sprachgebrauch der Zeit erst allmählich breiter durchzusetzen beginnt. Illustrativ ist in diesem Zusammenhang der Vergleich zweier Einführungen in den Koran, die jeweils unterschiedliche Übertragungen derselben (nicht benannten) französischen Vorlage darstellen. Wo der ältere Text von 1793 konsequent mit „Gesetz“ übersetzt, schreibt der neuere Text von 1814 (verfasst 1810) jeweils „Religion“.²¹⁹ Unabhängig davon, welches Wort das französische Original verwendet, bringt dieses Beispiel einen russischen Sprachwandel zum Ausdruck. Denn übersetzt der ältere Text ein französisches *loi*, so hätte die jüngere Übersetzung das „Gesetz“ (*zakon*) nicht mehr als passenden Oberbegriff für ‚Religion‘ empfunden. Steht hingegen bereits in der französischen Version *religion*, so wäre dem älteren Übersetzer deren direkte Wiedergabe mit *religija* noch als unzutreffend erschienen, während der jüngere Übersetzer darin kein Problem mehr erkannt hätte (vgl. zur Etablierung von *religija* Kap. 9.3).

Die angeführten Beispiele – weitere könnten ergänzt werden – veranschaulichen, wie sich schon vor und außerhalb der akademischen Orientalistik ein systematisches Interesse am Islam manifestiert.²²⁰ Maksim Nevzorov formuliert ein spezifisch russisches Informationsbedürfnis gar explizit im Vorwort seines (teilweise) aus dem Französischen übersetzten längeren Aufsatzes mit dem Titel *Die Geschichte des Propheten Mahomet und einige Regeln aus dem Al-Koran (Istorija proroka Magometa i nekotorye pravila iz al-Korana)*:

„Das russische Imperium, unsere Heimat, grenzt nicht nur an viele Staaten, in denen die mahometanische Religion vorherrscht, wie z.B. die Türkei, Persien und andere,

²¹⁸ Z.B. Blsv., Smn.: „O zapovedjach magometovych“. In: *Vostočnye izvestija* Nr. 12, 13 (1814), S. 111-114 u. 121-122. Dieser Text verwendet den Religionsbegriff nicht.

²¹⁹ Vgl. „O Alkorane“. In: *Biblioteka učenaja, ekonomičeskaja, npravoučitel'naja, istoričeskaja i uveselitel'naja* 2 (1793), S. 129-138, hier S. 132f. u. 136. *Kratkoe svedenie ob Alkorane*. Perevedeno s francuzskogo k.a.s.b. Petrom Černikovym v 1810 godu. Kazan': V universitetskoj tipografii 1814, S. 6f. u. 10. Diese Differenz kommt nicht nur in Bezug auf den Islam (*magometanskij zakon* wird zu *magometanskaja religija*) zum Tragen, sondern auch dort, wo „unsere Religion“, also das Christentum, zur Sprache kommt (*naš zakon* wird zu *naša religija*). Černikov, der Übersetzer des zweiten Textes, gab im gleichen Zug auch einen Überblick zum „Mahometanertum“ heraus, in dem der Begriff *islamizm* erscheint, der in den älteren Texten vor 1820 kaum zu verzeichnen ist. Ebenso findet sich dort die Wortschöpfung *magometizm*. Vgl. *Kratkoe svedenie o magometanstve*. Perevedeno s francuzskogo k.a.s.b. Petrom Černikovym v 1810 godu. Kazan': V universitetskoj tipografii 1814, S. 9. u. 36.

²²⁰ Vgl. für einen Überblick auch Crews, Robert D.: *For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press 2006, S. 34-49.

sondern verfügt auch im Inland über eine Vielzahl von Untertanen, die diesen Glauben ausüben [...]; deshalb halte ich es nicht nur für nützlich, sondern auch für überaus notwendig und sogar unverzichtbar, meinen Lesern einen Begriff zu geben von ihrem Glauben, gemäß dessen Regeln und Gesetzen sie leben [...].“

„Российская Империя, наше Отечество, не только граничит со многими Государствами, в коих господствует Магометанская Религия, как то: с Турциею, Персиею и другими, но и внутрь себя имеет множество подданных, исповедующих оную веру [...]; а потому не только полезным, но и весьма нужным и даже необходимым считаю я читателям своим дать понятие о их вере, по правилам и законам которой они живут [...].“²²¹

Gerade die Tatsache, dass es sich bei den vorgestellten Texten in der Regel um Übersetzungen handelt und dass auch die Originale besonders in philologischer Hinsicht nicht dem Wissenschaftsstandard der Orientalistik entsprechen, hätte für Senkovskij den Anlass zu einer eigenständigen Positionierung geben können. Dass eine solche für ihn auch dort nicht im Vordergrund steht, wo die ausführliche Behandlung eines zentralen religiösen Elements des Islam durch das lexikalische Format hätte angezeigt sein können, führt der im ersten Band des *ÉL* verzeichnete relativ kurze Eintrag *Allah* (*Allach*) vor Augen. Senkovskij schiebt hier eine detaillierte Information zu religiösen Belangen des Islam zugunsten eines späteren (nie erschienenen) Lemmas auf, was an sich nicht überraschen müsste, hätten sich die ersten Bände der Enzyklopädie nicht durch eine teilweise ausufernde, die weitere Planung beeinträchtigende inhaltliche Ausdehnung ihrer Artikel ausgezeichnet (vgl. Kap. 3.1.2).²²² So schreibt Senkovskij zur Definition von „Allah“:

„Dieses Wort wurde von allen Völkern, die zum mahometanischen Glauben konvertierten, übernommen. In ihm ist die Idee eines einzigen Gottes enthalten, als Gegensatz zu den heidnischen Gottheiten, die die Araber vor Mahomet, einem reinen Deisten, verehrten. [...] Zu den Dogmen des mahometanischen Glaubens, die sich auf die Gottheit und die Gestalt ihrer Verehrung beziehen, siehe *Islamismus*.“

„Слово это принято всеми народами, которые обратились в магометанскую веру; в нем заключается идея Бога единого, в противоположность языческим божествам, которым Аравитяне поклонялись до Магомета, чистого деиста. [...] О догматах Магометанской Веры, касающихся до божества и до образа чествования его, смотри *Исламизм*.“²²³

²²¹ Nevzorov, Maksim: „Istorija proroka Magometa i nekotorye pravila iz al-Korana“. In: *Drug junosťstva* Nr. 3 (1810), S. 17-96, Zitat S. 17f.

²²² Senkovskij handelt z.B. den Fluss Amu-Darja im 2. Band auf 14 Druckseiten in großer Ausführlichkeit ab, um am Schluss des Artikels darauf zu verweisen, dass unter dem Lemma *Oksus* – Oxus lautet der antike Name des Flusses – weitere, aktualisierte Informationen zu erwarten seien. Vgl. *ÉL*, Bd. 2, S. 159 (siehe auch unten Fn. 245).

²²³ *ÉL*, Bd. 1, S. 541 (Hervorhebung im Original; die zitierte Differenz bzgl. Groß- oder Kleinschreibung des ‚mahometanischen Glaubens‘ entspricht ebenfalls dem Original).

Abgesehen von dieser kurzen Erklärung, die in die Domäne des „Glaubens“ weist und Mohammed kommentarlos zum Deisten erklärt,²²⁴ herrscht eine auf die 99 Gottesnamen konzentrierte philologische Perspektive vor, die zu einer für Senkovskij typischen ironischen Distanznahme durch einen absurden interkulturellen Vergleich führt: Die arabische „Geheimwissenschaft“ eines hundertsten Gottesnamens erinnere mit ihren Praktiken der Geisterbeschwörung an „unsere hellseherischen Schlafwandler“ und die „Magnetisten“ könnten aus dieser Wissenschaft einige Beweise für ihre Lehre beziehen, womit sie den hundertsten Namen Allahs mit Erfolg in Europa zur Anwendung zu bringen vermöchten.²²⁵ Senkovskij nutzt das Lemma *Allach* letztlich also nicht für religionskundliche Ausführungen, sondern in satirischer Absicht. Ob er der Autor des nicht erschienenen Lemmas *Islamizm* gewesen wäre, muss offenbleiben.

Wie nun das folgende Unterkapitel zu erläutern unternimmt, stellt der Islam für Senkovskij in gewissen Zusammenhängen auch den (teils expliziten und teils impliziten) Gegenpol einer Präferenz für das vorislamische Arabien, die zugleich mit einer Wertschätzung der antiken Griechen einhergeht.

4.2 *Homer der Beduine*

Senkovskij gibt in seinem (durch philologische Reflexion untermauerten) Verständnis von Poesie nicht nur, wie zu sehen sein wird, eine kulturtheoretische Annahme zu erkennen, sondern *ex negativo* auch seine Zurückhaltung gegenüber dem Islam. Besonders augenscheinlich tritt dies im Kontrast mit der russischen (literarischen) Koranrezeption der Romantik hervor.

Die erste russische Koranübersetzung wurde 1716 auf Veranlassung Peters I. unter dem Titel *Der Alkoran über Mahomet, oder das türkische Gesetz (Alkoran o Magomete, ili Zakon tureckij)* gedruckt; der Übersetzer ist nicht eindeutig bestimmbar. Als Vorlage diente die französische Übersetzung André du Ryers von 1647. Eine zweite, nur als Manuskript erhaltene Übersetzung im Ausgang derselben französischen Version erfolgte Ende des 17. oder zu Beginn des 18. Jahrhunderts durch Petr Posnikov. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts waren zwei neue Übertragungen verfügbar. Zum einen die 1792 von Aleksej Kolmakov bestellte Ausgabe, die auf der englischen Übersetzung George Sales von 1734 beruhte, zum anderen die 1790 erschienene, wiederum von du Ryer ausgehende Version Michail Verevkins.²²⁶ Es ist letztere Koranübersetzung, die einen we-

²²⁴ Der Ausdruck „Deist“ bezieht sich in diesem Zusammenhang wohl kaum auf die europäische religionsphilosophische Position des Deismus, sondern mag eher darauf hindeuten wollen, dass der islamische Gott nicht wie im Christentum durch ‚Fleischwerdung‘ in die Welt eingeht und somit ohne Hypostasen vorgestellt wird.

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Vgl. Rezvan, E. A.: „Koran v Rossii“. In: Prozorov, S. M. (Hrsg.): *Islam na territorii byvsšej Rossijskoj imperii: Ėnciklopedičeskij slovarʹ*, Bd. 1. Moskva: Vostočnaja literatura 2006,

sentlichen Anstoß zu Aleksandr Puškins Verszyklus *Nachahmungen des Korans* (*Podražanija Koranu*, geschrieben 1824-1825) gab. Das im frühneuzeitlichen Paradigma populäre Bild Mohammeds als eines „falschen Propheten“ und gewiefen Manipulators des einfachen Volkes wandelt sich bei Puškin zu einem ambivalenten Bild eines „Poeten und Propheten“, wobei als Voraussetzung dieser literarischen Transformation, P. Alekseev zufolge, gerade die (wahrgenommene) Poetizität des Korans selbst angesehen werden muss. Die 1826 erfolgte Publikation der *Nachahmungen* etablierte den Koran, so Alekseev weiter, als „Fakt der russischen Literatur“ und bereitete den Weg zu seiner freien Indienstnahme für den Ausdruck „persönlicher Gemütszustände“ sowie „politischer und religiös-philosophischer Vorstellungen“. In den Folgejahren gingen verschiedene weitere lyrische Thematisierungen Mohammeds und des Korans in die russische Literaturgeschichte ein, z.B. A. G. Rotčevs Zyklus *Podražanija Koranu* (1828) oder Gedichte L. A. Jakubovičs (*Iz Al-Korana, glava XCI*, 1829), D. P. Oznobišins (*Mogammed*, 1829) und A. F. Vel'tmans (*Megemmed*, 1829).²²⁷

Senkovskij versteht demgegenüber den Koran, insofern er ihn überhaupt behandelt, als Antithese der Poesie.²²⁸ Angetönt wird dies bereits in der im August 1822 gehaltenen Antrittsvorlesung *Über das Studium der arabischen Sprache* (*Ob izučenii arabskogo jazyka*), welche die Kompetenz in der gesprochenen Gegenwartssprache und damit verbunden auch die authentische Aussprache schriftlicher Texte, die Senkovskij von seinen Fachkollegen in Russland abhob, in eine Programmatik überführt. Mit dem Begriff des Studiums (*izučenie*) adressiert Senkovskij nicht in erster Linie seine eigene (zu erwartende) Forschungstätigkeit, sondern in durchaus pragmatischer Hinsicht die Erteilung des Sprachunterrichts, also die Ausbildung der Studenten zu kompetenten Spezialisten des Arabischen gerade auch mit Hinblick auf den diplomatischen Dienst. Die

S. 201-216, hier S. 203-207. Erst in den 70er-Jahren des 19. Jahrhunderts wurde die erste russische Koranübersetzung direkt aus dem arabischen Original angefertigt.

²²⁷ Vgl. Alekseev 2015, S. 142-144, 147 u. 161. Siehe auch eine neuere Anthologie, welche die Koran- und Mohammedrezeption bis zu Bunin dokumentiert: ad-Dejravi, Nazim Mežid: *Koran i prorok Muchammed v ruskoj klassičeskoj poezii*. Sankt-Peterburg: Fond issledovanij islamskoj kul'tury 2011.

²²⁸ Ob es sich beim Koran um Poesie handelt, ist aus heutiger Sicht eine Frage, auf die keine schnelle Antwort folgen kann und die zuerst davon abhängt, was mit dem im Deutschen nicht einheitlich verwendeten Begriff ‚Poesie‘ überhaupt gemeint ist. Versteht man diesen in einem engeren Sinne als *poetry*, so ist klar, dass der Koran stilistisch und thematisch nicht zur klassischen arabischen lyrischen Gattung *šī'r* gehört. Fasst man ‚Poesie‘ breiter im Sinne spezifischer sprachlicher Qualitäten eines künstlerischen Textes, so bietet sich eine ‚poetische‘ Lektüre des Korans durchaus an. Inwiefern von einer Poetizität des Korans die Rede sein kann, deren Anerkennung wesentlich von der kultur- und zeitspezifischen Aktualisierung durch eine ästhetische Rezeption abhängt, diskutiert ausführlich Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H.Beck 1999 (vgl. insbesondere die Kapitel II „Der Text“ und V „Der Prophet unter den Dichtern“). Kermani versteht den Begriff der Ästhetik im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung von *aisthesis* als Prozess sinnlicher Wahrnehmung, vgl. S. 12.

Vermittlung der korrekten Aussprache stellt für ihn die Grundlage nicht nur des aktiven mündlichen, sondern ebenso des schriftlichen Gebrauchs und erscheint gar als unabdingbare Voraussetzung einer wirklichen und vertieften Einsicht in die Sprache überhaupt. Der von Senkovskij prononciert verkündete didaktisch-sensorische Primat des Hörens (*sluch*) vor dem Sehen (*zrenie*) genießt schließlich auch Geltung bei der passiven Sprachaneignung in der Lektüre, die bevorzugt als Rezitation (*deklamacija*) zu erfolgen hat.²²⁹ Die aktive Beherrschung der Sprache ist überdies nicht von der reisenden Erfahrung des Orients zu trennen. Auch dieser Aspekt scheint in der Antrittsvorlesung durch. Mehrfach fällt, mit Wertschätzung verbunden, der Name Antonio Arydas (1736-1820), des maronitischen Arabischlehrers Senkovskijs während eines mehrmonatigen Aufenthalts in einem Kloster in der Nähe von Beirut.²³⁰ Der Koran kommt dort zur Sprache, wo sich die Rede der damals unter europäischen Gelehrten offenbar verbreiteten Annahme zuwendet, die Differenz zwischen dem modernen gesprochenen Arabisch und der klassischen Schriftsprache sei derart groß, dass gewissermaßen von zwei arabischen Sprachen ausgegangen werden müsse. Für Senkovskij handelt es sich hingegen unbestritten um ein und dieselbe Sprache, die lediglich eine bereits in alter Zeit gegebene innere Varianz kenne, indem die der poetischen und gehobenen Schriftsprache eignende Aussprache der Kasusendungen in der mündlichen und nicht gehobenen schriftlichen Sprache weg falle. Er vermutet, dass Mohammed selbst die Endungen nicht gesprochen habe, worauf zahlreiche Verse im Koran hindeuteten, deren Rhythmik nur ohne die Endungen Sinn ergebe.²³¹ Diese Argumentation profaniert den Koran also bis zu einem gewissen Grad, da sie ihm keine konsequente Verwendung der gehobenen Sprachform zugesteht.

Gar als Feind der Poesie erscheint Mohammed und damit auch der Koran in einem späteren Aufsatz, der *Die Poesie der Wüste, oder die Poesie der Araber vor Mahomet (Poëzija pustyni, ili poëzija aravitjan do Magometa, 1838)* zum Thema hat.²³² Senkovskij entwirft darin ein „goldenes Zeitalter“ der „ritterlichen“ Dichtung der Beduinen im 5. und 6. Jahrhundert, in der sich die Naturerfahrung der Wüste und eine kriegerisch-agonale Lebensweise zu einer in anderen Sprachen kaum nachzuahmenden Ästhetik verdichten. Den Beduinen schreibt er überdies eine natürliche Veranlagung zur Poesie zu, die bei den sesshaften Arabern so nicht zu finden sei. Mit dem Auftreten Mohammeds habe diese Blütezeit ihr Ende gefunden, wofür nicht allein die Poesiefeindlichkeit der islamischen Lehre selbst, sondern auch die sich aus ihr ergebende veränderte Gesell-

²²⁹ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 153-155.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 152, 160. Senkovskij literarisiert die Figur des Ardyas mehr als ein Jahrzehnt später in den *Erinnerungen an Syrien (Vospominanija o Sirii, 1834)*, ebenso wie er den entsprechenden biografischen Artikel für das *EL* beiträgt (*Aryda*, Bd. 3).

²³¹ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 155-158.

²³² Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 165-201. Der Text erschien erstmals 1838 im 31. Band der *Biblioteka dlja čtenija*. Die hier benutzte Werkausgabe datiert fälschlich auf 1839.

schaftsform des neuen Reiches verantwortlich zeichne, die den innerbeduinischen Wettstreit – in Kampf und Dichtung – zu einen Krieg gegen äußere Feinde im Rahmen der Eroberungszüge umgeformt habe. Der Koran steht in diesem Kontext daher nicht für ein poetisches Vorbild wie bei Puškin und anderen romantischen Dichtern, sondern für eine umfassende „moralische und politische Revolution“, die die „Lebensweise“ (*byt*) der Araber und damit ihre „Begriffe“ (*ponjatija*), „Empfindungen“ (*čuvstvovanija*) und „Bestrebungen“ (*stremlenija*) weg von der hohen Poesie führte.²³³

Das Ideal der alten arabisch-beduinischen Poesie findet sich in kulturvergleichender Perspektive in Senkovskijs Theorie des Hexameters wieder. Zugrunde liegt dieser Betrachtung der altgriechischen Metrik die Annahme eines semitischen Ursprungs des Hexameters: Die Griechen hätten ihn von den Phöniziern entlehnt und an ihre Sprache, die eigentlich dafür gar nicht geschaffen sei, geschickt adaptiert. Senkovskij geht vielmehr davon aus, dass es die semitischen Sprachen sind, denen natürlicherweise eine Hexameterqualität ansteht. Sein eigentliches Ansinnen liegt aber in einer Ablehnung des modernen Hexameters, dem die antike metrische Funktionsweise völlig abgehe: „Unsere Hexameter sind eine äußerst erbärmliche Parodie der griechischen“ („Наши Гекзаметры – самая жалкая пародия Греческих“).²³⁴ Diese zuerst im dreizehnten Band des *ÉL* (1838) unter dem Eintrag *Gekzamet* vertretene Position geht 1841 in eine sehr ausführliche und die Argumentation vertiefende Abhandlung zum *Antiken Hexameter* (*Drevnij gekzamet*) ein, deren Anlass eine aktuelle, Senkovskij offenbar anonym vorliegende russische Teilübersetzung der Odyssee in Hexametern bildete.²³⁵ Die scharf vorgebrachte Kritik am modernen Hexameter zielt im Kern auf dessen Verwendung eines expiratorischen Akzents in Abweichung vom urtümlichen musikalischen Akzent des Griechischen. Wie Senkovskij mit Verweis auf die von ihm vermutete semitische Herkunft des Hexameters und mittels einer Übersetzung des Versmaßes in eine musikalische Notation demonstriert, komme es auf die korrekt eingesetzten langen und kurzen Silben und nicht auf die rhythmische Betonung des Versfußes durch Intensivierung der Tonstärke an. Das Arabische mit einer ihm zugeschriebenen natürlichen Disposition zum Hexameter und das Griechische in dessen Nachfolge verbinden sich in diesem Text zu einem Medium idealer, in der Gegenwart unerreichter Poesie, die ihr Fundament in der Musik hat.²³⁶

²³³ Vgl. ebd., S. 170f. und 194-196.

²³⁴ Vgl. *ÉL*, Bd. 13, S. 428-430, Zitat S. 429.

²³⁵ Vgl. Senkovskij 1858, Bd. 7, S. 241f. Der gesamte Aufsatz *Drevnij gekzamet* erstreckt sich über die S. 217-330. Möglicherweise handelt es sich bei der Senkovskij vorliegenden russischen Hexameter-Version um die Übersetzung des ersten Gesangs durch Džunkovskij (1840).

²³⁶ Vgl. bes. ebd., S. 217-223.

Vom Ursprung der Dichtung in der Musik führt der Weg schließlich zur Religion. Nicht nur gilt Homer als „Theologe seines Glaubens“ und sein Werk – hier ist nun von der Ilias die Rede – als „ganz und gar religiöses Poem“, vielmehr werde der Gesang selbst, die in der Musikalität der Dichtung angelegte Melodie, von einem religiösen Charakter getragen. Indem Senkovskij zur Demonstration dieser These verschiedene Verse über mehrere Druckseiten hinweg musikalisch notiert und die sich ergebenden Melodien gar unter Hinzufügung von Akkorden zu einer mehrstimmigen „Rhapsodie Homers“ für „Gesang“ und „Fortepiano“ arrangiert, gerät er nebenbei zum Komponisten.²³⁷ Die Betrachtung des Hexameters erweist sich somit nicht als bloße Lehre lyrischer Metrik, sondern als durch musikalische Notation scheinbar objektivierbare Betrachtung einer religionsgeschichtlichen Entwicklung:

„Diese großartigen Klänge erinnern ja frappant an den Kirchengesang des lateinischen Westens! Ich bin sehr zufrieden, dass wir auf dieses unerwartete und erstaunliche Resultat gestoßen sind, denn dieser Gesang ist sehr alt und wenn wir nun eine ebensolche Melodie aus dem Hexameter des ältesten religiösen Poems der Griechen zutage gefördert haben, dann ist sie auch wirklich in jenem enthalten. Da wir wissen, dass der griechische Hexameter von den Phöniziern stammt, können wir nun mit Nachdruck den Anbeginn dieses Gesangs im tiefsten Altertum Syriens aufspüren, indem wir bis zur Zeit der Patriarchen zurückgehen. Wahrscheinlich haben ihn die Heiden von den Hebräern entlehnt. Und so sind wir außerdem völlig berechtigt, eine allgemeine Schlussfolgerung zu ziehen: Der Hexameter war eigentlich und ursprünglich ein religiöses Metrum und trägt in sich die ältesten heiligen Gesänge der Menschheit.“

„Да ведь эти величественные звуки – разительно напоминают церковное пение латинского Запада! Я очень рад, что мы добились до этого неожиданного и удивительного результата, потому что это пение – очень древнее; и когда мы добыли такую же мелодию из гекзаметра древнейшей религиозной поэмы Греков, то она действительно в ней и находится. Как мы знаем, что греческий гекзаметр происходит от Финикийцев, то смело можем теперь отыскивать начало этого пения в глубочайшей древности Сирии, восходя до времен патриархов. Язычники, вероятно, заимствовали его у Евреев. Таким образом еще мы совершенно в праве сделать общее заключение: гекзаметр, собственно и первоначально, был религиозным метром, и заключает в себе древнейшие священные напевы человечества.“²³⁸

Der Verlust dieser ursprünglichen Einheit von Poesie, Musik und Religion, der letztlich zur Unfähigkeit der Zeitgenossen führt, in ‚echten‘ Hexametern dichten zu können, liegt an anderer Stelle des Textes in der Ablösung des „Heidentums“ durch das Christentum begründet:

„Auf den ersten Blick erscheint ein solcher vollständiger Niedergang der alten Musik, eine solche Veränderung im Hörvermögen der Völker, gar unverständlich. Doch die Gründe dieses Ereignisses liegen im Wesen der alten Musik und der alten Poesie selbst. Die Musik war untrennbar mit der Poesie verschmolzen und beide verbanden sich eng mit der heidnischen Religion. Das Christentum konnte weder die eine noch die ande-

²³⁷ Vgl. ebd., S. 268-283.

²³⁸ Ebd., S. 283.

re übernehmen [...]. Die Christen mieden alles Heidnische und mit Begeisterung rühmten sie ihre Kirchengesänge.“

„С первого взгляда кажется даже непонятным такое полное падение древней музыки, такая перемена в слухе народов. Но причины этого события заключаются в самой сущности древней музыки и древней поэзии. Музыка нераздельно была слита с поэзией и обе тесно соединялись с языческою религией. Христианство не могло принять ни той ни другой [...]. Христиане чуждались всего языческого, и с восторгом превозносили свои церковные напевы.“²³⁹

Ungeachtet des Widerspruchs, dass im ersten Zitat der lateinische Kirchengesang der Musikalität des Hexameters nahekommt, während das zweite Zitat die Kirche in Opposition zur alten „heidnischen“ musikalischen Poesie rückt, ist die allgemeine Stoßrichtung deutlich: Gegenwärtige Dichter haben in ihren Werken an das verlorene antike Erbe anzuknüpfen, was vorderhand eine fundierte musikalische Bildung erfordert.²⁴⁰ Wird Senkovskij aber beim Wort genommen, so reaktiviert er selbst mit seiner homerischen Komposition die religiöse Melodik der Antike und erschafft damit ein auditives ‚neopaganes‘ Setting – zumal er die Leserschaft auch auffordert, die Noten am Klavier nachzuspielen. Wie in vielen seiner Texte mag sich hier eine ironische Distanz mit einem durchaus ernst gemeinten kulturhistoriografischen Idiolekt verbinden.

Das folgende Unterkapitel beleuchtet nun Senkovskij, der bis anhin in Bezug auf sein literarisches Schaffen, sein Verhältnis zum Islam, seine philologischen Ansichten und seine Vorstellung von Poesie und Musik interessierte, wiederum auf einer anderen Ebene als vergleichenden Kultur-, Sprach- und Religionstheoretiker besonderen Zuschnitts.

4.3 *Klima, Sprache, Grundidee: Senkovskijs Religionstypologie Asiens*

Der ausführliche vierzigseitige Überblicksartikel *Asien (Azijsa)*, den Senkovskij für den ersten Band des *ÉL* verfasste²⁴¹ und auf den die Kapitel 3.1.3 und 3.3.1 bereits kurz zu sprechen kamen, legt bei einer präzisen Lektüre ein facettenreiches kulturtheoretisches Fundament offen, das nun eingehend nachvollzogen und auf seinen religionstheoretischen Gehalt hin untersucht werden soll. Senkovskij wird dabei nicht zuletzt als früher Repräsentant einer konzeptuell abstrahierenden Religionskomparatistik in Erscheinung treten, was v.a. für die übergeordnete Fragestellung dieser Studie von erhöhter Relevanz ist.

Den zentralen Gedankengang, von dem ausgehend die Textkonstruktion erfolgt, bildet die klimatologisch, geomorphologisch und hydrologisch begründete Annahme, die unterschiedliche physische Beschaffenheit Asiens bringe je-

²³⁹ Ebd., S. 234f.

²⁴⁰ Vgl. ebd., S. 329.

²⁴¹ *ÉL*, Bd. 1, S. 242-282.

weils eine bestimmte Form der „Zivilisation“ (*obrazovannost'*) hervor, die sich entsprechend in einer „Grundidee“ oder „Hauptidee“ (*osnovnaja ideja, glavnaja ideja*) resp. einem „Grundgedanken“ (*osnovnaja mysl'*) ausdrücke. Der Text operiert demnach in doppelter Hinsicht mit der Figur einer basalen Idee: Er postuliert sie als irreduziblen Kern bestimmter historischer Ausprägungen menschlicher Kultur und birgt andererseits als argumentative Voraussetzung seiner selbst die klimatheoretische ‚Grundidee‘ der sekundären Anbindung der Kultur an die primäre physische Gestalt der Erdoberfläche in sich.²⁴²

Der von Senkovskij verantwortete Textanteil des Artikels *Azija* (d.h. der gesamte Artikel abzüglich der letzten sieben Seiten zu Mineralogie, Botanik und Zoologie, vgl. Kap. 3.3.1, Fn. 186) lässt sich in drei ähnlich lange Hauptteile zergliedern, wovon der mittlere Abschnitt, wiederum gewissermaßen als ‚Grundidee‘ auf der formalen Ebene des Textes, von der Beschreibung der „Größe und äußeren Gestalt Asiens“ (*veličina i vnešnij vid Azii*) eingenommen wird. Der dritte Abschnitt behandelt die daraus ableitbare Kultur (und teilweise menschliche Natur) in den Unterkapiteln zum „asiatischen Menschen“ (*azijskij čelovek*), zur „Literatur und geistigen Gliederung Asiens“ (*literatura i umstvennoe razdelenie Azii*) und zur „politischen Gliederung Asiens“ (*političeskoe razdelenie Azii*), während die ersten zwölf Seiten (erster Abschnitt) als Hinführung einen bei der griechisch-römischen Antike ansetzenden Forschungsstand über die Entwicklung der geografischen Kenntnisse zu Asien bereitstellen. Für die Antike und das Mittelalter (Unterkapitel II und III) wird dieser wissenschaftliche Aneignungsvorgang noch als pluraler Prozess referiert, an dem neben den Eu-

²⁴² Das neben Asien resp. dem Orient zweite programmatische Herausstellungsmerkmal des *ÉL* – der Russlandbezug – verweist ebenfalls auf eine starke Betonung der kulturterminativen Kraft der Geografie. Der entsprechende Übersichtsartikel *Großrussland (Velikaja Rossija)*, Bd. 9, S. 261-276) stammt von Nikolaj Nadeždin. Auf eine geografische Charakterisierung „Großrusslands“, das Nadeždin im Wesentlichen mit dem europäischen Russland des vorpetrinischen „Moskauer Staates“ identifiziert und von „Kleirrussland“ (*Malorossija*), „Weißrussland“ (*Belorussija*), aber auch dem Kaukasus und Sibirien unterscheidet, folgt eine ausführliche ethnografische Charakterisierung des „großrussischen Volks“ (*narod velikorossijskij*). Dieser Text fällt zeitlich mit einem um einiges ausführlicheren Zeitschriftenartikel zur „historischen Geografie“ der „russischen Welt“ zusammen, in welchem Nadeždin die Analyse des geografischen Raums als Grundvoraussetzung der Historiografie in detaillierter Argumentation und deutlicher als im *ÉL* postuliert. Der Begriff „russische Welt“ (*russkij mir*) steht dabei in etwa für das historische Siedlungsgebiet des „großrussischen Volks“ im europäischen Russland und trägt nicht dieselbe geopolitisch-zivilisatorische Konnotation wie seine aktualisierte Erscheinungsform im 21. Jahrhundert. Nadeždins Zugang beruht hier v.a. auf der Ableitung historischer Erkenntnisse aus den zu beobachtenden volkstümlichen (und nicht den wissenschaftlichen) Benennungen des geografischen Raumes. Im Gegensatz zu Senkovskijs Asien-Artikel spielt dabei nicht nur die physische Geografie, also die natürlichen Gegebenheiten, eine Rolle, sondern ebenso die vom Menschen geleistete Gestaltung des Raumes (politische Geografie). Ersteren Bereich untersucht Nadeždin als „Chorografie“, letzteren als „Topografie“. Vgl. Nadeždin, N.: „Opyt istoričeskoj geografii ruskogo mira. Stat'ja pervaja“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 22 (1837), Otd. III, S. 27-79, hier S. 37.

ropäern z.B. die antiken Perser, die Araber oder die Chinesen teilhaben. Mit der Neuzeit (IV und V) verengt sich die Perspektive auf Europas Leistungen, wobei punktuell russische Beiträge zur Kenntnis der Geografie Asiens hervorgehoben werden, die nicht zuletzt im Zusammenhang der Ausweitung des Zarenreiches stehen.²⁴³

Im Textabschnitt zur „Größe und äußeren Gestalt Asiens“ bringt Senkovskij neben der ausführlichen geografischen Charakterisierung des Kontinents die angesprochene Verschränkung von Erdgestalt und Ausbildung der Zivilisation mancherorts schon andeutungsweise zur Sprache. So bewahre z.B. Mittelasien wegen seiner Abgeschlossenheit von den Meeren seit Urzeiten ein und dieselben Sitten und verbleibe statisch auf der gleichen Kulturstufe, während die am oder zum Meer hin gelegenen Gebiete verschiedenen Veränderungen unterworfen seien und beträchtliche zivilisatorische Erfolge vorzuweisen hätten.²⁴⁴ Das mannigfaltige Wechselspiel von Hochebenen, Tälern, Ebenen, Berg- und Flusssystemen kann Senkovskij zufolge nicht ohne Einfluss auf die „organische Natur“, die „Zivilisation“ und das „Schicksal der Bewohner“ dieser Gebiete bleiben.²⁴⁵

Die Ausführungen zum „asiatischen Menschen“ verstärken diesen Eindruck v.a. im Hinblick auf die in Asien vorkommenden Sprachfamilien, wobei sich die Sprachausprägungen gleichzeitig auch mit rassistischen Kennzeichen verbinden. Drei asiatische „Haupt-Rassen“ oder „Haupt-Stämme“²⁴⁶ werden demnach in „physischer Hinsicht“ unterschieden: die „weiße oder kaukasische“, die „gelbe oder mongolische“ und die „schwarze oder äthiopische“. Ihnen folgen drei sekundäre Rassen: die „dunkelbraune“ („Malayen“), die „halbschwarze“ („Papuas“ oder „australische Neger“) und die „kupferfarbene“ („Amerikaner“). Nicht immer, präzisiert der Text, sei es möglich, die Rassen anhand von Merkmalen wie Schädelform, Haaren oder Hautfarbe klar voneinander zu trennen. Wenn gleich Sprachen vergessen oder gewechselt werden könnten, seien diese doch das brauchbarste Kennzeichen zur Unterscheidung der Völker.²⁴⁷

²⁴³ Vgl. *ÉL*, Bd. 1, S. 242-254.

²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 255.

²⁴⁵ Vgl. ebd., S. 256. Die Bedeutung gerade der Wasserläufe Asiens sticht beispielsweise auch im vierzehnteiligen Artikel zum zentralasiatischen Fluss Amu-Darja hervor (*ÉL*, Bd. 2, S. 145-159). V.a. auf aktuelle europäische Reiseberichte, antike und arabische Historiker zurückgreifend, folgt Senkovskij's Text dem Flusslauf und vermittelt dabei nicht nur geografisch relevante Informationen, sondern stets auch kulturgeschichtliche Zusammenhänge (vgl. auch oben Fn. 222).

²⁴⁶ Die in diesem Zusammenhang verwendeten Termini sind *plemja* und *poroda*, die im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts als Synonyme zum neu aufkommenden Wort *rasa* („Rasse“) verwendet werden konnten. Vgl. hierzu Tol'c [Tolz], Vera: „Diskursy o rase: imperskaja Rossija i Zapad v sravnenii“. In: Sdvižkov, D.; Širle, I. (Hrsg.): „*Ponjatija o Rossii*“. *K istoričeskoj semantike imperskogo perioda*, 2 Bde. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2012, Bd. 2, S. 145-193.

²⁴⁷ Vgl. *ÉL*, Bd. 1, S. 265.

Die Sprachen differenziert Senkovskij in vier Hauptfamilien, die ihren Ursprung in völlig verschiedenen Gegenden Asiens haben. Die Erklärung der Ausdifferenzierung der verschiedenen Sprachen stützt sich zum einen auf jeweils unterschiedliche klimatische Gegebenheiten, die Verschiedenheit ist zugleich aber auch das Resultat rassischer Differenzen, wobei sich nun die tetradische Typologie der Sprachfamilien zu einer dyadischen Rasse-Typologie der Sprachlogik reduziert. So teilt der Text eine mongolische Sprachfamilie (mit ihren Untergruppen Mandschurisch, Mongolisch, Türkisch und Finnisch resp. „West-Mongolisch“) und eine ostasiatisch-chinesische Sprachfamilie in gleicher Weise der mongolischen Rasse zu. Entsprechend sind beide Sprachfamilien von der gleichen „Logik“ durchzogen, worunter Senkovskij hier – als spezifische Form des „Grundgedankens“ – die Regeln der Anordnung der Wörter im Satz, also nach heutiger Sprache in etwa die Syntax, versteht. In gleicher Weise erlaubt dieses Vorgehen, die gemeinsam der kaukasischen Rasse zugehörigen „perso-europäischen“ und semitischen Sprachfamilien auch aufgrund einer gleichen Sprachlogik zusammen zu gruppieren. Es scheine, meint Senkovskij, „als ob diese oder jene Anordnung der Gedanken eine Rassenfrage darstelle!“ („как будто тот или другой порядок мыслей составляет вопрос племенной!“).²⁴⁸ Eine Sprache der schwarzen Rasse, welche weiter oben noch als eine der drei Hauptgruppen erschien, kennt der Text im Übrigen nicht – vermutlich deshalb, weil die schwarze Bevölkerung als eingewandert gilt und somit als nicht autochthon asiatisches Element aus dem klimatheoretischen Analyserahmen fällt.

Im Anschluss an diese Sprachtheorie führt Senkovskij die Explizierung des Konnexes von physischer Geografie und Kultur im Unterkapitel „Literatur und geistige Unterteilung Asiens“ (*Literatura i umstvennoe razdelenie Azii*) im Zusammenhang der Schilderung der Entstehung philosophisch-literarischen Denkens und der damit verbundenen Herausbildung der asiatischen Religionen weiter. Ausgehend von der Setzung einer gesamteuropäischen Einheit des Denkens, die Russland einschließt, leitet der Text zu einer asiatischen Dreiheit über. Die „europäische Zivilisation“ (*evropejskaja obrazovannost'*) beruhe, so die Annahme, von Gibraltar bis Archangel'sk auf den gleichen Prinzipien, auf den gleichen philosophischen Begriffen, ungeachtet der Sprachunterschiede. Deshalb könne auch von einer einheitlichen westlichen Literatur gesprochen werden. Demgegenüber habe Asien aufgrund seiner vielfältigen Gestalt der Erdoberfläche verschiedene philosophische Prinzipien und daraus hervorgehend verschiedene Literaturen, Philosophiesysteme und Religionen entwickelt:

„Die physische Beschaffenheit des asiatischen Kontinents bildete von alters her den Ursprung dreier unabhängiger philosophischer Systeme aus, des syrischen, indischen und chinesischen, die alle jeweils auf ihrer eigenen Hauptidee beruhten. Alle diese Ideen

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 265-268, Zitat S. 268.

leben dort bis heute in verschiedenen Formen fort. Alle asiatischen Religionen entstanden aus deren Zusammensetzungen.“

„Физическое устройство Азийского материка сделалось издревле началом трех независимых философических систем, Сирийской, Индейской и Китайской, основанных каждая на своей главной идее. Все эти идеи живут там и донныне в разных видах. Все Азиатские религии восстали из их сочетания.“²⁴⁹

Dem zuerst besprochenen syrischen System erkennt Senkovskij einen Vorzug vor den anderen zu, da es von den Hebräern die Idee eines einzigen Gottes empfangen habe, die im siebten Jahrhundert in die Form des „Islamismus“ (*islamizm*) eingegangen sei. Der Text geht an dieser Stelle von einer vorher wissenschaftlichen Beschreibungssprache zu einer christlich imprägnierten Optik über, wenn er den Begriff des „einzigsten Gottes“ (*edinyj bog*) als „erhabene Wahrheit“ von der „Güte des Allmächtigen“ herleitet. Gleichzeitig erfolgt eine Absetzung von den Hebräern resp. Juden: Diese hätten aus unerfindlichen Gründen die Vorstellung des einzigen Gottes direkt vom Himmel als Offenbarung erhalten. Diese Idee sei aber von den „verengten Begriffen“ der Rabbinen und verschiedener syrischer und persischer „Sekten“ umnachtet worden, bis sie dann in der Form des „Islamismus“ sich ganz Westasien unterworfen habe. Die wohlwollende Bewertung des Islam hinsichtlich seines weltgeschichtlichen Hilfsdienstes zur Verbreitung der Gottesidee stellt übrigens keinen Einzelfall dar, sondern begegnet auch in anderen zeitgenössischen Zusammenhängen. Petr Čadaev vertritt beispielsweise im zeitlebens unveröffentlichten siebten *Philosophischen Brief* ein positives Bild Mohammeds als eines Wohltäters der Menschheit, da seine Religion den Glauben an einen einzigen Gott zu verbreiten geholfen und sich damit in den Dienst der durch das Christentum beförderten Offenbarungsreligion gestellt habe.²⁵⁰ Ein ähnliches Argument äußern auch Maksim Nevzorov im weiter oben zitierten Artikel zum Leben Mohammeds²⁵¹ sowie der Kazaner Orientalist Smirnov in seiner an anderer Stelle zu besprechenden Studie zu den Schiiten (vgl. Kap. 5.2).

Zur Essenz des indischen Systems erklärt Senkovskij die kosmologischen Prinzipien des Guten und des Bösen. Diese Idee sei verschiedentlich in der Gestalt von Religionen zutage getreten, umgeben von Dogmen und Ritualen. Als ihre beiden Hauptformen benennt er den „Brahmanismus“ (*brachmanizm*) und den „Buddhismus“ (*buddaizm*), wobei er letzteren in zeittypischer Weise mit dem „dalai-lamaschen Glauben“ (*dalaj-lamskaja vera*) gleichsetzt. Weiter hält er fest, dass sich in Asien besonders die „Religion des Buddha“ weit verbreitet habe, bis hin nach China und Japan.

Den Ursprung des chinesischen philosophischen Systems erkennt Senkovskij in der Idee einer lebendigen und vernünftigen Natur, die das System als „Him-

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 270f., Zitat S. 271.

²⁵⁰ Vgl. Tschaadajew 1992, S. 138-140.

²⁵¹ Vgl. Nevzorov 1810, S. 95f.

mel“ chiffriere. Auch hier erhält die Wissenschaftssprache eine christliche Einfärbung, die zugleich unterlaufen wird, wenn der Text einerseits konstatiert, dass diese Natur in der chinesischen Vorstellung nicht von einem klar und bestimmt auf den Begriff zu bringenden „allmächtigen und einzigen Wesen“ (*Vse-moguščee i Edinoe Suščestvo*) gelenkt werde, die Natur (*Priroda*) andererseits aber durch Großschreibung dennoch als diesem vergleichbares Prinzip anerkennt.²⁵² Die weiteren Ausführungen schreiben dem chinesischen System die Annahme der Existenz von Geistern (*duchi*) zu, die allerdings nur Gegenstand staatlicher Rituale seien. Senkovskij erläutert außerdem, dass das chinesische System, welches er weiter unten auch als „konfuzianische Religion“ benennt, die der Natur zugeschriebene Vernunft „komplett physisch“ und das Gesetz als deren „Ausdruck“ begreife. Da ihm die „fruchtbarste Idee“ – diejenige des allmächtigen Gottes – fehle, habe das chinesische System zu einem seltsamen Mittel gegriffen und die Herrscher als Vermittler zwischen der vernünftigen Natur und der Gesellschaft vergöttert. Schließlich wertet der Text die Lehre des chinesischen Systems negativ, indem er ihr abspricht, die Herzen der Menschen erfüllen zu können. Vielmehr handle es sich eigentlich um eine politische Lehre. Nicht verwunderlich sei es daher, dass sie weitgehend von der ersten ihr begegnenden „Geistes-Religion“ (*duchovnaja religija*), dem „Buddhismus“, überlagert worden sei, wenngleich der Konfuzianismus Staatslehre bleibe und auch die philosophische Grundlage der chinesischen Literatur bilde.²⁵³

Senkovskij identifiziert zum Schluss des Kapitels zur „Literatur und geistigen Unterteilung“ die drei grundlegenden religiös-philosophischen Ideen mit jeweils einer oder mehreren Hauptsprachen. So herrsche in der „mahometanischen Literatur“ die arabische Sprache vor, gefolgt von Persisch und Türkisch, im indischen System dominierten Sanskrit („Brahmanismus“) und Tibetisch („Buddhismus“) und die Hauptsprache der chinesischen Literatur sei „Han“ (*chan*), die „natürliche Sprache“ der Chinesen. Die europäische Wissenschaft, heißt es weiter, teile Asien in den „mahometanischen“, den „chinesischen“, den „buddhaistischen und den „brahmanischen Orient“ ein, wobei die ersten beiden Bereiche in wissenschaftlicher Hinsicht als die ergiebigsten zu betrachten seien, während sich als der am wenigsten ergiebige der „brahmanische Orient“ erweise, zu dem noch kein historisches Buch, noch nicht eine chronologische Darlegung erschienen sei.²⁵⁴

²⁵² Die Großschreibung der Natur begegnet im zeitgenössischen Sprachgebrauch auch in anderen Kontexten; sie kann auch durch eine am christlichen Gedanken der Schöpfung orientierte orthografische Konvention erklärt werden. Die unmittelbare textliche Nähe des großgeschriebenen „allmächtigen und einzigen Wesens“ und der ebenfalls großgeschriebenen, aber hier eindeutig nicht im christlichen Kontext verstandenen Natur legen die im Haupttext vertretene Lesart dennoch nahe.

²⁵³ Vgl. *ÉL*, Bd. 1, S. 271.

²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 271f. Der ebenfalls von Senkovskij gezeichnete Eintrag *Orientalische Sprachen* (*Vostočnye jazyki*) im zwölften Band des *ÉL* verweist gleich zu Beginn auf den Arti-

In einer Passage, die der Darstellung der dreigestaltigen Religionstypologie Asiens unmittelbar vorangeht, dekonstruiert Senkovskij die Polarität Europas und Asiens. Europa, schreibt er, werfe China dessen Unbeweglichkeit (*nepodviznost'*) vor – eine Feststellung, der er zuerst einmal nicht widerspricht, denn das China des 19. Jahrhunderts beruhe auf denselben konfuzianischen Grundlagen, auf denselben philosophischen Begriffen, wie sie vor 4000 Jahren entstanden seien. Verändert hätten sich nur die äußeren Erscheinungsformen des häuslichen und gesellschaftlichen Lebens. Gleiches gelte aber für Europa: Seine geistige Grundlage bilde seit Jahrhunderten unverändert die griechische Philosophie. Europa bewege sich durch die Jahrhunderte hindurch im immer gleichen Kreis von politischen, psychologischen und natürlichen Ideen. Es halte in jedem Jahrhundert jeweils das für Fortschritt, was eigentlich nur die Varianz eines gleichbleibenden, sich reproduzierenden Inhalts darstelle. Senkovskij zieht daher als Fazit:

„[...] das China des 19. Jahrhunderts ist gleichwohl dem alten China ähnlich, so wie das gegenwärtige geistige Europa immer noch Griechenland und Rom gleicht; es [China, S.R.] wickelt bis heute die Ideen seiner ersten Lehrer ab, so wie auch wir die Ideen der unseren abwickeln. Dies bemerkt gewöhnlich niemand in Europa, wenn über die Veränderlichkeit oder die Unveränderlichkeit der Zivilisationen nachgedacht wird.“

„[...] Китай XIX века все-таки похож на древний Китай, как нынешняя Европа все еще похожа на Грецию и Рим; он по сию пору развертывает идеи первых своих учителей, как мы развертываем идеи наших. Этого обыкновенно никто не примечает в Европе, рассуждая о подвижности или неподвижности образованностей.“²⁵⁵

Der Text lässt im Übrigen offen, ob dieser Umstand als positiv oder negativ zu gelten habe. Während Senkovskij über den ganzen Artikel gesehen den Unterschied von Europa und Asien dyadisch denkt (und Russland Europa zuordnet), so ebnet er an dieser Stelle diese Beziehung einerseits durch eine Gleichsetzung des geistigen Stillstandes ein und konstruiert zugleich eine neue Dyade, in der zwei verschiedene geografische Ausprägungen einer geteilten Unveränderlichkeit des Denkens (Europa und China) seiner – Senkovskijs – eigenen Einsicht in die Natur dieser Statik gegenüberstehen. Präsentiert er seine Klima- und Sprachtheorie und die damit verknüpfte Religionstypologie der sprachlichen Form nach als Fakten, als wissenschaftliches Allgemeinwissen – natürlich handelt es sich dennoch um seine ihm eigene Position –, so gibt er sich hier im Text als Individuum zu erkennen, als Gelehrter mit umfassendem Wissensan-

kel *Azija* zurück, in dem die Entstehung und Verbreitung der orientalischen Sprachen und Literaturen, ausgehend von der physischen Gestalt des Kontinents, ausführlich dargestellt sei. Aus diesem Grund werde unter dem Lemma *Orientalische Sprachen* nur ein knapper „technischer“ Überblick über die betreffenden Sprachgruppen resp. die dafür zuständigen Wissenschaftsbereiche (Arabistik, Hebraistik, Indologie, Mongolistik, Sino- logie, Ägyptologie) angeführt, vgl. *ÉL*, Bd. 12, S. 109-111.

²⁵⁵ Vgl. *ÉL*, Bd. 1, S. 270f., Zitat S. 271.

spruch, der als Einziger auf eine fundamentale Erkenntnis hinsichtlich des Verhältnisses von Asien und Europa geschlossen hat.

Aus der vorgenommenen Analyse wird ersichtlich, dass das Lemma *Azija* mit der Ausführlichkeit eines wissenschaftlichen Traktats die in der Programmatik des *ÉL* in Aussicht gestellte Asien/Orient-Kompetenz in eine Asien-Systematik umsetzt, in der sich ein Kultur- und Religionsvergleich dort zentral positioniert findet, wo mit der Philologie das leitende Paradigma der zeitgenössischen Orientalistik zur Sprache kommt – oder zu kommen scheint. Das Unterkapitel zur „Literatur und geistigen Einteilung Asiens“ behandelt im Grunde kaum die Literatur Asiens, sondern beansprucht, deren geistige Voraussetzungen herauszuarbeiten, was sich in der Logik des Textes als gleichbedeutend mit der dreigliedrigen Religionstypologie Asiens erweist. Im Leitmotiv der „Grundidee“ ist das wesentliche kultur- resp. religionskomparatistische Element gegeben. Die Reduzierung auf einen jeweiligen geistigen Kern hebt die Geschichte aus, die zwar nicht im ganzen Text ohne Rolle bleibt, aber gerade im Religionsvergleich zugunsten eines durch die Zeit stabil bleibenden philosophisch-religiösen Nukleus weitgehend entweicht. Daneben orientiert sich die religionsbeschreibende Sprache auch am auffallenden Abwesenden. Das Christentum, das seiner Herkunft und geografischen Verbreitung nach in Asien (im „syrischen System“) hätte verortet werden können,²⁵⁶ bleibt in der Religionstypologie ungenannt. Es nimmt bloß als Kontrastfolie im Hintergrund Präsenz, indem Senkovskij die Wertigkeit der aufgeführten asiatischen Religionen an einer stellenweise christlich inspirierten Beschreibungssprache misst, die möglicherweise gar nicht so sehr seine eigene Position repräsentiert, sondern vielleicht ein ideologisches Zugeständnis an den allgemeinbildenden und offiziellen Charakter der Publikation darstellt. Die Grundidee der „europäischen Zivilisation“, welche der Text als einheitliche Erscheinung zwischen Gibraltar und Archangel'sk ausweist, bleibt ebenso ungeklärt und wird über die Feststellung ihrer unveränderten Persistenz seit der griechisch-römischen Antike hinaus nicht präzisiert. Überdies deutet das Fehlen einer geistigen Binnendifferenzierung Europas – Asien wird immerhin die Existenz dreier Grundideen zugestanden – auf eine Umwertung eines traditionellen europäischen Kategorisierungsmodus hin. In der Frühen Neuzeit bildete sich angesichts einer stetig steigenden ethnografischen ‚Datenlage‘ im Zuge der europäischen globalen Expansion ein Wahrnehmungsmuster zur Klassifizierung religiöser Diversität heraus, das sich bis in das 19. Jahrhundert ubiquitär erhalten sollte. Seiner Form nach als 3 + 1 oder 1,2,3/4 codierbar, stellte es der seit Jahrhunderten bekannten Dreieit von Christentum, Judentum und Islam eine vierte Kategorie entgegen: das ‚Heidentum‘ resp. die ‚Idolatrie‘. Die drei Monotheismen bildeten dabei, obwohl sich

²⁵⁶ Dies käme umso mehr in Frage, als bspw. Senkovskijs literarische Verarbeitung Syriens in den *Vospominanija o Sirii* (1834) hauptsächlich durch seinen Aufenthalt in einem christlich-maronitischen Kloster geprägt ist.

eigentlich gegenseitig ausschließend, gemeinsam das Spezifische (in drei Varianten), während unter die Kategorie ‚Heidentum/Idolatrie‘ der gesamte Rest der ‚Daten‘ – z.B. was man in Asien oder Amerika vorfand – unspezifisch subsumiert und damit niedriger gewertet wurde.²⁵⁷ Dieses Schema, das sich nebenbei gesagt auch in zahlreichen anderen Bereichen der europäischen Kulturgeschichte als Ordnungsprinzip nachweisen lässt,²⁵⁸ erfährt im Artikel *Azija* eine Transformation und Umkehrung in die Form 1 + 3. Das Unspezifische ist hier das nicht binnendifferenzierte Europa, dessen Grundidee Senkovskij verschweigt (1). Diesem gegenübergestellt findet sich die Trias der asiatischen Religionssysteme im durch die inhaltliche Benennung der Grundideen markierten Status des Spezifischen (3).

Senkovskijs prononciert klimatheoretische Argumentation bleibt kein Einzelfall, sondern findet bspw. auch im oben angesprochenen Aufsatz *Die Poesie der Wüste* Wiederhall, der die Dichtung der Beduinen in einen direkten Zusammenhang mit den Naturgegebenheiten ihrer Wohngebiete bringt. Vor allem ein Aspekt der vorgestellten Klimatheorie – die dreigliedrige Religionstypologie Asiens – sticht demgegenüber auf eine andere Weise aus dem Gesamtwerk heraus. Hervorgehoben werden soll hier weniger die Tatsache, dass der Islam als „Religionssystem“ (wenn auch nur knapp) charakterisiert und positiv bewertet wird, was angesichts der Erkenntnisse aus den vorangehenden Unterkapiteln auffällt, sondern vielmehr die komparatistische Perspektive. Senkovskij äußert sich im *Azija*-Artikel, wie vermutlich nirgendwo sonst, explizit religionstheoretisch, und gewichtet man theoretisches Potential stärker als historisch-empirische Breite, so erweist sich der Redakteur des enzyklopädischen Spezialgebiets „mahometanischer Orient“, der prägende St. Petersburger Orientalist und Verfasser islamisch gefärbter ‚orientalischer Erzählungen‘ nicht als Pionier der Islamwissenschaft, sondern des russischen Religionsvergleichs moderner Prägung. Entscheidend ist dabei, dass ein Verfahren konzeptueller Abstrahierung

²⁵⁷ Vgl. hierzu Smith, Jonathan Z.: „Religion, Religions, Religious“. In: Taylor, Mark C. (Hrsg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1998, S. 269-284, besonders S. 275f. In gewissen geografischen und zeitlichen Kontexten wäre dieser Typologie eine fünfte Kategorie – das Absprechen jeglicher Religion oder Idolatrie – hinzuzufügen. In der Frühen Neuzeit galten zahlreiche indigene Kulturen der amerikanischen Kontinente, der pazifischen Inseln, Australiens und Afrikas den Europäern als religionslos. Vgl. Chidester 1996, S. 11-16.

²⁵⁸ So die an zahlreichen Beispielen ausgeführte These von Brandt, Reinhard: *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1,2,3/4)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1991. Die oben vorgeschlagene zweite Variante der Codierung entspricht derjenigen Brandts. Es ist hier allerdings darauf hinzuweisen, dass sein Kapitel „Religionen und Religion“ (S. 124-128) einer etwas anderen Ausrichtung folgt als die vorliegende Untersuchung und auf die ‚Heiden‘ als vierte Kategorie nur andeutungsweise eingeht. Eine alternative Realisierung des Codes 1,2,3/4 in Bezug auf eine Pluralität von Religionen, die Brandt bespricht, stellt die Gültigkeit von Christentum, Judentum und Islam je grundsätzlich in Frage und propagiert als viertes Element den Deismus oder Atheismus (vgl. S. 126).

den inhaltlich nur knapp und oberflächlich ausgearbeiteten Religionsvergleich motiviert, denn das Konzept der „Grundidee“ lässt sich als Versuch verstehen, eine von einem konkreten kulturellen Kontext losgelöste religionstheoretische Annahme zu setzen, die interkulturelle Vergleiche unter der Bedingung eines generisch verstandenen Religionsbegriffs (resp. im Falle der Sprachreflexion eines solchen Sprachbegriffs) auf einer interkulturell äquivalenten ontologischen Ebene erlaubt. Wenngleich es sich im Hinblick auf Senkovskijs Oeuvre nur um eine kurze, wenig sichtbare Stelle handelt, so muss sie in Bezug auf die übergeordnete Thematik der vorliegenden Arbeit doch als zukunftsweisend für eine Verwissenschaftlichung des Umgangs mit Religion gelesen werden, denn viele andere Fälle expliziter, abstrakt-analytischer Religionskomparatistik sind im betreffenden Zeitraum noch nicht zu verzeichnen.²⁵⁹

Dass dasjenige, was diskursiv als Religion ‚bekannt‘ ist, sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts zunehmend diversifiziert ausgestaltet, kann am Beispiel Senkovskijs an anderer Stelle noch einmal aufgezeigt werden, wenn er als Vertreter einer literarischen Pluralisierung der Thematisierung von Religion(en), konkret: als Rezipient des ‚neuen‘ Wissensgegenstandes Buddhismus, begegnet (vgl. Kap. 7.6).

4.4 *Postskriptum zum Islambegriff*

Hinsichtlich der Fragerichtung seiner diskursanalytischen Untersuchung zur Formation des Kollektivsingulars ‚Islam‘ in der (deutschsprachigen) europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte referiert Lorenz Trein den begriffsgeschichtlichen Befund eines zunehmenden Gebrauchs dieses Überbegriffs im Verlauf des 19. Jahrhunderts, um seine eigene Vorgehensweise davon abzuheben und theoretisch anders zu fundieren:

„Nimmt man an, dass das Zeichen Islam im deutschsprachigen Raum erst seit dem 19. Jahrhundert langsam zur Bezeichnung dessen gebraucht wurde, was über weite Strecken der Frühen Neuzeit und bis ins 19. Jahrhundert hinein ‚Türkische Religion‘, ‚Religion Mohammeds‘ und ‚mohammedanische Religion‘ hieß, ist die Frage naheliegend, wie die Zeichen Islam und Religion in Folge dieser semantischen Transformation aufeinander bezogen waren. Anders gefragt: Im Rahmen welcher Unterscheidungen des Religionsbegriffs wurde das Zeichen Islam gebraucht und welche Religionskonzepte haben sich seiner Verwendung als Kollektivsingular eingeschrieben?“²⁶⁰

²⁵⁹ Für einige weitere Beispiele, die im Rahmen dieser Arbeit als explizite Konzeptualisierungen einer Religionskomparatistik gelesen werden, siehe Nadeždins, Sreznevskijs, Schmidts oder Banzarovs religionsgeschichtliche Ansichten (Kap. 6.5, 7.3 und 8.3).

²⁶⁰ Trein, Lorenz: *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsingulars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon 2015, S. 37f.

Treins Ansatz intendiert, gewisse „Schwächen“ der klassischen Begriffsgeschichte zu umgehen wie etwa die „keinesfalls unproblematische Semantik des Anfangs“ durch das Verzeichnen erster Begriffsverwendungen oder die Begrenzung der als relevant eingestuften Quellen auf eine andere Sprecherpositionen ausschließende offizielle Sprachnorm.²⁶¹ Demgegenüber soll eine wesentlich an Michel Foucault orientierte diskursanalytische Perspektive die Begriffe ‚Islam‘ und ‚Religion‘ nicht historisch-semantisch festlegen, sondern in verschiedenen Kontexten als aufeinander bezogene sprachliche Zeichen lesen und sie damit als Konstituenten eines Islamdiskurses untersuchen, in dessen Vollzug über diese jeweilige Bezogenheit verschiedene Macht- und Identitätsfragen diskursiv zur Geltung kommen. Die Frage lautet also:

„Weisen Beziehungen der Zeichen Islam und Religion bestimmte, deren Gebrauch strukturierende Relationierungen auf? Lassen sich dominierende bzw. hegemoniale Verhältnisbestimmungen in religionsbegrifflichen Zeichenrelationen ausmachen, die als Verknappungsmomente der Herausbildung einer diskursiven Ordnung des Kollektivsingulars Islam beschreibbar sind?“²⁶²

Treins Analysen erarbeiten in der Folge mannigfache „Verhältnisbestimmungen“ von bspw. „naiver Religion“/„Volksreligion“ und „Religion der Gebildeten“, von „Ariern“/„Indogermanen“ und „Semiten“, von „Religion“ und „Politik“, „Kirche“ und „Staat“, „Religion“ und „Cultur“, „Asien“ und „Europa“, „Religion“ und „Wissenschaft“ oder auch eines „Innen und Außen“ von „Religion“.²⁶³

Die unter den Voraussetzungen einer europäischen Moderne identitätsstiftenden Implikationen dieser spezifischen Zeichenrelationen weiter zu besprechen, ist hier nicht der Platz. Vielmehr soll mit dem Verweis auf Treins Untersuchung vor dem Hintergrund einiger in den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels getroffener Feststellungen und im Sinne eines Ausblicks darauf hingedeutet werden, dass eine ähnlich angelegte Untersuchung für den russischsprachigen Raum um 1850 herum ihren Ausgang zu nehmen hätte, also in etwa demjenigen Zeitraum, den auch der deutschsprachige Kontext nahelegt. Wie die Lektüre einiger ‚orientalischer Erzählungen‘ Senkovskijs zu Beginn dieses Kapitels ergeben hat, findet sich darin der Begriff *islam* auf Russisch bereits belegt, doch handelt es sich in den 1820er-Jahren noch nicht um einen verbreiteten Wortgebrauch. Vielmehr steht noch, wenn nicht von „mahometanischer Religion“ u.Ä. die Rede ist, die Form *islamizm* in Verwendung – so im Rahmen der besprochenen Religionstypologie Asiens, aber etwa auch in anderen Artikeln des *ËL* (vgl. hierzu auch Kap. 3.3.2). Wenn hier zwischen *islam* und *islamizm* unterschieden wird, so muss dies nicht zwingend auf einen semantischen

²⁶¹ Vgl. ebd., S. 21-23, 30.

²⁶² Ebd., S. 41.

²⁶³ Vgl. ebd., S. 158 und 166.

Unterschied im zeitgenössischen Sprachgebrauch hindeuten – ein solcher wäre von Fall zu Fall zu klären.²⁶⁴ Ebenso wenig scheint es, analog zu Treins Arbeit, sinnvoll, eine russische Erstverwendung des Islambegriffs (oder ggf. des Islamismusbegriffs) historisch präzise fixieren zu wollen. Eine allgemeine Tendenz lässt sich allerdings deutlich erkennen. Aber der Mitte des 19. Jahrhunderts wird es auch in der russischen Sprache zunehmend selbstverständlich, die „Religion Mohammeds“ mit *islam* (und nun seltener mit *islamizm*) auf den Begriff zu bringen und in diesem Sinne als historische Erscheinung, als historischen Akteur zu verstehen und zu erklären. Aleksandr Kazem-Bek, der iranischstämmige und in seiner Jugend vom Islam zum Christentum konvertierte Professor, der die Kazaner und später die St. Petersburger Orientalistik über Jahre maßgeblich prägte, verwendet z.B. 1845 in einem historischen Aufsatz zwar bereits den Begriff *islam*, doch tritt dieser nur beiläufig in Erscheinung. Gegenstand des Textes sind demnach nicht die geschichtlichen Voraussetzungen der Entstehung des Islam, sondern des „Auftretens Mohammeds“ resp. der „Laufbahn Mohammeds“ oder der „Lehre Mohammeds“. Demgegenüber wird fünfzehn Jahre später eine Artikelserie Kazem-Beks, die in größerer Ausführlichkeit das Gleiche vollzieht – die Herausarbeitung des historischen Zustandes des Orients vor Mohammed als Möglichkeitsbedingung der Stiftung einer neuen Religion –, schon auf der Titelebene als „Geschichte des Islam“ benannt.²⁶⁵ Eine solche Verwendung des Islambegriffs in der Überschrift eines Textes ist spätestens mit Cholmogorovs 1848 erschienenem Aufsatz *Über die grundlegenden Verfügungen des Islam* erstmals gegeben, der seinen Gegenstand als „eigenständigen Glauben“ resp. „eigenständige Lehre“ benennt („ислам, как отдельная вера“, „отдельное учение ислам“).²⁶⁶ Die Lektüre weiterer Veröffentlichungen aus den 1840er- und 1850er-Jahren vermöchte diesen Eindruck zu verdichten.²⁶⁷

²⁶⁴ Trein liest die deutschen Entsprechungen „Islam“ und „Islamismus“ im Prinzip als Varianten desselben Zeichens (vgl. ebd., S. 35), was aufgrund des hauptsächlichen Fokus der Untersuchung (ab der Mitte des 19. Jahrhunderts) allerdings wenig ins Gewicht fällt, zeigt sich ab diesem Zeitpunkt doch eine deutliche Bevorzugung der Wortform „Islam“.

²⁶⁵ Vgl. Kazem-Bek, M. A.: „O nekotorych političeskich perevorotach vostoka, prigotovivšich poprišče Muchammeda v Aravii i vne ee“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščeniya* 46 (1845), Otd. II., S. 112-160. Ders.: „Istorija islama“. In: *Russkoe slovo* Nr. 2, 5, 8, 10 (1860), Otd. I., S. 119-152, 267-306, 129-162, 270-302.

²⁶⁶ Vgl. Cholmogorov, N.: „Ob osnovnych postanovlenijach islama“. In: *Učenyje zapiski, izdavaemyje Imperatorskim Kazanskim universitetom* Nr. 1 (1848), S. 103-143, hier S. 120 (Hervorhebung im Original).

²⁶⁷ So findet sich eine selbstverständliche und prominente Verwendung des Begriffes *islam* z.B. bei Tornau, Nikolaj: *Izloženie načal musul'manskogo zakonovedeniya*. Sanktpeterburg: V tipografii II. otdelenija sobstvennoj e.i.v. kanceljarii 1850, wobei stellenweise auch noch synonym der Begriff *islamizm* fällt; oder bei Berezin, I.: „Musul'manskaja religija v otnošenii k obrazovannosti“. In: *Otečestvennye zapiski* 98 (1855), Otd. II., S. 1-40, 81-108. Relevant ist in diesem Zusammenhang auch Smirnovs Studie zu den Schiiten (1846), vgl. hierzu Kap. 5.2.

Näher zu ergründen, inwiefern dieser Sprachwandel mit veränderten Auffassungen des Gegenstandes einhergeht, oder, mit Trein gesprochen, welche begrifflichen „Relationierungen“ bezogen auf das „Zeichen“ *islam* nun zustande kommen, sprengte den Rahmen des vorliegenden Kapitels, zumal damit zu rechnen ist, dass sich die Begriffsverwendung von *islam* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stetig ausweitet und weiter konsolidiert. Den Blick hätte eine weiterführende Untersuchung etwa auf die Beanspruchung von ‚Islamkompetenz‘ in Kontexten imperialer kolonialer Politik²⁶⁸ oder offen vorgetragene Islamfeindschaft mit Anspruch auf wissenschaftliche Begründung in einem strikt binär strukturierten Weltbild zu richten.²⁶⁹ Hier soll aber vorderhand die Feststellung eines formalen Sprachwandels genügen, der abgesehen von semantischen Transformationen für sich genommen schon zeitsymptomatisch für eine Situation zunehmend pluralisierter Religionsverständnisse ist und in der Etablierung anderer generischer Oberbegriffe wie ‚Religion‘ oder ‚Buddhismus‘ einen Gegenpart findet (vgl. hierzu insbesondere das Schlusskapitel).

Mit Blick auf die zurückliegenden Unterkapitel sind es also eher Texte wie die der genannten Kazem-Bek, Cholmogorov, Berezin, Tornau oder Smirnov und nicht der intellektuellen Ausnahmeerscheinung Senkovskij, die den aus der Frühen Neuzeit überkommenen Mohammed- und Korandiskurs nun als explizit konzipierten *Islam*diskurs weiterführen. Senkovskij erweist sich indes als umso relevanter für die Geschichte der russischen expliziten Religionskomparatistik und damit letztlich als ‚moderner‘ als die ‚Islamexperten‘, die nicht programmatisch, sondern eher situativ-implizit religionsvergleichend argumentieren.

²⁶⁸ So situiert sich Tornaus genannte Untersuchung des islamischen Rechtswesens mit Verweis auf westeuropäische Vorbilder explizit als praxisorientierte Wissenschaft im Dienst kolonialer Administration, vgl. Tornau 1850, S. III f., und hierzu auch Crews 2006, S. 179-182.

²⁶⁹ Berezins angeführter Aufsatz gibt sich ausgesprochen islamfeindlich und versteht den geradezu inflationär verwendeten Begriff *islam* als Gegenpol von *obrazovannostʹ* (Bildung, Kultiviertheit, Zivilisiertheit, Zivilisation) in einem sich gegenseitig ausschließenden Antagonismus: „entweder kann der Islam nicht Islam sein, oder die Zivilisiertheit nicht Zivilisiertheit“ („или ислам не будет исламом, или образованность не будет образованностью“), Berezin 1855, S. 93.

