

Inhalt

MARTIN TREML	
Einleitung. Europa in kulturellen Ordnungen.	
Überlegungen zu einem methodischen Instrumentarium	9

1 – Textordnungen

JANIS AUGSBURGER	
»Eine philologische Kuriosität«. Das Sieben-Sprachen-Wörterbuch von Ober-Ost.	37

VAHÉ TACHIJAN	
Gebrauch und Missbrauch des armenisch verschrifteten Türkisch durch protestantische Missionare	46

BARBARA WINCKLER	
Jenseits der Dichotomien. Ein Gründungstext der arabischen Moderne.	52

ESTHER KILCHMANN	
Nationalliteratur	65

ANDREAS PFLITSCH	
Anfänge und Überschreibungen. Zum Theater in der arabischen Welt	80

TATJANA PETZER	
Die Kultur der Gegennarrative. Jugoslawiens 1968er	87

ZAAL ANDRONIKASHVILI	
Dictatura literaria. Imagination des literarischen Raumes in Sowjetgeorgien	97

2 – Bildordnungen

MARTIN TREML	
Opferbild im Sternenland. Mosaiken Palästinas als Figuren von Herkunft und Hinkunft.	111

JANIS AUGSBURGER

»Ein Beitrag zu der gewaltigen geistigen Eroberung«.
Hermann Strucks Bildordnungen zwischen vaterländischen
und zionistischen Impulsen 127

ZAAL ANDRONIKASHVILI

Genealogie der nationalen Repräsentation.
Denkmalkultur in Georgien 138

TATJANA PETZER

Terra incognita. Das neue Jugoslawien im Spiegel der Kunst..... 156

BARBARA WINCKLER

Latente Bilder – Bilder des Latenten. Vom Spiel mit Sichtbarkeit
und Unsichtbarkeit von Krieg und Gewalt in der
bildenden Kunst des Nachkriegslibanon 171

3 – Kleiderordnungen

TATJANA PETZER

Zur Performativität vestimentärer Zeichen. Essay 189

ZAAL ANDRONIKASHVILI

Kleider des politischen Körpers. Vom Herrscherkleid zum
nationalen Kostüm 200

ANDREAS PFLITSCH

»Laßt uns Blumen im Knopfloch tragen!« Zur Europäisierung der
Kleidung bei den Arabern. 224

JANIS AUGSBURGER / VAHÉ TACHIJAN

Soldat in Uniform, Menschen in Alltagstracht. Zu einer
»orientalischen« Fotosammlung aus dem Ersten Weltkrieg. 230

HELEN PRZIBILLA / MARTIN TREML

Die Kleider der Wächter. Mimikry in Palästina 242

TATJANA PETZER

Des Marschalls Uniformen und die Roben der First Lady.
Modischer Chic im sozialistischen Jugoslawien 254

4 – Affektordnungen

ANDREAS PFLITSCH

Zum Teufel mit Meryl Streep. Zu Scham und Mannesehre
im Libanon. 269

BARBARA WINCKLER Wahnsinn zwischen Liebeskrankheit und mystischer Erfahrung. Gegenläufige Deutungen des ›Mağnūn Lailā‹-Stoffes in der arabischen Literatur	279
MARTIN TREML Liebesleid, Generationenprotest, Besessenheit. An-Ski und die Figur des Dibbuk im Judentum (Ost-)Europas.	292
TATJANA PETZER Stafetten der Einheit. Zur kollektiven Affirmation der jugoslawischen Gemeinschaft.	308
ZAAL ANDRONIKASHVILI Talent der illegitimen Freude. Zur Affektordnung des georgischen Festes	318
5 – Grundordnungen	
ZAAL ANDRONIKASHVILI StaatsUnordnungen und Ent-Ortung. Theoretisches zur Grundordnung als Kritik an Carl Schmitt	333
ESTHER KILCHMANN Berliner Straßen. Der Stadtraum als nationale Topographie	340
JANIS AUGSBURGER GrundUnordnungen. Ordnungsphantasien im imperialen Labor	353
ANDREAS PFLITSCH »Diese kleine Nation«. Gründe für den Libanon	364
VAHÉ TACHIJAN Der Armenier im Nahen Osten. Zur Dekonstruktion der osmanischen Vergangenheit und Schaffung einer neuen armenischen Identität in den 1920er Jahren	373
TATJANA PETZER Grund und Abgrund der Brüderlichkeit. Geo-kulturelle Verwerfungen im Zweiten Jugoslawien.	383
ZAAL ANDRONIKASHVILI Die autochthone Grundordnung.	399
Bildnachweise	409

Einleitung

Europa in kulturellen Ordnungen. Überlegungen zu einem methodischen Instrumentarium

MARTIN TREML

Europa schreiben: Der gute Europäer

Bücher über Europa und seine kulturelle Identität haben immer wieder Konjunktur, sei es dass es sich um groß angelegte Historiografien zur Entstehung, um Untersuchungen bestimmter Abschnitte oder um »Europa als Diskurs« handelt.¹ Europa wird vor allem immer dann zum Thema, wenn Umbrüche auf der geopolitischen und intellektuellen Landkarte bevorstehen oder Veränderungen sich bereits vollzogen haben, wenn eine Krise droht, Niedergang befürchtet wird, seltener wenn Erfolg sich eingestellt hat – gar ein Triumph wie das Ende der beiden großen, Europa teilenden Blöcke durch den Zerfall der Sowjetunion. »Ach Europa« – ob mit, ob ohne Komma oder Ausrufezeichen –, das ist des guten Europäers tiefer, notorischer Seufzer.² In seine Sorge mischt sich stets auch Stolz, zu Klagen kommen immer auch Planungen, die in Projekten, in »Eurovisionen« münden, so zumindest in den letzten zweihundert Jahren: »Gute Europäer sind an jenen Experimenten in doppelter Weise beteiligt: Sie leiten sie an und führen sie durch, aber sie sind ihnen auch selber ausgesetzt, erleiden ihre Rückschläge und profitieren von ihren Fortschritten. Damit bleiben ihre Vorstellungen, Visionen, Ansichten von Europa in Bewegung.«³

Europa ist mit Mythen verbunden. Der »Sieg des Abendlands« bei der (Wieder-)Eroberung der iberischen Halbinsel ist einer von ihnen. Noch Fernand Braudels Studie zur Geschichte des Mittelmeerraums, die für

¹ Vgl. Rémi Brague: *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt a. M./New York 1993; Friedrich Prinz: *Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas*, Düsseldorf/Zürich 2000; Heinz Schilling: »Die neue Zeit«. *Vom Christeneuropa zum Europa der Staaten 1250 bis 1750*, Berlin 1999; Bo Stråth (Hg.): *Europe and the Other and Europe as the Other*, Brüssel 2000.

² Hans Magnus Enzensberger: *Ach Europa! Wahrnehmungen aus sieben Ländern. Mit einem Epilog aus dem Jahre 2006*, Frankfurt a. M. 1987; Jürgen Habermas: *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*, Frankfurt a. M. 2008.

³ Ute Frevert: *Eurovisionen. Ansichten guter Europäer im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2003, S. 185.

die gegenwärtige Renaissance der Kulturwissenschaft paradigmatisch ist, liegt die Vorstellung einer Kultur christlicher Einheit zugrunde. Braudel zeichnet nach, wie Europa als »Einheitszeichen« (Sigrid Weigel) in einer vom Raum ausgehenden Geschichte fortschreitender Vereinheitlichung fungiert, die sich über Klima, Verkehrswege und den Sieg des Christentums vollzogen habe. Sein Vorhaben, das Verhältnis von Geschichte und Raum zu untersuchen, zeigt so zugleich auch die problematische Seite einer vom Raum ausgehenden Historiografie, die eine Ableitung von sozialen Phänomenen und historischen Ereignissen aus den als *natürlich* erscheinenden spatialen Gegebenheiten unternimmt.⁴ In dieser Komposition bilden Raum und Zeit ein Kontinuum, in dem die Zeit in dem Maße zunimmt, wie der Raum zurücktritt, freilich beides überspannt vom Christentum als eines historisch gewordenen, aber gleichsam metahistorisch wirkenden Phänomens.

Ähnlich erweisen sich die Kreuzzüge gleichsam als Phantasma und Wirklichkeit europäischer Imagination des Verhältnisses von Okzident und Orient. In ihrem Verlauf verloren nicht nur Tausende ihr Leben, wurden nicht nur Städte eingenommen, geplündert und zerstört, sondern auch Güter, Kenntnisse und Praktiken der durchreisten, eroberten und wieder verlorenen Länder angeeignet. Darüber hinaus wurden im Okzident Jerusalem und die christlichen Königreiche samt ihren Feinden in eine bleibende imaginäre Topographie des Orients eingezeichnet, der so ein wunderbares Reich von Schätzen und Gräueln gleichermaßen bildete. Dieses prägt seither das kulturelle Gedächtnis Europas und bildet ein unerschöpfliches Reservoir an Schauplätzen und Plots für Epos und Oper, Roman und Malerei. Aus diesen Gründen sind die Kreuzzüge kulturwissenschaftlich nicht einfach als Serie von Massakern und kolonialen Übergriffen zu verstehen, sondern auch als Transformationsprozesse, die einen Fall der kulturellen Praktik der Übersetzung darstellen, selbst wenn diese durch den Orientalismus im Sinne Edward Saids verzeichnet und deformiert ist.⁵

In kritischer Fortsetzung solcher Überlegungen in Gestalt ihrer Umkehr hat Angelika Neuwirth jüngst gezeigt, dass der Gründungstext des Islam, der Koran, selbst das Produkt der mediterranen *Koine* der Spätantike gewesen ist, sowohl was seine Referenztexte angeht als auch seine philosophisch-therapeutische Absicht der »Sorge um sich« (Michel Foucault). Auch der Prophet Mohammed war in Interaktion mit seiner Gemeinde ein »guter Europäer«, freilich *avant la lettre*, und um Identi-

⁴ Vgl. Fernand Braudel: *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1994.

⁵ Vgl. Edward W. Said: *Orientalismus*, Frankfurt a. M. u. a. 1981.

tätsgründung besorgt, die er aus der altarabischen Dichtung, biblischen Elementen und prophetischem Erbe bezog. »Insofern der Koran aus der Auseinandersetzung mit spätantiken Diskursen hervorgegangen ist und sich selbst in jene vorgefundenen christlichen und jüdischen Traditionen eingeschrieben hat, die gemeinhin als europäisches Erbe reklamiert werden, ist er selbst Teil des historischen Vermächtnisses der Spätantike an Europa.«⁶

Es war übrigens Herodot, der Historiker und Reisende der zweiten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, der als erster überhaupt vom »Europäer« sprach (*Historien* 7,73).⁷ Bemerkenswert ist, dass sein Geschichtswerk, das aus »drei Komponenten« besteht, nämlich »Ethnographie, Verfassungsfragen und Kriegsgeschichte«, vom Gegensatz Europas und Asiens (in Gestalt von Griechenland und dem Perserreich) geprägt wird.⁸ Der politische Begriff ›Europa‹ ist hingegen viel später entstanden und bezeichnet in seiner ältesten Verwendung in der Spätantike eine ›Leidensgemeinschaft‹, ein ›Katastrophengebiet‹, das sonst nichts vereinte und keinen übergreifenden Namen hatte: »Europa ist die Beute und der Spielball der gotischen Horden.«⁹ Das ›bedrohte Europa‹ erscheint als ständige Referenzfigur, als Reflex auf jene erste und auf alle weiteren Völkerwanderungen, die es heimsuchten. Freilich haben sich viele dieser Invasionen bei näherer Betrachtung nicht so sehr als Realerfahrung, sondern vielmehr als Phantasma erwiesen, in denen angeblich bevorstehende Katastrophen des Aussterbens, Verschwindens, Untergehens beschworen und ausgemalt werden, die auf mehr oder weniger lang zurückliegende Gefahren und deren Abwehr verweisen. An zwei Ereignissen, die sich jüngst zugetragen haben, lässt sich jene *bricolage* beobachten, die »Bastelei« mit ganz heterogenen Elementen, wie sie im Mythos als »primitiver Wissenschaft« in traditionellen Gesellschaften, aber auch im heutigen Frankreich anzutreffen ist.¹⁰

Dem rechtsradikalen *Front National* (FN) dient seit längerem Jeanne d'Arc als emblematische Figur, *la pucelle* (›die Jungfrau‹), Retterin Frankreichs vor Fremdherrschaft. Im Hundertjährigen Krieg, in dem sie als Inbegriff kämpferischen Mädchentums auftrat, handelte es sich jedoch

⁶ Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, S. 21–22.

⁷ Vgl. Manfred Fuhrmann: *Europa – Zur Geschichte einer kulturellen und politischen Idee*, Konstanz 1981, S. 7.

⁸ Arnaldo Momigliano: »Die griechische Geschichtsschreibung«, in: ders.: *Ausgewählte Schriften zur Geschichte und Geschichtsschreibung*, Bd. 1: *Die Alte Welt*, hg. v. Wilfried Nippel, Stuttgart/Weimar 1998, S. 19–57, hier S. 22.

⁹ Fuhrmann: *Europa* (Anm. 7), S. 9.

¹⁰ Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1968, S. 29.

um Erbfolgestreitigkeiten eng verwandter Dynastien, der Plantagenets und der Valois. Letztere vermochten sich als Könige eines Frankreichs durchzusetzen, das territorial jedoch weiter uneinheitlich blieb. Der Parteitag, auf dem entschieden werden sollte, wer für den FN bei der Präsidentenwahl 2012 antreten würde, wurde ausgerechnet in Tours gehalten, in Erinnerung an jene Schlacht, auf der im Herbst 732 die Franken, geführt von Karl Martell, die Krieger aus al-Andalus zurückschlugen und so das Abendland errettet hätten. Bei Tours wird »aus der europäischen Leidensgemeinschaft eine Kampfes- und Siegesgemeinschaft«, so schon in einer frühen Quelle, der so genannten Mozarabischen Chronik aus der Mitte des achten Jahrhunderts.¹¹ Der FN hat sich genau dieser Traditionen bedient und hat, indem er die Tochter des Parteigründers zur Herausforderin des Präsidenten erhob, Jungfrau und Bezwiner der Araber zu *einer* mythischen Figur verbunden.

Ob Muslime und Afrikaner, Sinti und Albaner – von ihnen und anderen fühlt sich Europa, das sich an seinen Außengrenzen, besonders jedoch im Süden und Osten, als eine schwer bewachte, fast unüberwindliche Festung gegen *boat people* und Menschen-Schlepper erweist, bedroht. Gegen eine solche Hypertrophie des Autochthonen hat sich Nietzsche mit der Figur des »guten Europäers« gewandt, in der *Fröhlichen Wissenschaft* kritisch gegen die seinerzeit vorherrschende Meinung deutscher Überlegenheit die Stimme erhoben und im Blick auf die unreinen Ursprünge der europäischen Moderne als Erbschaft von weit bekannt:

Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach gemischt, als »moderne Menschen«, und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt und die bei dem Volke des »historischen Sinns« zwiefach falsch und unanständig anmuthet. Wir sind, mit Einem Wort – und es soll unser Ehrenwort sein! – *gute Europäer*, die Erben Europa's, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes [...].¹²

¹¹ Fuhrmann: *Europa* (Anm. 7), S. 9, vgl. *Continuatio [Isidoriana] Hispana a. DCCLIV*, in: *Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, Bd. 11: *Chronica minora saec. IV., V., VI., VII.*, hg. von Theodor Mommsen, Teilbd. 2, Berlin 1894, S. 323–369, hier S. 361–362.

¹² Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft* (»*la gaya scienza*«), in: ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. durchges. Ausg., München 1988, Bd. 3, S. 343–652, hier S. 630–631 (Hvh. F. N.).

Europa denken: Was der Fall ist

In und nach dem Ersten Weltkrieg haben Literaten und Philosophen ihre Sorge um Europa bekundet, durchaus auch im Sinne des Endes seiner welthistorischen Dominanz, die an die USA oder Russland fiel – was unabhängige Geister wie Alexis de Tocqueville oder Bruno Bauer allerdings schon ein halbes Jahrhundert früher diagnostiziert hatten. Dabei herrscht eine »Rhetorik von Verlust und Bewahrung« (Sigrid Weigel) vor. Paul Valéry erschien (wie vielen anderen auch) Europa vor allem als »eine Art Kap des alten Kontinents, ein westliches Anhängsel Asiens«. ¹³ 1919 wollte er in der Krise der Moderne ein Scheitern insgesamt erblicken, vor dem »nichts, gar nichts zu retten vermag«. Deswegen drohe selbst Frankreich und England, den Siegermächten, das Schicksal von »Elam, Ninive, Babylon, sie waren vage, schöne Namen, und der vollständige Ruin dieser Welten hatte für uns ebenso wenig Bedeutung wie ihre Existenz selbst. [...] Wir sehen nun, dass der Abgrund der Geschichte für jedermann groß genug ist. Wir fühlen, dass eine Zivilisation dieselbe Zerbrechlichkeit wie ein Leben hat.« ¹⁴

Sechzehn Jahre nach Valéry und zuerst im austrofaschistischen Wien – von dem manche wie Sigmund Freud erhofften, es könne sich im Schutz der katholischen Kirche als fähig erweisen, Widerstand gegenüber Hitler zu leisten – sprach Edmund Husserl in seiner Diagnose der *Krisis des europäischen Menschentums* davon, dass der »Begriff Europa« nur zu retten sei, wenn er auf seine Geburt »aus Vernunftideen« rückbezogen würde. »Denn der Geist allein ist unsterblich.« ¹⁵ Freilich sollte sich dieser europäische Geist bald in einer Weise selbst desavouieren und in menschenverachtende Barbarei münden, so dass er als Kategorie der Erkenntnis seither eigentlich ausgespielt hat und oft nur mehr als »so genannter« firmiert. Valéry bemerkte, dass, »um in so kurzer Zeit so viele Städte zu vernichten, es nicht weniger moralischer Qualitäten« bedurft habe, und er schloss: »Sind Wissen und Pflicht deshalb fragwürdig?« ¹⁶

Vor zwei Jahrzehnten schien dies anders geworden zu sein. Europa erschien als Signatur für Fortschritt, Freiheit und Frieden. Im real- wie symbolpolitisch zentralen Fall der Berliner Mauer im November 1989

¹³ Paul Valéry: »Note (ou L'Européen)«, in: ders.: *Œuvres*, Bd. 1, Paris 1957, S. 1000–1014, hier S. 1004 (alle Übers. aus d. Bd. M. T.); vgl. Rodolphe Gasché: *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford 2009.

¹⁴ Paul Valéry: »La crise de l'esprit«, in: ders.: *Œuvres*, Bd. 1, Paris 1957, S. 988–1000, hier S. 988.

¹⁵ Edmund Husserl: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Weinheim 1995, S. 68–69.

¹⁶ Valéry: »La crise« (Anm. 14), S. 989.

geschah freilich auch die aktuelle Verschiebung Europas nach Osten wie in einem Ruck. Sie beendete die lange (Nach-)Kriegszeit: die europäische Katastrophe der nationalsozialistischen Herrschaft, die in der Shoah gipfelte, die Millionen von Kriegstoten, Vertreibungen, Umsiedelungen, die daran sich anschließenden Neutralisierungen durch die Lagerbildung im Kalten Krieg, die grassierenden Ängsten vor der nuklearen Vernichtung und schließlich die auf Abrüstungsverhandlungen und Menschenrechtskonferenzen geschaffene ›Tauwetterperiode‹ – kurz: alles, was für scheinbar unabsehbare Zeit zum Status quo geronnen war. Mit dem Fall der Mauer fiel all das, was lange währte und als unveränderlich galt.

Es mag als eine Ironie der Geschichte erscheinen, dass dabei die DDR kurz nach ihrem vierzigjährigen Gründungsjubiläum unterging. Angetreten als das ›bessere Deutschland‹, weil kommunistisch *und* antifaschistisch, erwies es sich als eine (un)gemütliche Nischengesellschaft post Hitler, die wesentlich protestantisch geprägt war, nicht zuletzt im Protest gegen sich selbst aus »rücksichtsloser Rechtschaffenheit«. ¹⁷ Seine künstlerischen und wissenschaftlichen Eliten wähten sich als Verbesserer der eigenen Gesellschaft, wenn auch ohnmächtig. Freilich waren viele von ihnen auch Reiskader und daher mobiler als der große Rest der Bevölkerung. Und doch entstanden aus diesem Widerspruch zwischen Protest und Anpassung, indem dieser genau aufgezeichnet und reflektiert wurde, Texte von einer Hellsichtigkeit und Sprengkraft des Denkens, die der Westen, der die Stimme des Protests eher in der Musik fand, in solcher Eindringlichkeit und solchem Anspruch nicht kannte – auch dies ein Aspekt des Ostens Europas und seiner Diktaturen. An Provokationen fehlte es nicht. So erzählt Heiner Müller den 17. Juni 1953, indem er ein knappes Porträt von Ulbricht zeichnet: »Die Qualität von Ulbricht war, dass er ein Feigling war und deswegen geeignet für die Diktatur. Die Angst hat er in Moskau gelernt. Stalin liebte ihn nicht. Ulbricht wusste genau, dass er nicht beliebt war. Wenn Not am Mann war, hat er natürlich auch Kinder geküsst. Eine finstere Figur. Er war eine Entsprechung zu Adenauer.« ¹⁸

Am Ende feierte das Volk der DDR zweihundert Jahre nach der Französischen eine – sieht man von der importierten Russischen ab – zweite Revolution, so als wäre das Gedächtnis stärker als seine Akteure, als gäbe es Festtage im Kalender der Völker, die sich über ihre Herren – selbst gewählte wie verordnete – hinwegsetzten, um einmal nach eigenem

¹⁷ Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft* (Anm. 12), S. 631.

¹⁸ Heiner Müller: *Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen*, Köln 1992, S. 136.

Belieben zu feiern und zu schwärmen. Indes bleibt die Freude getrübt, bedenkt man, dass es an einem 9. November geschah, jenem Tag, an dem nicht nur Spartakus, sondern auch die Kristallnacht sich ereignet hatten, so als wäre jede Revolution ein *coup de dés* – Götter- und Würfelwurf –, durch das Datum aber auch Blutkarneval und Mordfasnacht für die »Anderen« des Volks.¹⁹

An den Fall Berlins und nicht nur an die Konzepte Valéry und Husserls schloss Jacques Derrida an, als er 1991 erklärte: »Der Tag, an dem die Berliner Mauer gefallen ist [...] – dieser Tag bedeutet, dass das auf ungeheuerliche Weise (Auf-)Geteilte wieder durchlässig wird, dass es sich wieder öffnet und den Anschein des Natürlichen verliert.«²⁰ Zwar stelle sich für Europa auch »Ungewissheit« ein, »wo es um seine Grenzen geht: um seine geographisch-politischen Grenzen [...], um seine so genannten ›geistigen‹ Grenzen«. Derrida zieht sie weit und schreibt sie auch her von der »Idee der Philosophie, der Vernunft, des Monotheismus, des jüdischen, griechischen, islamischen, des katholisch-, protestantisch-, orthodox-christlichen Gedächtnisses.«²¹ Ihm und damit (zu) Europa gehören Jerusalem, Athen, Rom – wie auch Moskau, Paris, Berlin. Hier denkt Derrida mit Valéry, der davon sprach, dass »innerhalb Europas auch die ganze Mittelmeerküste ihren Platz haben müsste: Smyrna und Alexandria gehören zu Europa wie Athen und Marseille.«²² Derrida zieht den Schluss: »Damit will ich sagen [...], dass ich nicht durch und durch europäisch sein möchte und sein darf [...], dass ich mich *unter anderem* als Europäer fühle.«²³ Europa selbst sei etwas »unter anderem«: sich selbst fremd und oft auch verloren. Doch nicht Realereignissen und deren politischem Gehalt, auch nicht den sich auf sie beziehenden theoretischen (Groß-)Entwürfen, sondern ihrer symbolischen Ausstattung und kulturellen Einkleidung gilt das Interesse dieses Bandes.

¹⁹ Vgl. Y. Michal Bodemann: *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Berlin 1996.

²⁰ Jacques Derrida: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt a. M. 1992, S. 47.

²¹ Ebd.

²² Valéry: »La crise« (Anm. 14), S. 996–997.

²³ Derrida: *Kap* (Anm. 20), S. 60 (Hvh. J. D.).

Nachleben und Grenze

Mit der Nostalgie für Europas lange verlorenen, nur verloren geglaubten oder überhaupt verschwundenen Formen des (Zusammen-)Lebens im Osten stellt sich häufig auch das Gefühl des Unheimlichen ein, ganz in dem Sinn, den Sigmund Freud Phänomenen wie diesem verliehen hat. Allgemein betrachtet stehe das Unheimliche mit »Scheintod und Wiederbelebung von Toten« in Verbindung.²⁴ Zwar sei beides überwunden und nur typisch für »unsere primitiven Urahnen«, doch müsse zugegeben werden, dass diese »animistischen Überzeugungen« auch heute noch weiterleben.²⁵ Als besonders »interessant« erweise sich dabei das Phänomen des Doppelgängers, umso mehr, »wenn uns einmal das Bild der eigenen Person ungerufen und unvermutet entgegentritt.« Es wird als fremd und zumeist auch als unangenehm: deplatziert, verirrt und verkommen wahrgenommen. Ein »älterer Herr im Schlafrock, die Reisemütze auf dem Kopfe« – Freud berichtet so selbstironisch ein Reiseerlebnis, bei dem er sich selbst einmal im Spiegel seines Schlafwagenabteils nicht gleich erkannt habe.²⁶ Der so ungünstig beurteilte, angebliche Fremde kommt aus dem Osten und dessen vielfältigen Religionskulturen, genau dort lagen auch Freuds Wurzeln.²⁷

Ähnlich wie Freud hat der Kunst- und Kulturwissenschaftler Aby Warburg Ambivalenzen wie diese produktiv zu machen versucht und in die Figur des Nachlebens gefasst. Seine Formel vom »Nachleben der Antike in der Renaissance«, die seinen Studien zu der »in Wort und Bild wiedererweckten Antike« zugrunde liegen, verspricht Aufschluss über das Weiterwirken symbolischer Formen gerade in ihrer Verwandlung zwischen Vergessen und Wiedererinnern.²⁸ In seinen zu Lebzeiten publizierten Arbeiten gebraucht Warburg jedoch nur an einer einzigen Stelle und in abgeleiteter Form den Ausdruck ›Nachleben‹, nämlich im berühmten, 1912 auf dem Internationalen Kunsthistorikerkongress in Rom gehaltenen Vortrag *Italienische Kunst und internationale Astrologie im*

²⁴ Vgl. Sigmund Freud: »Das Unheimliche«, in: ders.: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, unter Mitwirkung v. Marie Bonaparte, hg. von Anna Freud/Edward Bibring/Willi Hoffer u. a. Der Nachtragsband hg. von Angela Richards unter Mitwirkung v. Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt a. M. 1999, Bd. 12, S. 227–268, hier S. 260.

²⁵ Ebd., S. 262.

²⁶ Ebd., Fn. 1.

²⁷ Vgl. Martin Tremml: »In der Gegend der Affekte lauert ein Rätsel. Methode und Theorie Freuds im Spannungsfeld der Religionskulturen«, in: Irene Berkel (Hg.): *Nähe – Verbot – Ordnung. »Genealogische Nachrichten«*, Gießen 2012, S. 137–160.

²⁸ Aby Warburg: »Francesco Sassettis letztwillige Verfügung«, in: ders.: *Werke in einem Band*, hg. von Martin Tremml/Sigrid Weigel/Perdita Ladwig, Berlin 2010, S. 234–280, hier S. 260.

Palazzo Schifanoja zu Ferrara, dort freilich in einem signifikanten Zusammenhang gleich am Anfang. Wenn er erklärt, »dass selbst die heidnische Fabelwelt des jungen Dürer [...] die dramatische Wucht ihres Ausdrucks solchen *nachlebenden*, im Grunde *echt* griechischen ›Pathosformeln‹ verdankt, die ihm Oberitalien vermittelte«, so stellt er eine Verbindung zwischen Echtheit und Nachleben, vor allem aber zwischen Nachleben und Pathosformeln her, die methodisch weiterhilft.²⁹

Denn die von Warburg in einem sieben Jahre früher gehaltenen Vortrag in die Debatte eingeführten ›Pathosformeln‹ sind allesamt Formen des Nachlebens, das ihn ständig beschäftigt und das er immerzu diskutiert hat.³⁰ Sie erschienen ihm als Gefäße, in die als Inhalt höchste Affekte gegossen werden. Ob es sich dabei um unerträglichen Schmerz oder um beglückende, alle Fesseln lösende Ekstase handelt, sei erst im jeweiligen Kontext bestimmbar. Ob ein sterbender Orpheus oder ein triumphierender David, eine Mänade in Ekstase oder Maria Magdalena unter dem Kreuz in Trauer und Verzweiflung zu sehen sei, gebe die erhobene Hand, der zurückgeworfene Kopf allein niemals zu erkennen. Warburg galten die Pathosformeln – von Kunstwerken der Antike übernommenen und in der Renaissance nachlebenden Ausdrucksformen – als Vokabeln im ›Volkslatein der pathetischen Gebärdensprache‹.³¹ Dass sich diese Sprache international und nicht nur in Italien verbreitet habe, stelle eine der Leistungen ›in der Verarbeitung antiker Einflüsse‹ und eine genuine Errungenschaft gegenüber dem Mittelalter dar.³² Eben das ist Nachleben. Ihm ist auch die Vorstellung von internationalen Verkehrswegen der Symbole eingeschrieben, auf denen sie sich in ›jahrhundertelanger Wanderung von Griechenland durch Kleinasien, Ägypten, Mesopotamien, Arabien und Spanien‹ bewegt hätten.³³ Eine der wichtigsten auf diesen ›Wanderstraßen‹ gebrauchten Kulturtechniken des Nachlebens ist die Übersetzung. Für die (Be-)Deutung des Nachlebens begegnen so

²⁹ Aby Warburg: »Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara«, in: ders.: *Werke* (Anm. 28), S. 373–400, hier S. 373–374 (Hvh. M. T).

³⁰ Vgl. Martin Warnke: »Vier Stichworte: Ikonologie – Pathosformel – Polarität und Ausgleich – Schlagbilder und Bilderfahrzeuge«, in: Werner Hofmann/Georg Syamken/ders.: *Die Menschenrechte des Auges. Über Aby Warburg*, Frankfurt a. M. 1981, S. 53–83; Sigrid Weigel: »Pathosformel und Oper. Die Bedeutung des Musiktheaters für Aby Warburgs Konzept der Pathosformel«, in: *KulturPoetik* 6 (2006), S. 234–253.

³¹ Aby Warburg: »Dürer und die italienische Antike«, in: ders.: *Werke* (Anm. 28), S. 176–183, hier S. 181.

³² Aby Warburg: »Die antike Götterwelt und die Frührenaissance im Süden und im Norden«, in: ders.: *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, Reprint der von Gertrud Bing unter Mitarb. von Fritz Rougemont hg. Ausg. von 1932, neu hg. von Horst Bredekamp u. Michael Diers, 2 Bde., Berlin 1998, S. 451–454, hier S. 453.

³³ Warburg: »Schifanoja« (Anm 29), S. 376.

unterschiedliche Konzepte wie Fortleben, Weiterleben, Überleben, wie Wiederholung, Wiederkehr, Wiedererweckung und Wiederherstellung, wie Erbe, Übertragung und Überlieferung, aber auch Erneuerung, Zitat und Umformung.³⁴

Als ein ähnlicher Topos wie ›Nachleben‹ erweist sich der der ›Grenze‹, allerdings in dem Sinn, den Gottfried Liedl ihm für den hispanischen Kontext verliehen hat. An der Grenze (*frontera*) herrscht ständiger Krieg oder brüchiger Waffenstillstand, bewaffnete Banden verüben im Zeichen der Religion Übergriffe und Razzien, rauben und schmuggeln Güter, Tiere, Menschen. Zugleich werden dort aber auch Institutionen der Verhandlung und Auslösung etabliert, deren Personal sich auf beiden Seiten frei bewegen kann.³⁵ Die Grenze trennt nicht nur, sondern sie verbindet auch im Sinne eines Raums des Handel(n)s und des Tausches in verschiedenen Formen und Aggregatzuständen.

Auch Jean Luc Nancy, der sich auf jenes von Carl Schmitt vertretene Denken über die Souveränität beruft, in dem der Ausnahmezustand des Theologischen und Politischen zentral ist, beruft sich auf die Grenze Europas.³⁶ Für ihn ist die Grenze ein Zwischenraum, Meridian im Sinn Paul Celans, von dem aus Blicke in ganz verschiedene Richtungen geworfen werden, ohne dass diese dem europäischen Dilemma von Autochthonie versus Entwurzelung folgen. Das meint auch Derrida, wenn er erklärt: »Aus solcher Sicht ist es die *Pflicht*, dem Ruf, dem Appell des europäischen Gedächtnisses zu folgen [...] Diese *Pflicht* hält uns auch dazu an, Europa von dem Kap aus, dessen Ufer sich teilt, auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird.«³⁷ Solchen philosophischen Ansätzen müssen jedoch historiographische Projekte zur Seite gestellt werden, und sei es in Form kulturhistorischer Skizzen und Miniaturen wie in diesem Band.

³⁴ Vgl. Sigrid Weigel/Martin Tremml: »›Nachleben‹ in den Kulturwissenschaften – Gegenstand und Methode«, in: *Trajekte Extra. 10 Jahre ZfL*, Berlin 2006, S. 13–16.

³⁵ Vgl. Gottfried Liedl: »Übersetzungen zwischen den Kulturen im Spanien der Reconquista«, in: Daniel Weidner (Hg.): *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, München/Paderborn 2006, S. 23–41.

³⁶ Jean Luc Nancy: »An der Grenze: Gestalten und Farben. Von der Vielfalt der Souveränität und der Kunst, in die Ferne zu sehen«, in: *Lettre International* 16 (1992), S. 12–14; ders.: »Europa: Blick in die Weite«, in: Ulrich J. Schneider /Jochen K. Schütze (Hg.): *Philosophie und Reisen*, Leipzig 1996, S. 11–21.

³⁷ Derrida: *Kap* (Anm. 20), S. 56 (Hvh. J. D.).

Topografien und Semantiken des Pluralen

Anno mirabile 1989 wurde nun nicht nur die Frage aufgeworfen, was es mit »einem solchen Gebilde wie Europa« (Erich Auerbach) künftig auf sich habe oder haben solle, sondern auch was denn unter ›Osten‹ genau zu verstehen sei. Bis dahin hatten lateinische, mediterrane oder atlantisch geformte Geschichtsentwürfe dominiert. Valéry und Derrida blickten auf Europa vor allem aus dieser Richtung, Braudel schrieb über das Mittelmeer sogar eine ganze Geschichte. Doch jetzt erlebten die im toten Winkel liegenden Kulturen des einst griechisch-byzantinischen, dann osmanisch oder russisch dominierten Reichs ihre Wiederauferstehung. Mit dem Ende dieses Latinozentrismus kamen auch neue, bisher übersehene Figurationen von Vielfalt und Heterogenität als Erbschaft Europas in den Blick, die gleichzeitig Formen der Transformation und des Transfers, der Umbesetzung und des Kontrastes darstellen. So wie Byzanz ist auch Konstantinopel wieder sichtbar geworden, die janushäuptige Metropole am Goldenen Horn, römisch-christlich, osmanisch-muslimisch, samt seinen Satelliten in der Levante, in Ägypten, im Maghreb. Europa »gründet auch – und das nicht nur im Mythos – im östlichen Mittelmeer«. ³⁸

Im Osten Europas liegt das Schwarze Meer, das die antiken Griechen seiner Stürme wegen rationalisierend *Pontos euxeinós*, das ›gastfreundliche Meer‹ nannten. In der Figur der Fortsetzung des Mittelmeers nach Osten steht es gleichermaßen für Abschied und Erfüllung, für Exil und Paradies. Ovid, der aus Rom verstoßene Dichter und Liebling der Frauen, musste seine letzten zehn Lebensjahre als von Augustus Verbannter in Tomis zubringen, dort, wo die antike Welt zu Ende ging. Seine Geschichten spielen hingegen an Anfängen: als Olympier und Sterbliche sich noch mischten, in Liebe und Leidenschaft aneinander gerieten, die Ordnungen noch nicht gesetzt waren. Darin liegt der »wilde Ursprung« (Walter Burkert) der Griechen, den sie den Römern und schließlich Europa vererbt haben. »Puschkin hat auf der Krim die glücklichsten Monate seines Lebens verbracht« und lebte doch in Verbannung. ³⁹ Ähnliches gilt für Ossip Mandelstam und Joseph Brodsky. Als europäisches Binnengewässer ist es samt den es umgebenden Landschaften (Alp-)Traumland.

³⁸ Andreas Pflitsch: »»Ein grässlicher und schädlicher Trugschluss«. Europäisierung und Orientalisierung Ägyptens als Wille und Vorstellung«, in: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin* 7 (2006) 12, S. 24–28, hier S. 28 (HvH. A. P.).

³⁹ Katharina Raabe: »Vorwort. Odessa Transfer und das Meer der Widersprüche«, in: dies./Monika Snajderman (Hg.): *Odessa Transfer. Nachrichten vom Schwarzen Meer*, Frankfurt a. M. 2009, S. 7–15, hier S. 13.

Das lässt sich auch vom Balkan sagen, einem Territorium, das die europäische Imagination bis hin zu Emir Kusturica mit seinen Filmen wie *Time of the Gypsies* (1989) – zu dem Goran Bregović einen im wahrsten Sinn hinreißenden Soundtrack komponiert hat – oder *Das Leben ist ein Wunder* (2005) als Ort figuriert, in dem Überleben zur Sache von Kleinkriminellen und Schwarzhändlern, von »Antihelden und Quergängern« (Tatjana Petzer) wird. Kusturica selbst hat sein westliches Publikum – etwa bei den Filmfestspielen in Cannes 1995 – durch aggressiv proserbisches Auftreten jedoch auch verschrecken wollen. »In trotzig-provokanter Gegenreaktion lebt er stattdessen den allgemein vorherrschenden Nationalismus in einer so übertriebenen und damit unglaublich werdenden Version aus, dass es erstaunen müsste, wenn die vielfältigen Brüche undiskutiert blieben.«⁴⁰ Der Balkan firmiert als »die vermeintlich dunkle Seite eines erst dadurch lichten Europa, als dessen dämonisierter und orientalisierter Osten«.⁴¹

Der Osten wird in vielen Narrativen als traditionell, gar ›rückständig‹ vorgestellt. Öffentliche Angelegenheiten schlugen in ethnischen Terror um. Groß sei die Gastfreundschaft, heilig die Familie und ihre Ehre. Feste würden in ausgekochter Schlitzohrigkeit veranstaltet und mit großem Pathos gefeiert. Verkleidung und Camouflage herrschten, Frauen müssten sich verhüllen, die anderswo über ihre Kleider entscheiden könnten. Tatsächlich lassen sich bei genauerem Hinsehen ganz andere Mechanismen erkennen. So dienen Feste in Georgien zur Überwindung von Tod, Nichtsein, Vergessen, wenn die »Erlösungsmetapher in die Metapher der Homöostase, der Nichttransformierbarkeit und Selbstherrlichkeit der Gesellschaft« mündet.⁴² So stellen in islamischer Sicht Kopf und Kleider, die auch als eine »zweite Haut« gelten, eine Form der Nacktheit dar, wenn sie in der Öffentlichkeit nicht bedeckt werden.⁴³ Konzepte von Modernisierung werden häufig eng mit dem Gegenteil des Ostens, dem »Westen«, verbunden. Religiöse Toleranz wäre – so heißt es dann – eine seiner Errungenschaften und des dort herrschenden

⁴⁰ Miranda Jakiša: »Prekäre Übererfüllung. Emir Kusturicas Inszenierungen des serbischen Nationalismus«, in: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin* 9 (2008) 17, S. 47–51, hier S. 51.

⁴¹ Miranda Jakiša: »Balkan«, in: *Europa ABC. Flyer des Projekts »Topographien pluraler Kulturen Europas in Rücksicht auf die ›Verschiebung Europas nach Osten‹*, Berlin 2007, S. 2.

⁴² Zaal Andronikashvili: »Talent der illegitimen Freude«. Zur Affektordnung des georgischen Festes«, in: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin* 9 (2008) 17, S. 43–46, hier S. 46.

⁴³ Vgl. Tatjana Petzer: »Kopfkleider wie aus Tausendundeiner Nacht«, in: *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin* 13 (2012) 25, S. 45–51.

Christentums, das durch Investiturstreit, Konfessionskriege und die Emanzipation des Staates von der Religion geläutert sei.⁴⁴

Doch kannte etwa das Osmanische Reich einen Pluralismus, der freilich nicht liberal war. Im so genannten *millet*-System wurden die nicht-muslimischen Minoritäten wie die Juden, die armenischen und orthodoxen Christen in ihrer Eigenständigkeit dergestalt anerkannt, dass es ihnen erlaubt war, ihre eigenen Angelegenheiten – vor allem Familien-, Personen- und Erbrecht – nach ihren eigenen Gesetzen vor eigenen Institutionen zu regeln. Allerdings waren sie, was Staatsämter und ähnliches betraf, den Muslimen nachgestellt, so dass es sich um einen doppelten Unterschied zu heutigen westlichen Praktiken handelte: einmal um die erklärte Privilegierung einer Gruppe, sodann um eine Toleranz der anderen Gruppen, die freilich alle ›mit dem Rücken zueinander‹ lebten. Im Übergang vom Imperium zum Nationalstaat, zur Türkei, im Prozess der ›Verwestlichung‹ also, stellten sich Probleme, die zu Katastrophen geführt haben. Eine vergleichsweise rücksichtslose und radikale Reformbewegung wie die von Kemal Atatürk orientierte sich am Modell homogener europäischer Nationalstaaten und damit auch an deren totalisierender Neuordnung der Zwischenkriegszeit. Angesichts dieser in Gang gesetzten Prozesse wurde die uralte, nicht-muslimische Minderheit der Armenier einem Völkermord unterworfen, der von vielen als Generalprobe der Schoah mit primitiveren Mitteln angesehen wird.

In diesem Band ist von dreierlei Osten die Rede: von Ost-Berlin als dem deutschen ›Nahen Osten‹, von Russen, Balten, Ost- und Südslawen, schließlich von den Anrainern des östlichen und südlichen Mittelmeers und des Schwarzen Meers. Dort werden Figurationen von Ost-Westkonflikten und Ost-Westaffären untersucht, die religiöser, kultureller, politischer Provenienz sind. Städte, eher als Landschaften, stehen im Mittelpunkt. Ihren methodischen Ausgangspunkt nehmen die Beiträge in einem *topographical turn*, wie er von Sigrid Weigel konstatiert und beschrieben worden ist. Im Unterschied zu den Cultural Studies und ihrer Verwendung des Raumkonzepts als einer »Transformation ›klassischer‹ diskurshistorischer Kritik« handelt es sich hier um ein »Archiv topografischer Bedeutungsfiguren«.⁴⁵ Darum ist vor allem die Literatur-

⁴⁴ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, S. 75–94.

⁴⁵ Sigrid Weigel: »Zum ›topographical turn‹. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften«, in: *KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* 2 (2002), S. 151–165, hier S. 156–157.

wissenschaft gefragt, da »ihre Konzepte nicht selten am Schnittpunkt von Narration und topografischen Figuren« angesiedelt sind.⁴⁶ Analoges gilt aber auch für die Bildwissenschaft. In beiden Fällen steht das Element des Grafischen im Vordergrund: als Zeichnen und als Zeichen, als »Signatur materieller und symbolischer Praktiken«.⁴⁷

In den hier vorgelegten Beiträgen werden exemplarische Schauplätze gesucht, auf denen kulturelle Praktiken geschaffen und verhandelt werden, aber auch Figuren, in denen sich Strategien der Rhetorik, der Bildlichkeit, der Verkörperung verbinden. Gerade die Übertragung zwischen verschiedenen kulturellen Registern und Wissensordnungen, zwischen verschiedenen Kulturen und ihren jeweiligen ›Anderen‹, zwischen den alten Gepflogenheiten und den Versprechungen der Modernisierungen, sie alle stehen im Zentrum einer kulturwissenschaftlichen Philologie und Bildwissenschaft.⁴⁸ Diese versteht sich nicht als bloße Entgrenzung des Gegenstands, sondern gerade als Arbeit an den Übergängen etwa in der genauen Bestimmung von Rhetoriken und Narrativen, von Pathosformeln und Bildtraditionen, durch die und in denen religionskulturelle Traditionen nachleben oder überschrieben, negiert oder bekämpft werden. Das Lesbarmachen spezifischer Kulturtechniken gibt Auskunft nicht nur über die Künste, Wissenschaften und Verwaltungspraktiken in der europäischen Geschichte, sondern auch über Alltagspraktiken und Umgangsformen, die freilich nicht im Horizont einer ›Geschichte von unten‹ betrachtet wird, sondern sich vielmehr als eine von den Rändern und Schwellen her schreibt. Im Zentrum stehen dabei nicht so sehr die Archive und Schreibtische an Herrschaftshöfen, in Akademien und anderen Macht-Wissens-Zentren, sondern Reiseberichte und Wörterbücher, Festgelage und Selbstinszenierungen, Ordnungsfantasien und Markierungen urbaner Räume.

Dabei hat es sich als nötig erwiesen, neben den an den Paradigmen des Westens orientierten Modernisierungsbewegungen auch die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen von Kultur und Literatur, von Bildern, Kleidern, Affekten verstärkt in die Untersuchungen einzubeziehen. In diesem Zusammenhang gilt es auch herauszustellen, welche Bedeutung Traditionen für den Transfer kultureller Figuren und Modelle besitzen, die als am Rande Europas stehend oder als das Andere des

⁴⁶ Ebd., S. 157.

⁴⁷ Ebd., S. 159.

⁴⁸ Sigrid Weigel: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München 2004; dies.: *Gesichter. Kulturgeschichtliche Szenen aus der Arbeit am Bildnis des Menschen*, München 2013.

(christlichen) Europas begriffen werden wie die russische, die (deutsch-) jüdische oder die (europäisch-)muslimische.

Die Kulturgeschichte Europas ist weniger ein historisches als ein epistemologisches Problem. Ohnehin haben sich ihre methodischen Voraussetzungen schnell verändert. Es existiert seit längerem eine sehr lebendige Theorieentwicklung mit häufig wechselnden Paradigmen wie Dekonstruktion, Mediengeschichte, Postkolonialismus, aber auch New Historicism, Empire Studies, Mediterranean Studies und vieles andere mehr. Doch sollen im Folgenden nicht diese Ansätze Revue passieren, sondern es soll ein eigenes Modell skizziert werden. Es handelt sich um das der so genannten ›Ordnungen‹, anhand deren sich kulturelle Formen in ihrer Materialität ausprägen und entsprechend ihrer Symbolhaftigkeit zusammengefügt werden. Um besser verstehen zu können, was damit gemeint ist, sei zuerst die gegenwärtig einflussreichste Theorie der Ordnung überhaupt im Kontrast betrachtet. Es ist diejenige, die Michel Foucault in mehreren Texten vorgelegt hat.

Ordnung und Wissen

Foucault hat seine Theorie ausdrücklich als eine Wissensgeschichte formuliert. Ihn interessierte seit *Les mots et les choses* (1966) – das mit seiner Zustimmung den sprechenden deutschen Titel *Die Ordnung der Dinge* erhalten hat (so analog auch im Englischen) – die jeweils herrschenden Voraussetzungen dessen, was zu einer bestimmten Zeit überhaupt gesagt und gewusst werden kann. Er hat sie – unter anderem im Blick auf Descartes und dessen *Discours de la méthode* (1637) – einen »Diskurs« genannt, den er freilich weit fasste und zwischen den Extremen verortete: er sei »fast ein Nichts«, zugleich aber die »Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht«. ⁴⁹ Zwar sei es »immer möglich, dass man im Raum eines wilden Außen die Wahrheit sagt; aber im Wahren ist man nur, wenn man den Regeln einer diskursiven ›Polizei‹ gehorcht, die man in jedem seiner Diskurse reaktivieren muss.« ⁵⁰

Ausgehend von bestimmten materiellen Produktionsbedingungen von Wissen strukturiert der Diskurs dessen kulturelle Formierungen. Diese schließen sich zu einer Ordnung zusammen und bilden das, was jeder Kultur eine wohl definierte Regelmäßigkeit verleiht, der zufolge dann wahr und autoritativ über Phänomene wie »Wahnsinn und Ver-

⁴⁹ Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970*, München 1974, S. 8.

⁵⁰ Ebd., S. 25.

nunft«, »Sexualität« und »Entscheidung zur Wahrheit« – so Foucaults eigene Arbeiten im von ihm gezogenen Umriß – gedacht und geschrieben werden kann.⁵¹ Er selbst hat dabei aber nicht mit »Kausalzuordnungen«, sondern vorsichtiger mit einem »Spiel von Abhängigkeiten« rechnen wollen, das weder zufällig noch beliebig sei.⁵² »Bezeichnend ist etwa seine Rede vom »Ort, an dem das Wissen entsteht«, wenn er die Neuordnung der ärztlichen Ausbildung am Ende des 18. Jahrhunderts analysiert; er spricht vom Ort, nicht vom Programm, nicht vom Plan, nicht von den Planenden etc.«⁵³

Rückblickend und seine Überlegungen zusammenfassend erklärt Foucault in der Einleitung zur deutschen Ausgabe von *Die Ordnung der Dinge*: »Ich versuchte, den wissenschaftlichen Diskurs nicht vom Standpunkt der sprechenden Individuen aus zu erforschen, noch, was sie sagen, vom Standpunkt formaler Strukturen aus, sondern vom Standpunkt der Regeln, die nur durch die Existenz solchen [sic] Diskurses ins Spiel kommen.«⁵⁴ Foucault will so sichtbar machen, was er dann die »Episteme« nennt, »in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.«⁵⁵

Für Foucault hat die jeweilige Ordnung des Diskurses keinen Autor im emphatischen Sinn als Schöpfer, auch wenn die Namen großer Theoretiker für ihn bedeutsam sind. Er betont ausdrücklich, dass man nicht »einen Diskurs einem Autor zuschreibt«, vielmehr seien dazu kompliziertere Operationen nötig als diejenigen, über die die »moderne Kritik« verfüge. Sie verwende »Schemata, die der christlichen Exegese sehr nahe stehen, wenn diese den Wert eines Textes durch die Heiligkeit des Autors beweisen wollten.«⁵⁶ Schreiben ist für Foucault immer eine Geste und ein Bruch. »Es wäre also ebenso falsch, wollte man den Autor beim wirklichen Schriftsteller oder auch beim fiktionalen Sprecher suchen.«⁵⁷ Die Texte, die ihn interessieren, sind die »religiösen und juristischen

⁵¹ Ebd., S. 42.

⁵² Vgl. Ulrich Johannes Schneider: »Wissensgeschichte, nicht Wissenschaftsgeschichte«, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M. 2003, S. 220–229, hier S. 221.

⁵³ Ebd., S. 223.

⁵⁴ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1971, S. 15.

⁵⁵ Ebd., S. 24–25.

⁵⁶ Michel Foucault: »Was ist ein Autor?«, in: ders.: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a. M. 1988, S. 7–31, hier S. 20.

⁵⁷ Ebd., S. 22.

Texte, auch die literarischen Texte mit ihrem so merkwürdigen Status, bis zu einem gewissen Grade die wissenschaftlichen Texte.«⁵⁸

Foucault hat mit seinen Arbeiten und Konzepten wie den hier skizzierten die diskursiven Grenzen der Philosophie überschritten, was auch die breite Rezeption in den angrenzenden Disziplinen der Sozial-, Literatur- und Kulturwissenschaften zeigt. Dennoch war er der Suche nach Wahrheit stets verpflichtet, ein Bemühen, das sein Freund und Kollege am Collège de France, Paul Veyne, an der Figur des Diskurses so bestimmt hat: »Er ist das, was die Menschen tatsächlich tun, denken und sagen, im Gegensatz zu dem, was sie aufgrund einer ständigen Universalitäts- und Rationalitätsillusion zu tun, zu denken und zu sagen glauben.«⁵⁹ Im vorliegenden Band soll ähnliches und doch anderes unternommen werden: ähnliches, weil von Universalitätsansprüchen ganz abgesehen wird und Rationalitätsformen historisiert werden, anderes aber, weil jenes tatsächliche »Tun«, von dem Veyne spricht, in kulturellen Ordnungen begriffen wird, die im Folgenden dargestellt werden.

Ordnungen einer europäischen Kulturgeschichte

Um die weit verbreitete, unbefriedigende Praxis vieler interdisziplinärer Projekte zu überwinden, die darin besteht, als Ergebnis oft nur eine Summe einzelwissenschaftlicher Beiträge zu einem gemeinsamen Thema vorlegen zu können, wurden für diesen Band fünf Ordnungen als gemeinsame Untersuchungsparameter entwickelt. Es handelt sich um Textordnungen, Bildordnungen, Kleiderordnungen, Affektordnungen und Grundordnungen. Eine wichtige Aufgabe des Projekts bestand darin, diese Parameter zu etablieren, zu diskutieren, zu erproben und als methodisches Instrumentarium für die kulturwissenschaftliche Forschung zu profilieren.

Diese Ordnungen stehen quer zu den Gegenständen der Einzelwissenschaften, vermeiden aber auch übliche Leitbegriffe, die vor allem in der vergleichenden Forschung oft eine Schräglage bewirken, sodass das Fremde nur als das ›schlechtere Eigene‹ wahrgenommen wird. Die vergleichende Religionswissenschaft kennt dieses Dilemma. Dass die Griechen nicht an ihre Götter glauben mussten, um sie kultisch verehren zu können, ist schon vergleichsweise früh erkannt worden. Gerade diese Verehrung zu unterlassen, macht *asebeia*, ›Gottlosigkeit‹, aus und

⁵⁸ Foucault: *Ordnung des Diskurses* (Anm. 49), S. 16.

⁵⁹ Paul Veyne: »Michel Foucaults Denken«, in: Honneth/Saar: *Foucault* (Anm. 52), S. 27–51, hier S. 28–29.

nicht Formen von Unglauben oder Geschichten über Götter, die lügen und betrügen.

Entgegen dem eben skizzierten Gebrauch durch Foucault, aber auch entgegen dem allgemeinen Verständnis wird ›Ordnung‹ hier nicht als etwas Feststehendes, sondern als eine Figur der Bewegung verwendet. Dadurch wird sie vervielfältigt. Nicht die Episteme der Ordnung, sondern die Tätigkeiten des Ordnen stehen im Mittelpunkt der Untersuchungen. Ordnen erweist sich als Verhandeln und Aushandeln, nicht als Diskurs Gottes oder des Meisters. Die Schauplätze des Ordnen sind an Grenzen angesiedelt, an Übergängen und Schwellen, in so genannten ›heißen Zonen‹ – um diese Figur kulturwissenschaftlicher Wissenschaftsgeschichte zu gebrauchen, die sich auch an Paul Valéry orientiert, freilich an dem Autor der *Einführung in die Methode Leonardo da Vincis*.⁶⁰ In »heißen Zonen« sind »die Ränder zwischen Wissenschaft, Kunst und Alltagswissen offen, ganz zu schweigen von den Fächergrenzen [...] Die Gegenstände, über die sich ein Fach definiert, die ein Gedankenspiel umkreist oder die ein Kunstwerk erschafft, gewinnen in ihnen allererst Kontur.«⁶¹

Im Blick nach dem Osten Europas will der Westen oft überhaupt keine eindeutigen oder einfachen Ordnungen erkennen: weder politisch (keine Demokratie, aber auch keine Diktatur) noch wirtschaftlich (kein einheitlicher Kapitalismus, aber auch kein Gabentausch) oder kulturell (kein einheitlicher Diskurs, sondern Versuche von Übernahmen, Anpassungen, Transformationen). Bei genauer Betrachtung handelt es sich aber auch nicht um ein bloßes Nicht-Geordnet-Sein. An die Stelle gängiger Dichotomien treten häufig plurale Konstellationen. Darum wird methodisch anstatt von *einer* Ordnung von fünf *Ordnungen* gesprochen, nicht zuletzt weil ›Ordnung‹ als Figur der kulturwissenschaftlichen Forschung im Osten Zuordnungen und Zuschreibungen sichtbar machen, aber auch Einsprüche dagegen aufdecken und die Hoffnung auf Neues hegen, oder schließlich neue Ordnungen erschließen kann. Letztere erweisen sich oft jedoch als Nachleben der alten.

Die fünf Ordnungen werden als prozessual verstanden, freilich nicht im forensischen Sinn, als ob es den in ihr (Ver-)Handelnden vornehmlich um Wahrheit zu tun sei. Vielmehr stehen Verkehrsformen wie Treue und Glauben, allerdings auch andere, gewaltsame Formen des Austausches zur Disposition. Ordnen wird als Ausgleichsversuch begriffen,

⁶⁰ Vgl. Karlheinz Barck: »Leonardo-Effekte. Perspektiven aus der Differenzierung von Natur- und Geisteswissenschaften«, in: *Weimarer Beiträge* 59 (2013), S. 167–189.

⁶¹ Mai Wegener: »Heiße Zonen. Psychophysischer Parallelismus«, in: *Trajekte Extra* (Anm. 34), S. 65–67, hier S. 65.

der jedoch in Überwältigung und Ungerechtigkeit münden kann. Noch einmal sei an Herodot erinnert, der an den Anfang seiner Geschichte von Europa und Asien den gewaltsamen Tausch zweier Königstöchter stellt. So wie die Phönizier Io aus Argos, so hätten die Griechen Medea aus Kolchis mit sich fortgeschleppt (*Historien* 1,1–2). Dazwischen schiebt er die Geschichte vom Raub der Europa ein, eine Tat, die er freilich den Kretern zuschreibt, einem notorisch unverlässlichen Volk der Antike. Auch wenn die Reziprozität als Friedensschluss hier scheitert, könnte in dieser Geschichte doch eine gleichsam übertriebene Befolgung des Inzestverbots als Grundlage jeder Kultur erblickt werden. Denn Kultur ist wesentlich Ordnung, sie kann »gar nicht umhin, dort eine wie immer geartete Ordnung einzuführen, wo keine herrscht. Die wesentliche Rolle der Kultur besteht darin, die Existenz der Gruppe als Gruppe zu sichern und folglich – in diesem Bereich wie in allen anderen – den Zufall durch Organisation zu ersetzen.«⁶²

Fünf Ordnungen

Unter *Textordnungen* werden nicht nur die formalen Strukturen oder Fragen des Genres verstanden – etwa, dass in den Literaturen des Osmanischen Reichs der Roman oder das Theater unbekannt und nur als »Import« aus dem Westen vorstellbar waren. Vielmehr werden »Aufschreibesysteme« (Friedrich Kittler) untersucht, die vom Umfang her größer sind als ihre medientheoretische Engführung. Sie bestehen in der Materialität der Zeichen, dessen, was nicht diskursiv ist und kognitive Dissonanz schafft. Die Pariser Gruppe *Tel Quel* sprach von einer *materialité* und der Produktivität der *chaîne signifiante*, Eigenschaften von Texten, die in der poetischen Sprache vergleichsweise offen liegen, oder in künstlerischen Experimenten erzeugt werden. Die europäische Avantgarde (in Ost und West) ist so zu kosmologischen Lösungen geführt worden. Gerade der Versuch, in Texten Ordnungen neu zu schaffen oder sie umzuwidmen, lässt einen Anspruch erkennen, der nicht auf ein Verstehen aus ist, sondern vielmehr auf das Ordnen selbst. Thematisiert wird so das Schöpferische wie Zwanghafte der Ordnung, die in der Etablierung von Nationalliteraturen ebenso besteht wie in der Di- oder Polyglossie von Bevölkerungsgruppen, die jedoch nicht immer entlang der Grenzen von Dialekten und Hochsprachen reguliert wird. Es geht um Ein- und

⁶² Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt a. M. 1981, S. 81.