

2 2011

»Freundschaft: Konzepte und
Praktiken in der Sowjetunion und
im kulturellen Vergleich«

ZAAL ANDRONIKASHVILI

SUSANNE FRANK

GIORGI MAISURADZE

FRANZISKA THUN-HOHENSTEIN

STEFAN WILLER

Interjekte

Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin

INTERJEKTE ist die PrePrint-Reihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

Bisher in dieser Reihe erschienen:

Interjekte 1 SIGRID WEIGEL: Embodied Simulation and the Coding-Problem of Simulation Theory. Interventions from Cultural Sciences (2011)

Impressum

Hrsg. vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Dr. h.c. Sigrid Weigel

© 2011 · Das Copyright und sämtliche Nutzungsrechte liegen ausschließlich bei den Autoren, ein Nachdruck der Texte auch in Auszügen ist nur mit deren ausdrücklicher Genehmigung gestattet.

Redaktion Dr. Dirk Naguschewski

Gestaltung Carolyn Steinbeck · Gestaltung

gesetzt in der ITC Charter

Inhalt

- 4 »Freundschaft: Konzepte und Praktiken in der Sowjetunion und im kulturellen Vergleich«
Gemeinsamer Workshop des ZfL und der Staatlichen Ilia-Universität Tbilissi, Tbilissi 10.–11. Oktober 2011
- 5 Völker-Gastfreundschaft
Zaal Andronikashvili, *ZfL*
- 11 Die (Un)bedingtheit der Wanderer-Gastfreundschaft
Konzeptualisierungen von »stranničestvo« und »strannopriimstvo« im späten 19. Jahrhundert und in den 1930er Jahren
Susanne Frank, *HU Berlin*
- 26 Die Familienmetaphorik der sowjetischen Völkerfreundschaft
Giorgi Maisuradze, *ZfL*
- 31 Was von der »Völkerfreundschaft« übrigblieb
Franziska Thun-Hohenstein, *ZfL*
- 40 Die Gesetze der Gastfreundschaft nach Pierre Klossowski
Stefan Willer, *ZfL*

»Freundschaft: Konzepte und Praktiken in der Sowjetunion und im kulturellen Vergleich«

*Gemeinsamer Workshop des ZfL und der
Staatlichen Ilia-Universität Tbilissi, Tbilissi 10.–11. Oktober 2011*

Eines der zentralen Konzepte, auf das sich die Sowjetunion in ihrem Selbstverständnis als neue Zivilisation berief, war das Konzept der »Völkerfreundschaft« (*družba narodov*). Über den naheliegenden Zusammenhang mit der sowjetischen Nationalitätenpolitik (insbesondere stalinscher Prägung) hinaus verweist es auf die propagierte sowjetische Ethik – die Gleichheit aller Sowjetbürger nach der Abschaffung der Klassengesellschaft. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wird dieses Modell des gemeinschaftlichen Zusammenlebens bezogen auf den Raum der Sowjetkultur vor allem als machtpolitische Strategie bzw. in seiner mythenhaften Dimension betrachtet.

Anliegen des Workshops ist es, ausgehend vom sowjetischen Freundschaftsbegriff unterschiedliche Facetten und Implikationen der Freundschaft im interkulturellen Vergleich zu diskutieren. So haben Länder und Regionen im Süden und Osten Europas (wie Georgien) beispielsweise die Gastfreundschaft als kulturelle Praktik zu ihrem »Markenzeichen« erklärt. Die Art und Weise, wie die Gastfreundschaft in Literatur und Kunst verhandelt bzw. repräsentiert wird, ist ein Indiz für die nachhaltige Bedeutung des Paradigmas, das bis in aktuelle Konflikte und juristische Diskurse (wie etwa die Frage nach dem Gastrecht oder das ethnisch begründete Restitutionsgesetz im heutigen Abchasien) hineinreicht.

Gefragt wird u.a. nach den politischen Implikationen des Freundschaftsbegriffs, nach der Übertragung des interpersonellen Konzepts Freundschaft auf Völker im (sowjetischen) Konzept der Völkerfreundschaft, nach Politisierungsstrategien, nach unterschiedlichen Praktiken der (Gast-)Freundschaft (u.a. im Kontext der Derridaschen Ethik oder der Positionen von C. Schmitt, P. Klossowski oder M. Mauss) oder etwa nach der Bildung formeller und informeller Netzwerke in unterschiedlichen kulturellen und historischen Kontexten. Schwerpunktmäßig im 20. und 21. Jahrhundert angesiedelt, wird im Rahmen des Workshops auch die Genese der (sowjetischen) Konzepte und Praktiken der Freundschaft aus der Antike bzw. der Vormoderne thematisiert.

Kontakt:

Dr. Zaal Andronikashvili: andronikashvili@zfl-berlin.org; zaaliko@gmail.com

Dr. Franziska Thun-Hohenstein: thun@zfl-berlin.org; franziska.thun@t-online.de

Völker-Gastfreundschaft

Zaal Andronikashvili, ZfL

Ich werde von zwei Sprichworten ausgehen: Ein georgisches Sprichwort sagt: »Stumari vtisaa« – »Der Gast ist von Gott«. Ein russisches Sprichwort sagt dagegen: »Nezvannyj gost' chuže tatarina« – »Ein ungeladener Gast ist schlimmer als ein Tatare«. Ich will damit nicht sagen, dass Georgier bessere Gastgeber sind als Russen. Hinter der scheinbaren Differenz zwischen den beiden Konzepten von Gastfreundschaft steht eine Gemeinsamkeit – in beiden Fällen wird die Souveränität aufgegeben. Ein Georgier aber betont das Freiwillige der Übergabe dieser Souveränität: Er tritt das Hausrecht dem Gast ab, so wie er es dem Gott überlassen würde und lässt ihn für eine bestimmte Zeit über die Hausordnung walten. Das russische Sprichwort betont dagegen die feindliche Übernahme: Der ungeladene Gast stört die Ordnung des Hauses, so wie der Erzfeind, der Mongole.

In einem Seminar über die Gastfreundschaft (17.1.1996) stellte Jacques Derrida das Gesetz der Gastfreundschaft den Gesetzen der Gastfreundschaft gegenüber. »Das Gesetz der Gastfreundschaft«, so Derrida, »das formale Gesetz, das allgemeine Konzept der Gastfreundschaft regiert, erscheint als paradoxes, pervertierbares oder pervertiertes Gesetz. Es scheint nämlich zu bestimmen, dass die absolute Gastfreundschaft mit dem Gesetz der Gastfreundschaft als Recht oder Pflicht, mit dem Gastfreundschafts-›Pakt‹ brechen muss. Mit anderen Worten, die absolute Gastfreundschaft erfordert, dass ich mein Zuhause öffne und dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt) nicht nur Statt gebe, sondern dass ich ihn kommen lasse und an dem Ort, den ich ihm anbiete, Statt haben lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) oder ihn nach seinem Namen zu fragen.«¹ Die wahre Gastfreundschaft bricht also, so Derrida, mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft. Die »klassische« Gastfreundschaft, so Derrida, impliziere einen Hausherrn, einen Souverän, der über die abgegrenzte Ordnung des Zuhauses herrscht. Aus dieser Souveränität, schreibt Derrida, aus der endlichen Macht, der Herrschaft über ein umgrenztes Territorium, ergebe sich für den Gastgeber die Notwendigkeit zu wählen, zu filtern und zu selektieren. Das Ergebnis dieser Filtrierung ist, dass nicht jeder als Gast zugelassen, nicht jedem das Gast-Recht zugestanden wird. Die Unterscheidung zwischen dem Gast und dem Parasiten beruhe auf einer strikten und limitierten Jurisdiktion. Ein Gast ohne das Recht, das ihm der Gastgeber gibt, gelte als Parasit, er finde in missbräuchlicher, illegitimer Weise Eingang ins Haus und könne vertrieben oder festgenommen werden.

Die Antinomie zwischen dem unbedingten Gesetz der Gastfreundschaft, das eine hyperbolische Ordnung darstellt, und den Gesetzen der Gastfreundschaft, den konditionalen Rechten und Pflichten, die auf die griechisch-lateinische und jüdisch-christliche Tradition und auf das Recht der Rechtsphilosophie, also der juristisch-politischen Ordnung zurückgehen, zeigt Derrida folgendermaßen auf: Das Gesetz der Gastfreundschaft steht über den Gesetzen, als illegales, transgredientes, gesetzloses, anomisches Gesetz, *nomos-a-nomos*, ein Gesetz über den Gesetzen und außerhalb des Gesetzes. Doch obgleich es über den Gesetzen der Gastfreundschaft steht, braucht das unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft die Gesetze, es erfordert sie. Und dieses Erfordernis ist »konstitutiv«.² Konstitutiv ist es insofern, als das nichtimperative, anomische Gesetz der Gastfreundschaft, um zu sein, was es ist, die Gesetze braucht, die es dennoch

1 Jacques Derrida: *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2007, S. 27.

2 Ebd., S. 62.

negieren, bedrohen, korrumpieren oder pervertieren können. Dieser essentiellen Pervertierbarkeit, die das Gesetz der Gastfreundschaft in sein Gegenteil verwandeln kann, möchte ich nachgehen.

Gastfreundschaft wird zu den traditionellen kaukasischen Tugenden gezählt. Ich lasse dabei die Frage beiseite, ob es so etwas wie kaukasische Kultur überhaupt gibt. Obwohl man im Kaukasus auch die Toleranz zu den eigenen Tugenden zählt und das jahrhundertlange Zusammenleben unterschiedlicher ethnischer und religiöser Gruppen preist, brannten und brennen im gesamten Kaukasus (immer wieder) ethnische Konflikte auf. Georgier und Abchasen, Georgier und Osseten, Osseten und Inguschen, Tschetschenen und Inguschen, Armenier und Aserbaidzchaner waren von diesen blutigen Konflikten betroffen. Zehntausende mussten ihr Leben lassen, Hunderttausende wurden vertrieben. Nach dem georgisch-abchasischen Krieg, in dem es Georgien nicht gelang, die secessionistische Autonome Republik militärisch unter seine Kontrolle zu bringen, wurden aus Abchasien nach unterschiedlichen Angaben zwei- bis dreihunderttausend Georgier vertrieben. Jeder Versuch der Konfliktbewältigung mit internationaler Hilfe scheiterte im August 2008 am georgisch-russischen Krieg. Nach diesem Krieg erkannte Russland Abchasien als einen unabhängigen Staat an. Ihm folgten Nicaragua, Venezuela und die Pazifikinseln Nauru und Tuvalu. Auch heute scheitert jeder Versuch einer Annäherung an die Frage der Rückkehr der Flüchtlinge. Georgier dürfen nur in den Gali-Rajon zurückkehren, welcher ausschließlich von Georgiern bewohnt wurde. Heute wird in Abchasien über ein Gesetz debattiert, in dem es um die Restitution des Eigentums geht, von der ethnische Georgier ausdrücklich ausgeschlossen werden.³ Benutzt man dafür das Label »ethnischer Nationalismus«, so trägt das wenig zum Verständnis des Problems bei, denn was bedeutet »ethnischer Nationalismus« in diesem konkreten Fall? Welche Ordnung impliziert dieser Begriff, der z.B. die Vertreibung der Georgier aus Abchasien begründet, legitimiert und diese schließlich in die Rechtssprache übersetzt? Was hat diese Ordnung mit der Gastfreundschaft zu tun?

Um in das Problem näher einzuführen greife ich auf ein anderes Beispiel zurück, welches zeigt, dass die Ordnung, von der hier die Rede ist, auch Georgiern vertraut ist. Vor einigen Monaten löste einer der besten Regisseure und Intendanten der georgischen Theatergeschichte, Robert Sturua, einen Skandal aus, indem er den amtierenden georgischen Präsidenten als einen heimlichen Armenier »enttarnte« und sagte, er wolle als Georgier nicht, dass Georgien von einem ethnischen Armenier geführt werde, weil dieser sich im Konfliktfall mit Armenien für seine ursprüngliche Heimat entscheiden würde. Sturua wurde zu Recht scharfer Öffentlichkeitskritik ausgesetzt und musste seinen Intendantenposten räumen, obwohl er weiterhin als Regisseur im Theater bleiben durfte.

Denken hinter diesem Beispiel impliziert eine nach wie vor geltende, aber unausgesprochene ethnische Ordnung: Georgier sind auf dem georgischen Territorium zu Hause, ein Armenier aber, oder ein angeblicher Armenier, der die georgische Staatsbürgerschaft besitzt, der die georgische Sprache perfekt beherrscht, der überhaupt keine andere Fremdsprache spricht und einen georgischen Namen trägt, wird dennoch nicht als Georgier akzeptiert – er darf nur solche Positionen im georgischen Staat einnehmen, die denen von Georgiern unter- und nicht übergeordnet sind. Kurz: Georgier bestimmen die informelle Ordnung in Georgien, die nicht der rechtlichen Ordnung entspricht. Es gibt unausgesprochene Gesetze, die den expliziten Gesetzen des Landes widersprechen. Georgier »reinen Ursprungs« sind in diesem Land die Hausherren. Welchen Status haben aber alle anderen Bürger des Landes in dieser informellen Ordnung, die keine Rechtsordnung ist? Und damit sind wir beim Thema der Gastfreundschaft angelangt. Der »ethnische Nationalismus«, von dem oben die Rede war, entpuppt sich als ein Palimpsest aus sowjetischen und vormodernen diskursiven und kulturellen Praktiken.

³ <http://realty.newsru.com/article/01feb2011/abhazia>
www.newsland.ru/news/detail/id/549051/

Sucht man nach vormodernen Praktiken der Gastfreundschaft, so ist man gut beraten, in den *Indoeuropäischen Institutionen* von Emile Benveniste (1969) nachzuschlagen. Neben dem gotischen Wort »gast« und dem altkirchenslavischen »gosti« findet Benveniste ein Wort gleichen Stammes im lateinischen *hostis*, das jedoch nicht nur »Gast«, sondern auch »Feind« bedeutet. Ich werde versuchen, mit Benveniste dieser Ambivalenz nachzugehen. In der Bedeutung von *hostis* als Gast bedinge Zuerkennung eine gewisse Gegenseitigkeit und setze eine Konvention voraus. Als *hostis* werde nicht jeder beliebiger Nichtrömer bezeichnet, sondern ein solcher, mit dem eine Beziehung der Gleichheit und Gegenseitigkeit geknüpft wird. Daraus leitet Benveniste die Bedeutung der Gastfreundschaft ab: die Vorstellung, dass ein Mensch an einen anderen gebunden ist, insofern er verpflichtet ist, eine Leistung, in deren Genuss er gekommen ist, zu vergelten.⁴ Die gleiche Struktur findet Benveniste hinter dem griechischen Wort *xenos*. Dieses Wort verweise auf eine gleichartige Beziehung zwischen Menschen, die durch eine Abmachung aneinander gebunden sind, die mit präzisen, sich auch auf deren Nachfahren erstreckenden Verpflichtungen einhergeht. Der semantische Kern, der die ursprüngliche gemeinsame indoeuropäische Bedeutung von Gastfreundschaft ausmache, verweise auf die vergöttlichte gesellschaftliche Macht, die z.B. die Götter Mithra oder Aryaman personifizierten. Das ossetische Wort »limän« (Freund) – damit wären wir wieder im Kaukasus – sei eine lautgesetzliche Entsprechung von »aryaman-«. Nun, gilt es zu fragen, wie die Institutionen der Bewirtung und Gegenseitigkeit, mit deren Hilfe der Mensch eines Volkes bei einem anderen gastfreundlich aufgenommen wird, gesellschaftliche Bündnisse schließt und Tauschbeziehungen eingeht, in ihr Gegenteil, in Feindseligkeit umschlagen können.

Benveniste selbst kann diese Entwicklung nicht verfolgen. Durch einen Wandel, dessen genaue Umstände wir nach Benveniste nicht kennen, hat das Wort *hostis* eine »feindliche« Bedeutung angenommen. Ich fühle mich selbstverständlich in keinsten Weise kompetent, Aussagen über den Wandel indoeuropäischer Institutionen zu treffen, sondern werde versuchen, mit Benvenistes Hilfe das Sujet der Umkehrung der Gastfreundschaft in ihr Gegenteil weiter zu verfolgen.

Im römischen Zwölftafelgesetz – so Benveniste – behält *hostis* seine archaische Bedeutung »Fremder« bei, wenn es dort u.a. heißt, dass »gegenüber einem Fremden der Besitzanspruch ewig aufrechterhalten werden«⁵ muss und nie erlöschen kann, (wenn er einem Fremden gegenüber erhoben wird). Der *hostis* ist ursprünglich kein Feind und kein Fremder schlechthin, sondern ein Fremder, dem als solchem die gleichen Rechte zuerkannt werden wie den römischen Bürgern. Dieser ewig aufrechterhaltene Anspruch des eigenen gegenüber einem Fremden deutet auf eine unauslöschliche Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden hin, dem zwar durch das Gesetz der Gastfreundschaft gleiche Rechte zuerkannt werden, aber unter einer – manchmal unausgesprochenen – Bedingung, dass er jenseits der rechtlichen Fiktion nie wirklich dem Kollektiv angehören wird. Wenn wir weiter nach dieser unüberbrückbaren Differenz suchen, dann kommen wir auf das Wort »frei« (*eleutheros* im Griechischen und *liber* im Lateinischen). Es bedeutet nach Benveniste ursprünglich nicht frei von etwas zu sein, sondern im Gegenteil eine Zugehörigkeit: eine Zugehörigkeit zu einem ethnischen Stamm, der durch die Metapher des pflanzlichen Wachstums bezeichnet wird. Diese Zugehörigkeit stelle ein Privileg dar, welche dem Ausländer und dem Sklaven immer vorenthalten bleibe. Während der freie Mann in eine Gesellschaft hineingeboren wird, so ist der unfreie im Gegenteil dazu einer, der dieser Gesellschaft nicht angehört, ein rechtloser Fremdling.⁶ Benveniste kommt zu zwei für uns wichtigen Schlüssen: Zum einen gebe es keinen Fremden an sich, der Fremde sei immer ein »besonderer« Fremder, der je nach dem Kontext unterschiedliche Stellungen einnehme: die eines Wanderers, Gastes, Sklaven, Feindes etc. Daraus wird

4 Emile Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, Frankfurt a. M. / New York / Paris 1993, S. 77.

5 Ebd., S. 76.

6 Ebd., S. 285.

der zweite wichtige Schluss abgeleitet: Die Begriffe des Feindes, des Fremden und des Gastes, die, wie Benveniste schreibt, für uns unterschiedliche semantische Felder abdecken, seien in den alten indoeuropäischen Sprachen untereinander eng verwandt. Laut Benveniste kann die enge Verbindung zwischen den Begriffen des Feindes, des Gastes und des Fremden nur ausgehend von der Vorstellung verstanden werden, dass der Fremde notwendigerweise ein Feind und der Feind notwendigerweise ein Fremder ist.⁷ Dies sei deshalb immer der Fall, weil der außerhalb Geborene von vorneherein ein Feind sei und weil zur Herstellung einer Beziehung der Gastfreundschaft zwischen ihm und dem Ego, die innerhalb einer Gemeinschaft möglich sei, es einer wechselseitigen Verpflichtung bedürfe.

Ich zitiere jetzt einen längeren Abschnitt aus Benveniste, weil er für meine These wichtig sein wird:

Diese Freund-Feind-Dialektik wird, wie wir gesehen haben, im Begriff philos wirksam: Ein Feind, derjenige, den man bekämpft, kann zeitweilig, infolge einer rituell getroffenen Abmachung und in Zusammenhang mit den üblichen Verpflichtungen zu einem »philos« werden. Desgleichen war im frühen Rom der zum hostis gewordene Fremde den römischen Bürgern rechtlich gleichgestellt. Riten, Allianzen und Verträge unterbrechen also zwischen Völkern und Städten herrschende andauernde wechselseitige Feindschaft.⁸

Der Gast wird damit zu einer Kippfigur, der die Fähigkeit hat, von einem Feind zu einem Freund zu werden. Das ist das gängige Gastfreundschaftssujet. Was mich jedoch interessiert, ist die umgekehrte Bewegung: Wie wird der (Gast-)Freund zu einem Feind? Wie verwandelt sich die Gastfreundschaft in ihr Gegenteil?

Hier will ich eine These wagen: Wenn die Gesetze der Gastfreundschaft auf einen Gesellschaftsvertrag zurückweisen, so können wir nach den Möglichkeiten des Bruches, der Auflösung der Verträge suchen, in denen ein *philos* zu einem Feind wird. Ein Beispiel, das Benveniste anführt, stammt aus dem neunten Gesang der Ilias (9, 63). Hier wird derjenige verdammt, der innerhalb desselben *demos* gegen seine Mitbürger einen *polemos epidemios*, einen Bürgerkrieg unternimmt. Ein solcher Mann sei ohne *phratrie*, ohne *themis* und ohne *hestia* (ohne Bruderschaft, ohne Recht und ohne heimischen Herd) – er wird zu einem Fremden.

Solchen Sujets können wir auch in der georgischen Literatur nachspüren, insbesondere bei Važa-Pšavela (1861–1916), einem Dichter des 19. Jahrhunderts, der in seinen epischen Gedichten die archaische Welt der Kaukasier beschrieb. Eine Versdichtung heißt »stumar-maspinjeli« (»Gast und Wirt«, 1893) und handelt von einem Tschetschenen, der einen offenen Konflikt mit seiner Dorfgemeinschaft wagt, um das heilige Gastrecht nicht zu verletzen und den als Gast aufgenommenen Erzfeind der Tschetschenen, den Chewsuren Sviadauri, zu schützen. Das Fremd-Werden von der eigenen Gemeinschaft wegen einer interkonfessionellen *philia* ist eine Konstante bei Važa-Pšavela. Dieses Thema möchte ich an dieser Stelle jedoch nicht vertiefen. Wir brauchen Sujets, die Benveniste nicht anführt, in denen der Gast das Gastrecht verletzt und damit wieder zu einem Feind wird. Ein solches Beispiel finden wir z.B. bei Akaki Ceret'eli (1840–1915) in dem epischen Gedicht »gamzrdeli« (»Der Erzieher«, 1898). Die Beziehung vom Bauer Batu und dem Adligen Sapar-Beg gleicht einer Bruderschaft: nach einem kaukasischen Brauch wurde der Adlige Sapar-Beg von Batus Mutter gestillt und in seiner Familie erzogen. Sapar Beg Inal-Ipa bittet Batu um einen Gefallen – Batu soll ihm helfen, ein Pferd zu stehlen. Da es sehr schwer ist, und Sapar-Beg sich in der Gegend nicht auskennt, übernimmt Batu die Aufgabe alleine. Sapar-Beg soll in Batus Hütte warten. Doch dieser missbraucht Batus Vertrauen und verletzt das Gesetz der Gastfreund-

⁷ Ebd., S. 286.

⁸ Ebd.

schaft, indem er die Frau seines Freundes vergewaltigt. Der Gastgeber tötet ihn nicht, weil er immer noch durch das Gesetz der Gastfreundschaft geschützt wird, erklärt aber die Bande der Freundschaft für aufgehoben und den ehemaligen Freund zu einem Feind. Es gibt also bestimmte Verbrechen, die nicht das Gesetz der Gastfreundschaft, sondern die Gesetze der Gastfreundschaft brechen können und zur Auflösung des Gesellschaftsvertrages führen können.

Nun, was hat das mit den ethischen Konflikten und »ethnischen Nationalismen« zu tun, die am Anfang erwähnt worden sind? Ich muss an dieser Stelle einen großen Sprung machen und kurz auf die stalinsche Nationalitätenpolitik eingehen. Nachdem Stalin seine Doktrin des Aufbaus des Sozialismus in einem Land gegen Trockijs Idee der Weltrevolution durchsetzen konnte, wurde in der UdSSR eine Wende eingeleitet, die viele Bereiche, darunter das Verständnis der Geschichte, die Nationalitätenpolitik, die Kulturpolitik etc. völlig neu regelte. Konnte zum 10. Jahrestag der UdSSR 1931 noch ein Buch erscheinen (*Vlast' sovetoj za 10 let* – deutsch: *10 Jahre Sowjetmacht*),⁹ in dem die Sowjetunion überhaupt nicht über Sowjetrepubliken repräsentiert wird, so war das nach dem Inkrafttreten der neuen, sogenannten Stalinschen Verfassung (1936) kaum möglich, da eine neue Ordnung durchgesetzt wurde. Obwohl diese Verfassung offiziell dem Sieg des Sozialismus geschuldet war, war sie vielmehr Ausdruck der zunehmenden Entwicklung der *Sowjet*-Ordnung von einer Räterepublik zu einem »Empire of Nations«, um einen Ausdruck von Francine Hirsch zu benutzen.¹⁰ Jede Nationalität wurde nun mit einem Territorium identifiziert. Die transnationalen Gebilde, wie etwa die Transkaukasische Föderation, die Georgien, Armenien, Aserbaidschan und Abchasien vereinte, wurden zerschlagen – eine radikale Umwälzung durch die stalinsche Politik. Von nun an wurde jedem Volk ein Territorium zugewiesen (eine Entwicklung, die bereits in der Stalinschen Schrift *Marxismus und nationale Frage* [*Marksizm i nacional'nyj vopros*, 1912/13] vorgezeichnet war und die mit seinem Zeitungsbeitrag »Marxismus und Fragen der Sprachwissenschaft« [*»Marksizm i voprosy jazykoznanija«*, 1950] abgeschlossen wurde). Auch innerhalb Georgiens wurden Autonomien geschaffen, mit dem erklärten Ziel, den Minderheiten, etwa Osseten und Abchasen, die Möglichkeit freier Entfaltung zu geben. Die unter der Chiffre der Kosmopolitismusbekämpfung verdeckte Judenbekämpfung Ende der 40er – Anfang der 50er Jahre wurde gerade durch die vermeintliche »Heimatlosigkeit« der Juden legitimiert. Nach der offiziellen Doktrin konnte ein Volk, das keine feste Territorialbildung hatte, nicht als zulässig gelten. Schließlich wurde für die sowjetischen Juden eine Jüdische Autonome Republik in Sibirien geschaffen. Die Verfolgung der Juden hat jedoch erst mit Stalins Tod nachgelassen. Wegen des Verdachtes einer möglichen Kollaboration mit der Türkei wurden im Zweiten Weltkrieg die Tschetschenen aus ihrer Heimat deportiert.

Wenngleich jeweils eine Nationalität ein Territorium bewohnen sollte, so war dieses Prinzip nicht in »reiner« Form realisierbar: Es gab immer eine Minderheit bzw. Minderheiten.

Doch wer war eine Mehrheit und warum, wer war der Herr, der Souverän des Territoriums, wer war in der Minderheit und nach welchem Prinzip? In Georgien waren die Abchasen eine Minderheit, die aber über eine Autonomie verfügte. In Abchasien, d.h. in der Abchasischen Autonomen Republik, waren jedoch die Abchasen zahlenmäßig in der Minderheit. Diese Bevölkerungsverhältnisse wurden durch die Besetzung der Ämter in der Sowjetzeit sorgfältig ausbalanciert, damit die zahlenmäßige Mehrheit der Georgier nicht die Oberhand gewinnen konnte. Aber da die Autonomrepublik »abchasisch« hieß, waren die Abchasen in Abchasien, so wie die Georgier in Georgien, die Titularnation (*titul'naja nacija*), d.h. die namensgebende Nation. Damit wurden einer Ethnie unausgesprochen souveräne Rechte zugesprochen, die eben nicht auf die Staatsbürgerschaft abzielten (etwa alle Bürger Georgiens sind gleich, unabhängig

9 *Vlast' sovetoj za 10 let*. 25. oktjabrja 1917 – 7 nojabrja 1927, Leningrad 1927.

10 Francine Hirsch: *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union (Culture and Society After Socialism)*, Cornell UP 2005.

von ihrer Abstammung), sondern ethnische Ordnungen begünstigten. (Die Georgier waren in Georgien und die Abchasen in Abchasien zu Hause. Demzufolge war das Zuhause eines Georgiers, der in Abchasien wohnte, Georgien, und das Zuhause eines Armeniers, der in Armenien wohnte, Armenien etc.) Ein Georgier blieb in Abchasien nach diesem Modell immer fremd, genauso wie ein Armenier in Georgien oder ein Aserbaidzhaner in Armenien immer fremd war. Diese Völkerordnung entfaltete ein ungeheures mythogenes Potential, welches für die tatsächlich geschaffenen informellen Souveränitätsrechte einer Ethnie historische oder mythologische Legitimationen lieferte. Nun muss ich eine These wagen: In der Sowjetunion entstand eine Verbindung zwischen der stalinschen Nationen- und Nationalitätenpolitik und den archaischen Legitimationsstrategien wie der Autochthonie, die die Rechte einer Bevölkerung auf ein bestimmtes Territorium legitimieren sollte.

So gehören Autochthonie und Monoethnizität der Abchasen zur wesentlichsten Legitimationsgrundlage der abchasischen Souveränität.¹¹ Die politische Funktionalisierung von Pathosformeln wie Autochthonie oder »historischer Heimat« geht ihrerseits auf eine Debatte zurück, die vom georgischen Literaturwissenschaftler Pavle Ingoroqva 1954 angestoßen wurde.¹² Ingoroqvas These, dass die heutigen Abchasen nicht die Nachfahren der mit den Georgiern verwandten mittelalterlichen Abchasen seien,¹³ wurde in den nachfolgenden Jahren in der sowjetgeorgischen Tagespresse (Zarja Vostoka, 1955) und in wissenschaftlichen Publikationen (Mnatobi, 1956–57), in der abchasischen Öffentlichkeit (1957) und in der Kommunistischen Partei der Abchasischen ASSR, der Georgischen SSR und der UdSSR debattiert. Ingoroqvas Buch wurde auf Antrag Abchasiens verboten, die Debatte wurde jedoch in den 80er und 90er Jahren fortgesetzt.¹⁴ Sie steht aber auch im Kontext der Funktionalisierung der Historiographie und der Pathosformeln für die Legitimation territorialer Ansprüche in der Stalinzeit¹⁵ und kann als ein Symptom sowjetischer imperialer Erbschaft gedeutet werden, die auch innerhalb der Sowjetunion für eine affektive Aufladung der Geschichte und infolgedessen für ethnische Konflikte sorgte.

Die Formel der ethnischen Konflikte im Kaukasus ist die eines Amalgams aus der stalinschen Nationalpolitik und den vormodernen Gesetzen der Gastfreundschaft, die auf die Völker übertragen wurde. Es gibt auf einem Territorium nur einen Gastgeber – das Volk, das Kraft seiner autochthonen Rechte Gastgeber ist. Die anderen, die Zugewanderten, sind nur Gäste und werden für immer Gäste bleiben. Verletzen diese Gäste das Gastrecht, indem sie dem Gastgeber seinen angeborenen Platz des Souveräns streitig machen, so verletzen sie die heiligen Gesetze der Gastfreundschaft und werden vom Gastrecht nicht mehr geschützt: Sie dürfen getötet und vertrieben werden und verlieren das Recht auf ihr Vermögen. Ich würde nicht behaupten, dass das Verständnis der Besonderheit des ethnischen Nationalismus im Kaukasus zur Bewältigung der Konflikte beiträgt. Andererseits können jedoch jene politischen Lösungsvorschläge, die für den kulturellen Hintergrund der Konflikte blind sind, ebenfalls leicht fehlschlagen.

11 Taras Šamba/Aleksandr Neprošin: *Abchazija. Pravovye osnovy gosudarstvennosti i suvereniteta*, Moskva 2004.

12 Pavle Ingoroqva: *Giorgi merčule. K'art'veli mcerali meat'e saukunisa* [Giorgi Merč'ule. Ein georgischer Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts], T'bilisi 1954.

13 In der georgischen Forschung wird die Meinung vertreten, dass Ingoroqva auf eine abchasische Version der Geschichte antwortete. Vgl. Semen Basaria: *Abchazija v geografičeskom, étnografičeskom i ékonomičeskom otnošenii*, Suchumi 1923.

14 Exemplarisch: Mariam Lort'kip'anije: *Ap'xazebi da ap'xazet'i* [Abchasien und die Abchasen], T'bilisi 1990.

15 Nikoloz Berjennišvili/Simon Janašia: »T'urket'isadmi č'veni kanonieri pretenziebis šesaxeb« [»Über unsere legitimen Ansprüche an die Türkei«], in: *Komunisti*, 14. Dezember 1954.

Die (Un)bedingtheit der Wanderer-Gastfreundschaft

Konzeptualisierungen von »stranničestvo« und »strannopriimstvo« im späten 19. Jahrhundert und in den 1930er Jahren

Susanne Frank, *HU Berlin*

In meinem Vortrag geht es um Gastfreundschaft als kulturologisches Konzept.

Mein Fokus wird sich auf die russische und sowjetische Konzeptualisierung der einer speziellen Art der Gastfreundschaft richten, bei der die für die Beziehung »Gastgeber – Gast« konstitutive »Fremdheit« durch eine Differenz im Lebensstil und nicht durch die Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit zu Familie, sozialer Gruppe, Staat oder Ethnie definiert ist. Ich meine das Phänomen des »stranničestvo«, d.h. einer für die russische Kultur spezifischen Form des wandernden, wohnsitzlosen Lebens, welches christlich-religiöse Ursprünge im Kontext des Altgläubigentums hatte, aber im Lauf der russischen Kulturgeschichte auch zahlreiche sozial motivierte Varianten herausgebildet hat¹. In der russischen nationalen Kulturgeschichte wurde diesem Phänomen eine für den Verlauf der Nationalgeschichte, für die Herausbildung einer nationalen Identität und für die Konstituierung des russischen »Volkes« als Akteur der Nationalgeschichte zentrale Bedeutung zugeschrieben². Ich möchte der Frage nachgehen, welche Art von Gastfreundschaft im Zusammenhang dieser nationalen Konzeptualisierungen des »stranničestvo« entworfen wurde, welche Funktion dieser Gastfreundschaft als Komplement oder sogar Element dieses Verständnisses von »stranničestvo« zugeschrieben wurde und welche Bedeutung dies im Kontext der diskursiven Konzeptualisierung Russlands als Imperium hatte.

Ich werde in folgenden Schritten vorgehen:

1. Geschichtliche Ausprägungen des »stranničestvo«
2. Spezifik der Wanderer-Gastfreundschaft: »strannopriimstvo« als »unbedingte« Gastfreundschaft?
3. National- und volksgeschichtliche Perspektiven auf das »stranničestvo« im späten 19. Jh.
 - a) Nikolaj Kostomarov
 - b) Sergej Maksimov
4. Antistaatliche Konstruktion des »Volkes« als Einheit aus »stranniki« und »strannopriimcy«
5. Fiktionale Reaktualisierung des Themas in den stalinistischen 1930er Jahren: Aleksej Čapygins historischer Roman *Guljašcie ljudi* (1937)

1. Geschichtliche Ausprägungen des »stranničestvo«

Im 18. Jh. formierte sich eine Gruppierung der sog. Altgläubigen unter der Bezeichnung »beguny« bzw. »stranniki«³. Als eine von mehreren radikalen antikirchlichen Untergruppen richteten sich die »stranniki«

1 Vgl. dazu die Thesen von I.P. Smirnov zur kulturhistorischen Genese des russischen Wanderertums: Смирнов И.П., Homo in via, in: *Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности*. – СПб.: Алетейя, 2006, с. 236–250.

2 Vgl. dazu meinen Aufsatz »Wandern als nationale Praxis des mastering space. Die Entwicklung des semantischen Feldes um »brodjažničestvo« und »stranničestvo« zwischen 1836 und 1918«, in: Karl Schlögel (Hg.): *Mastering space*, München 2011, S. 65–90.

3 Zur Geschichte der Altgläubigen-Gruppierung der »stranniki« Jurij Mal'cev: *Staroverij – stranniki v XVIII – pervoj polovine XIX v.*, Novosibirsk 1996.

nicht nur gegen die im 17. Jh. im Zusammenwirken von Patriarch (Nikon) und Staat durchgeführten Liturgiereformen sowie gegen die Kirche als hierarchische Institution, sondern insbesondere auch gegen die u.a. in der Folge der Reformen zunehmende staatliche Kontrolle, Maßnahmen der Ortsbindung (Leibeigenschaft) und Steuerpolitik. »Stranniki« waren prinzipiell antiinstitutionell, antiautoritär bzw. anarchistisch (Čistov⁴): Sie gehörten zu den sog. »bezpopovcy«, den Priesterlosen, und grenzten sich von den »zapisnye«, d.h. von Altgläubigen, die sich offiziell als solche registrierten, und den »ukryvajuščiesja za popami«, d.h. denen, die sich im Schutz von Priestern verbargen, quasi als »Illegalste« Gruppierung ab. Zugleich unterschieden sie sich von Altgläubigengruppierungen wie z.B. den »duchoborcy« dadurch, dass sie sich nicht vollständig auf das Geistige, die Seele als Ort, wo das Reich Gottes zu suchen sei, konzentrierten, sondern das Heil auch auf Erden suchten, und zwar an einem alternativen, idealen Ort, den sie unausgesetzt suchten und in utopischen Legenden, die sie verbreiteten, beschrieben. Die bekannteste dieser Legenden war die von »Belovod'e« – »Weißwasser«, einer paradisischen Insel weit im östlichen Meer. Dabei schien sie die Irrealität dieses Ortes keineswegs abzuschrecken. Das Wichtigste war für die stranniki erstens das Verlassen des Zuhauses in der Welt und dann das mit einer prinzipiellen Obdachlosigkeit verbundene permanente Unterwegssein auf der –prinzipiell unabschließbaren– Suche nach dem Paradies, das als Flucht vor staatlichen Repressionen und staatlicher Einordnung generell motiviert war.

Stranniki, die sich wie andere Altgläubigengruppierungen auch sozial heterogen aus Bauern, Stadtbevölkerung, Angehörigen des Militärs und Vertreter der Geistlichkeit, die aufgrund des altgläubigen Bekenntnisses marginalisiert wurden, zusammensetzten, entzogen sich staatlicher Kontrolle auf doppelte Weise: durch Verweigerung staatlich legaler Identität und durch Umherwandern als Verstecken und permanente Flucht.

Ad 1. Durch die Verweigerung von Registrierung und staatlich legaler Identität: Als fundamentalistische Anarchisten *avant la lettre* lehnten sie Maßnahmen der Verstaatsbürgerlichung in jeder Hinsicht ab: nicht nur Militärdienst, Revision und Eintrag ins Steuerregister sowie Geld, das sie als staatliches Machtinstrument verstanden, sondern auch ein staatliches Identitätsdokument lehnten sie strikt ab. Diese Ablehnung einer staatsbürgerlichen Identität war gleichbedeutend mit der Ablehnung einer weltlichen Identität: Diese legten sie im Moment des Aufbruchs, der den Austritt aus dem bisherigen Leben bedeutete, ab. Es gehörte zu den Initiationsritualen der stranniki, dass im Rahmen einer neuen Taufe als strannik die alten, staatlichen Identitätsausweise und damit auch die alte weltliche Identität der Person vernichtet wurden. Dann erhielt der Täufling einen neuen Namen als Wanderer und einen selbstgefertigten Wanderpass. Dieser stellt in Hinblick auf den Staat zweifellos ein parodistisch-karnevaleskes Moment des »stranničestvo« dar: die Wanderpässe suchten keineswegs wie Fälschungen ihre dilletantische Gefertigkeit zu verbergen. Vielmehr stellten sie sie quasi als parodistische Gegendokumente aus. Diese sollte davon zeugen, dass die ausstellende Autoritätsinstanz nicht der Staat mit seinem ganzen symbolischen Machtapparat ist, sondern die einzig richtige Autorität, nämlich Gott. Indem die Wanderpässe als Ausgabestelle des Wanderpasses das himmlische Jerusalem angaben – das in gewissem Sinn ja zugleich das Ziel des Wanderertums darstellte –, waren sie nicht mehr nur Dokument-Parodien, sondern beanspruchten zugleich als göttliche Legitimation Geltung.

4 Kirill Čistov: *Der gute Zar und das ferne Land, Russische sozial-utopische Volkslegenden des 17.–19. Jh.s*, München/Berlin 1998.

Ad 2. Mithilfe der Praxis des nomadisierenden Umherwanderns versteckten sich die *stranniki* vor dem Staat und verstanden dieses Wandern zugleich als die Gott nächste Lebensform. Dadurch grenzten sie sich von der sesshaften, registrierten, Steuern zahlenden Bevölkerung, den »*služilye*« und »*tjaglye*«, ab.

Eine Ausnahme bildeten nur die sog. »*žilovye*«, die als »*strannopriimcy*« fungierten, d.h. An-sässige, welche den *stranniki* Gastfreundschaft gewährten, ihnen Essen und zeitweilig Obdach anboten und so ihre Lebensform z.T. überhaupt erst ermöglichten. Womit ich zu meinem zweiten Punkt komme, der Spezifik der Wanderergastfreundschaft:

2. Spezifik der Wanderer-Gastfreundschaft: »*strannopriimstvo*« las »unbedingte« Gastfreundschaft?

Aus der Sicht des Staates agierten »*strannopriimcy*« genauso illegal, wie die *stranniki*, welche sie aufnahmen. Gleichsam als Komplizen machten sie sich, indem sie *stranniki* aufnahmen und bewirteten und sie zugleich vor dem staatlichen Zugriff bewahrten, schuldig. Auch aus der Sicht der *stranniki* gehörten ihre Gastgeber wenigstens partiell zu ihrer Wander-Welt. Davon zeugen schon die extra für diese Wanderergastfreundschaft geprägten Begriffe. Für die Gastgeber selbst hatte diese Zugehörigkeit den Vorteil, dass sie sich durch die den *stranniki* offerierten Gaben und Unterschlupf Einschluss in ihre Gebete und –in the long run– Erlösung erhofften.

Historische Varianz des »*stranničestvo*«

In der weiteren historischen Entwicklung entstandene Formen des »Wanderertums«, die stärker sozial als religiös motiviert waren, griffen die im »*stranničestvo*« entwickelten Strategien der Abgrenzung auf und identifizierten sich als »Flüchtige« (»*beglye*«) mit dieser Tradition.

Flucht vor steuerlichen Abgaben war unter der Gesamtbevölkerung weit verbreitet, Flucht vor der Leibeigenschaft wurde von der bäuerlichen Bevölkerung in ziemlich hohem Ausmaß praktiziert, und auch die Flucht aus der sibirischen Festungshaft war etablierte und häufige Praxis, für welches sich die Bezeichnung »*brodjažničestvo*« etablierte. Hinzu kamen die sog. »wandernden Berufe« (»*otchožie promysli*«), Berufe, die oft in der Folge von Flüchtlingen angenommen wurden, und alle Varianten des Wanderns zusammen hatten ein ziemliches demographisches Gewicht. Räumlich dynamische, wandernde Lebensformen, deren konstitutiven Kern die Flucht vor dem Staat bildet, stellen in der Geschichte der russischen Kultur seit dem 17. Jh. eine Kontinuität dar, die sich in immer neuen sozialen Gruppierungen manifestierte, transformierte, aber im Kern gleich blieb.

Dies ermöglichte es Historikern und Ethnographen des 19. Jh.s, die sich erstmals intensiv mit dem Phänomen des Wanderertums beschäftigten, das »*stranničestvo*« sozial- und kulturhistorisch zu kontextualisieren, es als strukturelles Phänomen aufzufassen und »*stranniki*« und »*beguny*« nicht nur isoliert als russische Sekte zu verstehen, sondern mit den aus sibirischer Festungshaft ausgerissenen »*beglye*« und den »*brodjagi*«, die das Vagabundieren zwischen Gefängnis (im Winter) und Wanderarbeitertum im Sommer praktizierten, aber auch mit den als freie Krieger in wechselnden Abhängigkeiten dienenden Kosaken zusammen zu sehen.

3. National- und volksgeschichtliche Perspektiven auf das »stranničestvo« im späten 19. Jh. (N. Kostomarov, S. Maksimov)

In der russischen Historiographie des 19. Jh.s wurde der wandernd-nomadisierenden Lebensform generell eine große kulturhistorische Bedeutung zugeschrieben, jedoch in Abhängigkeit von der politischen Position des Historikers mit entgegengesetzten Wertungen versehen. Gerade in der Einschätzung des »stranničestvo« spiegelt sich die Differenz zwischen den konkurrierenden Ansätzen der etatistisch-staatshistorischen Historiographie einerseits und der dem sog. »narodničestvo« nahestehenden, antietatistisch-regionalistischen, volkshistorischen andererseits wider.

Auf der einen Seite können wir im Werk des am Modell des europäischen Nationalstaats ausgerichteten Staatshistoriker Sergej Solov'ev eine fortlaufende Kritik räumlich dynamischer Lebens-, Siedlungs- und Erschließungsformen als Ursache für kulturelle Instabilität und zivilisatorische Unterentwicklung feststellen. In seiner »Geschichte Russlands von den Anfängen an« (Istorija Rossii s drevnejšich vremen, 1851–1879) verwendet Solov'ev immer wieder – oft auch metaphorisch – den Begriff des »stranničestvo«, wenn er die profane Praxis des Ortswechselns als Bremse der Festigung russischer Staatlichkeit und – für ihn dasselbe – der russischen zivilisatorischen Entwicklung beklagt. Aus Solov'evs Perspektive bleibt dem Staat nichts anders übrig, als eine fortgesetzte Jagd nach dem Menschen, nach Arbeitskräften«, die »im riesigen, aber armen und öden Staat zu einer Hauptbeschäftigung der Regierung [wird]: einer läuft davon – man muss ihn fangen und an einen Ort binden, damit er arbeitet, produziert und zahlt.« Immer wieder, in der Darstellung verschiedener historischer Kontexte seit dem 17. Jh. kommt Solov'ev auf dieses Motiv des Wanderns zurück, mit dem einen stets gegenüber dem Westen unterentwickelten Zustand der russischen Gesellschaft und Nation und Destabilisierungen des Staates zu erklären versucht. »Wanderer« – seien es »stranniki«, »brodjagi« oder Kosaken werden stets als Parasiten dargestellt, die auf Kosten des Staates und der Arbeit anderer leben.

Auf der anderen Seite formiert sich gerade mithilfe der Diskussion des Phänomens des »stranničestvo« eine gegen den (autokratischen) Staat gerichtete regionalgeschichtliche Position, deren wichtigste Vertreter der Sibirjake Afanasij Ščapov und der Ukrainer Nikolaj Kostomarov waren. Diese Position ist derjenigen Solov'evs insofern entgegengesetzt, als sie den Erfolg der Geschichte Russlands nicht an der Herausbildung einer National-Staatlichkeit nach westeuropäischem Vorbild bemaß, sondern am Faktum der Kolonisation, die hier als Basis der historischen und – wie man heute sagen würde – geopolitischen Bedeutung Russlands verstanden wird.⁵ So profilierte Kostomarov in seinem Spätwerk »Russkaja istorija v žizneopisanijach ee dejatel'ev« (1872) den Kosakenataman und Sibirieneroberer Ermak in deutlicher Polemik mit früheren Portraits von Ermak, insbesondere dem von Karamzin, nicht als Helden bzw. Quasi-Heiligen der Geschichte des russischen Staates, sondern als antistaatlichen Akteur und Vertreter einer nomadisierenden, die staatlichen Steuerpflichten umgehenden Bevölkerungsgruppe, die als sog. »netjaglye« den »tjaglye« (d.h. »tjaglo« – Steuerabgaben zahlenden gegenüberstand. Aber gerade ihr schreibt Kostomarov das größte Verdienst bei der aneignenden Kolonisierung des nachmals staatlichen imperialen Territoriums zu. Solov'evs Einschätzung genau entgegengesetzt schreibt Kostomarov gerade der fortgesetzten Flucht vor unangenehmen Lebensbedingungen – die auch er als grundlegenden nationalen Charakterzug ansieht – das entscheidende Verdienst der kolonisierenden Expansion zu:

Seit langem hatte sich im Verständnis des russischen Volkes ein solcher Begriff des Kosakentums gebildet, wenn ein Russe mit der Umgebung, in der er lebte, nicht zufrieden war, dann raffte er nicht

⁵ Ausführlicher zu diesem Punkt vgl. die Ausführungen in meinem o.g. Aufsatz (Fn. 2).

seine Kräfte zusammen, um Widerstand zu leisten, sondern flüchtete und suchte sich eine neue Heimat. Diese Qualität, dieses Vermögen war auch die Ursache der mächtigen Kolonisation des russischen Stammes. (Издавна в характере русского народа образовалось такое качество, что если русский человек был недоволен средою, в которой жил, то не собирал своих сил для противодействия, а бежал, искал себе нового отечества. Это качество и было причиной громадной колонизации русского племени.)⁶⁾

Damit folgte Kostomarov dem Ethnographen Sergej Maksimov, der – obwohl stets im Auftrag der russischen geographischen Gesellschaft, d.h. des Staates unterwegs – in seinen umfangreichen Studien zur sibirischen »katorga« und zu den sozialen und ethnischen Bevölkerungsgruppen der Peripherien des Imperiums zu ganz ähnlichen Schlüssen gelangte. Die umherwandernde Lebensform durchziehe die gesamte Geschichte des russischen Volkes (»В России известные формы народных передвижений, называемых в наши времена бродяжеством, прошли через всю историческую жизнь народа, под благоприятным влиянием времен удельно-вечевое периода.«⁷⁾ schreibt er, der alle Formen des Wanderertums, »skital'čestvo« und »stranničestvo«, »begunstvo«, »brodjažničestvo«, »niščie« (Bettlertum), »zaprosčiki« (ebf.), bis hin zu deren maskierten Simulakren wie den »pluty« als strukturelle soziale Einheit auffasst. Das Umherwandern, eine »ursprüngliche Praxis des Volkes« (»коренное народное свойство«), folge stets dem »Instinkt«, »neue, bessere, freiere und ertragreichere Orte aufzusuchen« (»инстинкт отыскания новых мест, лучших, прибыльных и привольных.«), dem Instinkt, »ein gelobtes Land zu suchen« (»к исканию какой-то обетованной земли«). So hätte sich auf der Basis der »Möglichkeit freier Bewegung« (»возможность свободного передвижения«), die auch ermöglichte, missliebigen Umständen zu entkommen (»служило народу выходом на несчастные случаи«), natürlicherweise eine Form von »sesshaftem Nomadismus« herausgebildet, in dem jede Sesshaftigkeit temporär war und jedes Umherziehen um der Sesshaftigkeit willen geschah (»вело народ к какому-то оседлому кочевью, где оседлость казалась временной, а всякий переход совершался оседлости ради«)⁸⁾. Die Geschichte des russischen Staates erscheint Maksimov als eine Geschichte der vergeblichen Versuche der Verdrängung und Auslöschung des Wanderertums: Leibeigenschaft, Einführung des Passsystems und »propiska« (Ortsbindung durch Meldepflicht) als drei Etappen, und die Geschichte des russischen Volkes als Geschichte freier, wandernder Kolonisation einerseits und der Flucht vor staatlicher Repression derselben andererseits. Gerade als Folge des Diktats der staatlichen Perspektive sei die Praxis der wandernden Lebensform sukzessive symbolisch entwertet und schließlich zu einem rechtswidrigen Strafdelikt, das mit Verbannung und Arbeitslager bestraft wurde, deformiert worden:

[...] [Menschen], die anfangs Freie hießen bekamen später den Titel Herumziehende und wurden schließlich Vagabunden genannt. ([...] [люди], которые назывались сначала вольными потом получили прозвание гулящих и, наконец, названы бродягами.)⁹⁾

6 Eine wichtige Anregung erhielten die Vertreter dieser Position aus dem Werk des deutschen Russlandreisenden und -forschers, Freiherr von Haxthausen, der ja auch mit seinen idealisierenden Beobachtungen zur russischen Dorfgemeinschaft die Grundlage für deren konservativ-utopische Verklärung in der Ideologie der narodniki gelegt hatte: »Eine höchst wichtige Quelle des Reichtums für dieses Gouvernement bildet aber unstreitig das Herumziehen einer großen Anzahl der Eingesessenen auf Arbeit und Verdienst in anderen Gouvernements des Reichs. Das Herumziehen im Innern des Gouvernements, welches doch beinahe die Größe des Königreichs Hannover hat, ist schon von großer Bedeutung, es fehlt aber an zuverlässigen Nachrichten über die Zahl der Wanderer und den Umfang des Wanderns [...]. In politischer Beziehung ist das Umherziehen, das Durcheinanderleben der Bewohner Russlands, ein mächtiges Bindemittel zur Befestigung des innern Zusammenhangs, zur allseitigen Durchdringung der Volksmasse, zur Erhaltung und Erweckung des Nationalgefühls und der Vaterlandsliebe. Jeder Russe fühlt sich daher in Archangelsk wie in Odessa, in Kazan wie in Kiew vollkommen zu Hause und stets im Vaterlande!« (Studie über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands 1973 [1847], Bd. 1, S. 203).

7 Nikolaj Kostomarov: *Russkaja istorija v žizneopisanijach ee dejatel'nych* (1872), Kap. 21, S. 226.

8 Maksimov: *Sibir' i katorga, Sobranie sočinenij*, Bd. 2, Kap. 4.

9 Ebd., S. 140.

Tatsächlich jedoch sei diese Praxis, die in ihrem Kern immer gleichwertig als außer- und gegenstaatliche Parallelkultur bestehen geblieben sei, in hohem Maße staatsdienlich gewesen: Denn nur dank der unaufhörlichen Volksbewegungen konnte die kolonisatorische Expansion des russisch besiedelten Territoriums vor sich gehen und nicht dank irgendeiner staatlichen Strategie. Maksimov:

Das Umherziehen [der Bevölkerung] brachte dem Staat immense Vorteile und war eine der richtigen und rechtmäßigen Erscheinungen. (Бродяжество несло государству громадные выгоды и было одним из правильных и законных явлений.)¹⁰

In ihrer Wertung des Wanderertums verfolgen Maksimov wie Kostomarov als Vertreter einer volksgeschichtlichen und zugleich nationalen Ausrichtung also eine doppelte Strategie: Indem sie einerseits das Narrativ einer gegen den Staat gerichteten Volksgeschichte konstruieren, legen sie andererseits Wert darauf, dass das Ergebnis dieser Geschichte – gewissermaßen gegen den Willen ihrer Akteure – als staatsbildend und die Geschichte selbst als Kern der russischen Imperialgeschichte aufgefasst wird.

Liegt darin nicht ein Widerspruch? Und ist dieser Widerspruch nicht vielleicht dem Bemühen der Autoren geschuldet, einen Drahtseilakt zwischen Kritik und Opportunismus zu vollführen, d.h. das durch die antistaatliche Konzeptualisierung des »Volkes« bedingte Maß an Kritik so zu relativieren, dass die Texte trotzdem die Zensur passieren können?

Ich halte dies für möglich, sehe zunächst jedoch mehr Indizien für eine Antistaatlichkeit als für eine Antiimperialität der Position.

Antistaatlich und zugleich imperial-national erscheinen Maksimovs und Kostomarovs Positionen dadurch, dass imperiale Expansion von beiden Autoren nicht als staatlich, sondern als intuitiv volkstümlich und nicht auf Staatsbildung ausgerichtet – wenn auch dieser letztlich nützlich – dargestellt wird.

4. Volk als Einheit aus »stranniki«/»brodjagi« und »strannopriimcy« und »strannopriimstvo« als »unbedingte« Gastfreundschaft?

Ein Konzept von »Volk« konnte aus dem Begriff der stranniki jedoch nur dadurch entwickelt werden, dass »stranniki« und »strannopriimcy« als komplementäres Paar konzeptualisiert wurden, so dass nicht nur die Wanderer selbst, sondern auch ein Teil der sesshaften Bevölkerung zur Welt der stranniki gezählt werden kann. Bei Kostomarov und insbesondere bei Maksimov, aber auch bei anderen Autoren kann man erkennen, dass »strannopriimstvo« genau mit dem Ziel, eine solche Einheit zu konstruieren, als eine spezifische Art von Gastfreundschaft dargestellt wird.

Dieser Spezifik des »strannopriimstvo« möchte ich nun nachgehen, indem ich die Konzeptualisierung des »strannopriimstvo« auf ganz aktuelle philosophische und kulturwissenschaftliche Reflexionen von Gastfreundschaft beziehe.

Wenn Maksimov konstatiert, dass Gastfreundschaft gegenüber Wanderern, Flüchtigen aller Art werde von Seiten der Bevölkerung als absolutes Muss angesehen wurde, und wenn er als konstitutives Merkmal dieser Wanderergastfreundschaft absolute Einschränkunglosigkeit und –angesichts der Ambivalenz des Phänomens– das In-Kauf-Nehmen der Ungewissheit der Identität der Fremden und die Möglichkeit, dass ihr Auftreten Betrug und Maskerade sei, ansieht:

¹⁰ Ebd.

... народ видит затем во всех странниках подобного рода счастливых, божьих людей. Препоручая себя молитвам этих людей, народ везде, на всех пунктах ... дает этим странникам бесплатный приют, даровой прокорм и деньги в натуре на дальнюю путь-дорогу и на заздравную и заукойную просфоры. ... Нет простому человеку дела до того, что это – тунеядцы ...¹¹

... So kommt Maksimov der Bestimmung dieser Wanderergastfreundschaft im Sinne Jacques Derridas als »unbedingte Gastfreundschaft«¹² nahe:

*In Von der Gastfreundschaft – so schreibt Iris Därmann – setzt Derrida im Rückgriff auf Platon, Sophokles und Benveniste verschiedene rechtliche Figuren des Fremden, der die Gesetze einer bedingten Gastfreundschaft genießt, dem ganz Anderen gegenüber, der aus einem [...] prä-juridischen Außen kommt und eine unbedingte Gastfreundschaft erfordert.*¹³

Derrida geht aus von der Entgegensetzung von griechischer, bedingter, gesetzmäßiger Gastfreundschaft einerseits, die er als phallogozentristisch bezeichnet, und unbedingter, uneingeschränkter, Gesetz und Ökonomie prinzipiell durchstreichender Gastfreundschaft andererseits, die er weiblich konnotiert wissen will, und die er in der alttestamentarisch jüdischen Tradition verankert sieht. Die Gastfreundschaft wie die Gabe allgemein hat in Derridas Verständnis Ereignischarakter, sie ist die absolut unerwartete Übertretung der Grenze des Erwartbaren und Gesetzmäßigen. Während im altgriechischen Verständnis von Gastfreundschaft der aufgenommene Fremde als »xénos« ein a priori durch einen Pakt mit dem Gastgeber verbundener Gleicher ist, der dem absolut Fremden, dem namenlosen Anderen, welcher prinzipiell nicht in den Genuss des Gastrechts kommen kann, gegenübersteht, ist im Fall der unbedingten Gastfreundschaft die Fremdheit zwischen Gast und Gastgeber zunächst absolut und wird erst im Akt der Gastfreundschaft, in dem sich der Gastgeber seinem Gast bedingungslos ausliefert, verwandelt in eine Beziehung zwischen Verbündeten. Während also im einen, griechischen, Fall Symmetrie von Anfang an gegeben ist, wird im zweiten Fall im Akt der Aufnahme Symmetrie hergestellt. Diese allerdings unterscheidet sich grundlegend von der zwischen griechischem Gastgeber und »xénos«, da durch sie die Identitäten der Betroffenen verändert und entgrenzt werden.

Wie wird im Vergleich dazu das »strannopriimstvo« konzeptualisiert?

Maksimov zeigt die Gastfreundschaft gegenüber den Wanderern als ein bedingungsloses sich Ausliefern, ein Aufs-Spiel-Setzen der eigenen Existenz und Identität, indem er prinzipiell verzichtet, die Identität des Gastes zu überprüfen und dadurch in Kauf nimmt, dass dieser auch ein einfacher Räuber sein könnte¹⁴. Der Gastgeber des Wanderers übertrat das Gesetz – »strannopriimec« ist, wie z.B. auch »brodjaga« – nicht zuletzt auch ein juridisches Terminus, mit dem ein Straftatbestand bezeichnet wird. Ebenso erweist sich die für Derridas Begriff der unbedingten Gastfreundschaft grundlegende Asymmetrie und Einseitigkeit des Gebens als prinzipielle Bedingung des »strannopriimstvo«.

11 Ebd.

12 Jacques Derrida: *Von der Gastfreundschaft*, Wien 1997.

13 Iris Därmann: *Theorien der Gabe*, Hamburg 2010, S. 121.

14 NB: Konkret wird gerade dieser Punkt immer wieder in den historischen Untersuchungen zum »stranničestvo« angesprochen: Die Unmöglichkeit einer sicheren Unterscheidung zwischen religiös motivierten stranniki und sich als stranniki ausgebenden Räuberbanden bedingte, dass »strannopriimcy«, die sich auf keinen Fall der Sünde einer Abweisung echter stranniki schuldig machen wollten, durch Gastfreundschaft ihre Existenz aufs Spiel setzten und häufig als Folge von falschem Vertrauen Hab und Gut verloren.

Ganz offensichtlich sprengt diese Parallele zur »unbedingten Gastfreundschaft« die Derridasche Unterscheidung zwischen griechischer und jüdischer Tradition und weist zum einen darauf hin, dass auch die christliche Tradition Formen unbedingter Gastfreundschaft kennt.

Aber noch in einer zweiten Hinsicht habe ich Zweifel, ob die einfache Dichotomie, die Derrida aufstellt, wirklich ausreicht, um historisch und kulturell bedingte Formen von Gastfreundschaft adäquat zu beschreiben:

Nehmen wir z.B. noch einmal die Aspekte »Fremdheit« und »Ökonomie« genauer in Augenschein:

Obwohl man einerseits sagen kann, dass »Fremdheit« im Fall des »strannopriimstvo« gewahrt bleibt, insofern die Identität des Wanderers nicht überprüft wird, kann man andererseits feststellen, dass es zugleich eine Bedingung der Gastfreundschaft gibt, die darin besteht, dass der Wanderer sich eben als »strannik« und damit als Gläubiger, als eine Art Pilger und damit als eine Art Gottesmensch ausgibt. Der Gastgeber begnügt sich mit dieser Selbstidentifizierung und erweist sich seinerseits als Gläubiger, indem er dem Gast glaubt. »Fremdheit« wird in diesem Modell also weder vollständig belassen, noch aufgehoben, sondern hat einen besonderen, vor dem Hintergrund der christlich motivierten Einheit untergeordneten Stellenwert.

Ähnlich komplex ist die Lage im Fall der Ökonomie: Auch hier wäre es verkürzt, für das »strannopriimstvo« eine reine Anti-Ökonomie im Sinne Derridas zu behaupten. Wäre es nicht einseitig, in diesem Fall Mauss und Derrida zu folgen und den Blick nur auf die materielle Gabe zu richten? Erhält nicht in dieser speziellen Art von Komplizentum die materielle Gabe des Gastgebers durch die symbolische Gabe des Einschlusses ins Gebet bzw. in die Gemeinschaft der stranniki eine spezifische Reziprozität, die erlaubt, von einer spezifischen Ökonomie innerhalb einer definierten Beziehung zu sprechen? Andererseits – da wir es mit zwei Dimensionen bzw. Bezugsgrößen einer Beziehung zu tun haben: Staat, Legalität auf der einen Seite und Definition der inoffiziellen, der Untergrund-Gemeinschaft andererseits, reicht es auch nicht aus von einer spezifischen Bedingtheit zu sprechen. In Bezug auf den Staat und die Gesetze bleibt die für Derridas Definition entscheidende Übertretung des Gesetzes zentral. Und sogar innerhalb der jenseits vom Staat und gegen ihn definierten Beziehung Wanderer – Gastgeber korrespondiert dieser Übertretung eine andere Übertretung auf der ökonomischen Ebene, die für die Beziehung ebenso konstitutiv zu sein scheint: die zwischen materieller und geistig-symbolischer Gabe. Gerade ein sehr komplexes Mischungsverhältnis von unbedingter und bedingter Gastfreundschaft scheint also für die Beziehung »strannik« – »strannopriimec« konstitutiv.

Maksimov und Kostomarov, die »volkstümlichen« Autoren der zaristisch-imperialen Epoche, standen in einem äußerst komplexen Verhältnis zum Imperium: Auf der einen Seite ging es ihnen darum, das »stranničestvo« als gegen den Staat, der v.a. durch Repressionen in Erscheinung trat, gerichtete Bewegung darzustellen. Auf der anderen Seite war es ihr immer wieder expliziertes Ziel, die Verdienste »stranničestvo« für die russische Imperialgeschichte hervorzuheben und damit das russische Volk als wichtigsten Akteur der territorial expansiven Geschichte zu zeigen. Explizit hebt etwa Maksimov auch die Rolle der Wanderergastfreundschaft in diesem Zusammenhang hervor:

Хлебосольство сибиряков и готовность их давать работу беглым значительно сдерживает враждебные силы этих испорченных и озлобленных людей, и Сибирь, делаясь виновною в пристанодержательстве, во всяком случае, служит немалую службу России.¹⁵

¹⁵ Maksimov: *Brodjagi i beglye*, S. 459. Schon ein paar Jahrzehnte früher finden wir eine Charakterisierung der russischen Sibirier, die in eine ähnliche Richtung geht und die konstitutive Einseitigkeit der Gastfreundschaft unterstreicht: »Сибиряки ... народ человеколюбивый и снисходительный, за всем тем, что они окруженные ссыльно-преступными. Нравы здешних жителей кротки, благонравны и гостеприимны: они каждого приезжающего принимают ласково, рады разделить с ними, что имеют последнее, и ладе кто из гостей в знак благодарности за такой прием будет благодарить деньгами, то сам навлечет хозяину на себя неудовольство, а деньги не примутся«. Vgl. Пестов Н.: *Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири*, Moskva, 1833.

5. Reaktualisierung des volksgeschichtlich antietatistischen Bildes des »stranničestvo« und »strannopriimstvo« in Aleksej Čapygins Roman *Guljaščie ljudi*¹⁶

Guljaščie ljudi war nach *Sten'ka Razin* Aleksej Čapygins zweiter historischer Roman, der 1937 posthum ohne den beabsichtigten Schluss und ohne den letzten Schliff des Autors erschien. Die Handlung des Romans spielt zur Zeit der Kirchenreform und -spaltung, der Verhandlung der Beziehung von Kirche und Staat und des Prozesses der staatlichen Festigung im 17. Jh. Čapygin, so meine These, greift, wenn er in seinem Roman den »guljaščij« als »obraz« einer Lebensform entwirft, nicht nur inhaltlich auf die Studien Maksimovs zurück, sondern auch auf die von Maksimov, Kostomarov u.a. vorgenommene nationalhistorische Wertung dieses Typs zurück. Der Strelitzensohn Sen'ka, der nach Erhalt einer geistlichen Schriftgelehrtenausbildung der vorgesehenen Laufbahn entflieht, wird im Roman als »guljaščij« – eine Identität, die dem jugendlichen Protagonisten von einem Freund als Option vorgestellt wird, die er ganz bewusst annimmt und dann immer wieder vor sich herträgt. Als »guljaščij« grenzt Semen Lazarev, gen. Sen'ka, sich bewusst gegen das Gros der sesshaft an einen Ort gebundenen, sozial genau zugeordneten, werktätigen, dienstverpflichteten und dem Staat gegenüber steuerpflichtigen Bevölkerung ab. Als wichtigste semantische Implikation dieser Selbstbezeichnung gilt ihm »volja« – Freiheit, Autonomie in Hinblick auf die Wahl von Lebensort und -modus.

Die Modellierung des »stranničestvo« als genuin volkstümliche russische Lebensform und wichtiges Agens der russischen Geschichte aufgreifend, gestaltet Čapygin mit den fiktionalen Mitteln des historischen Romans – abgesehen vom Protagonisten tragen die meisten der Figuren die Namen historischer Personen – das Bild des »guljaščij« als Prototyp des Revolutionärs.

In Hinblick auf das zuerst von Katerina Clark¹⁷ aufgezeigte Initiationsnarrativ des sozrealistischen Masterplot kann man sagen, dass Čapygin den in der Mitte der 1930er Jahre an einen Roman gestellten Erwartungen durchaus gerecht wird: Der Roman zeichnet die Bildung, die Bewusstwerdung seines Helden als Verfechter einer neuen sozialistischen Welt nach. Zugleich konzeptualisiert er – was er auch schon mit seinem ersten historischen Roman getan hatte – die russische Geschichte neu, die in seiner Darstellung nicht mehr als linearer Prozess, sondern als zyklische Wiederholung revolutionärer Taten und Ereignisse erscheint.

Äußerst interessant bezieht Čapygin das Motiv der Gastfreundschaft in seine Modellierung der »guljaščie« und ihrer Differenzierung gegenüber anderen sozialen Gruppen ein.

So z.B. in der für die Figurenkonstellation und die Modellierung der sozialen Gruppen grundlegenden Kontrastierung von »guljaščie« einerseits und Bojaren andererseits:

Bojaren werden gezeigt als in einer fest geordneten Welt von Hierarchien einerseits und Symmetrien andererseits agierend. Für »guljaščie« gilt das Gegenteil: Der »guljaščij« wird gezeigt als einer, der nicht sicher identifiziert werden kann, u.a. weil er seinen Namen wechselt, sich verstellt, verkleidet und für

¹⁶ Kurz ein paar Worte zu Autor und Text: Aleksej Čapygin, 1870 als Bauernsohn im Norden Russlands geboren, wurde praktisch ohne Schulbildung als Autodidakt Schriftsteller. Als 13-jähriger verließ er sein Heimatdorf und kehrte erstmals erst nach 23 Jahren wieder dorthin zurück. Nach erster Anerkennung in der Hauptstadt von Grigorovič und erster Publikation mit Unterstützung Korolenkos wurde Gor'kij sein literarischer Ziehvater. In den 1900er Jahren wurde Čapygin zuerst mit Erzählungen zum städtischen Handwerker- und Arbeitermilieu, in der Tradition der »truščeby« Grigorovičs bekannt und dann mit dem Provinzleben gewidmeten, manchmal auch schon historischen Prosatexten. In den Jahren vor der Oktoberrevolution stand er v.a. auch mit den Symbolisten um Vjačeslav Ivanov in engem Kontakt. Nach der Revolution engagierte er sich kurzfristig mit Gor'kij's Unterstützung im Proletkult als Herausgeber etc., kann jedoch keinen eigenen literarischen Standpunkt finden und zieht sich in die heimliche Provinz zurück. Als er nach ein paar Jahren v.a. praktischer häuslicher Tätigkeit zum Schreiben nach Moskau zurückkehrt, schlägt ihm Gor'kij, der seine historischen Interessen kennt vor, historische Romane zur Aufklärung des neuen sowjetischen Lesepublikums über die russische Geschichte zu schreiben. Resultat dieses Rats sind bis zu Čapygins frühem Tod 1937 zwei historische Romane, mit denen Čapygin an Gor'kij's (u.a.) Großplan mitwirkt, die russische Geschichte gewissermaßen als Vorgeschichte der Revolution neu zu schreiben: *Sten'ka Razin* (1924–27) (dazu später auch ein Drehbuch) auch zu den Volksaufständen des 18. Jh.s und *Guljaščie ljudi* zur Zeit der Kirchenreform und -spaltung und zum Prozess der staatlichen Festigung im 17. Jh.

¹⁷ Katerina Clark: *The Soviet Novel*, 1982.

einen anderen ausgibt. Symptomatischerweise wechselt Sen'ka ständig seinen Namen und wird immer wieder durch die Bezeichnung »guljaščij« als quasi namenlos bezeichnet. So können sich die »guljaščie« in ›feindlicher‹ Umgebung aufhalten, dort parasitär leben und vor ihren Verfolgern verstecken (z.B.: als Taisij getötet wird, denkt der Schütze zunächst, er habe eine Frau erschossen.) Im Gegensatz zum Bojaren füllt Sen'ka keine eindeutige soziale Rolle aus. Sein Verhalten ist vielmehr prinzipiell ambivalent. Facettenreich zeichnet Čapygin die Ambivalenz der »guljaščie« zwischen Kämpfern für Gerechtigkeit einerseits und Räubern und Mördern andererseits. Diese Ambivalenz spiegelt sich im Verhalten der einzelnen, aber auch in der ›Doppelfigur‹ Sen'ka – Taisij. Besonders markant wird die Differenz auch in der Gegenüberstellung in der Kontrastierung der für die »guljaščie« einerseits und die Bojaren andererseits typischen sozialen Beziehungen und in ihrer jeweiligen Praxis der Gastfreundschaft: Die sozialen Beziehungen der Bojaren werden gezeigt als bestimmt von Egoismus, von Bestrebungen der Verfestigung der sozialen Hegemonie sowie von der Abgrenzung zwischen der eigenen Familie und den anderen. Beziehungen scheinen generell von einer materialistischen Pragmatik bestimmt.

In der Welt der Bojaren, zu der auch die Kaufleute gehören, bedeutet Gastfreundschaft, das wird im Gespräch zwischen zwei Bojaren deutlich, eine ökonomisch fundierte und in dieser Hinsicht symmetrische Beziehung. Die explizite Abgrenzung zwischen Gast (»gost'«) und Bittsteller (»prositel'«) erscheint im Zusammenhang dieses Gesprächs symptomatisch:

Когда ушел Бегичев, Милославский сказал почти хвастливо:

- *Вот тебе, боярин Богдан, разделка с князь Семеном за твои обиды ... Теперь же ты не проситель мой, а гость! Пойдем изопьем чего сойдется за общее дело!*
- *Эх, князь Иван Михайлович! Хорошо, кабы дворянин не обнес спуста ...*
- *Чую я, дворянин не лжет! Только уговор, боярин ... не спеши с князь Семеном: он нам в деле Никона еще надобен будет ... Утопчем Никона, вобьем в монастырь и князь Семена по той же путине наладим!*
- *Хвалю, боярин, хлебосольство твое! За общее, хорошо устроенное дело пошто не выпить?*

An anderer Stelle wird zwischen einem Bojaren und einem Kaufmann der Preis für Unterkunft und Verpflegung ausgehandelt, wobei die ökonomische Beziehung der Reziprozität gleich auf die zukünftige Fortsetzung des Verhältnisses der beiden ausgedehnt wird:

- *Сколь за все с ночлегом? - спросил Бегичев.*
Хозяин харчевой, подергивая кушак на кумачовой рубахе одной рукой, другой топыря пальцы, как бы считая поданное, сгибая пальцы по одному, сказал:
- *Четыре алтына!*
- *Што дорого?*
- *Алтын ёжа и питание, а три алтына ночевка.*
- *Вот уж так не ладно. Почему же ночевка мало не равна с едой?*
- *Потому што заглянет объезжий, забредет, узрит, спросит: »Кто таки?«*
- *Пуццай спросит: я – дворянин с Коломны! Мне большие бояре дают ночь стоять в их домах!*
- *А молочший?*
- *Молочший – мой дворовый... четыре алтына! Ты зри – за двадцать алтын у гостя [199] Василья Шорина [200] человек год служит!*

- Так то, хозяин добрый, у Василья компанейцы! Им год ряжное ништо, от прибылей богатеют!
- Не все компанейцы!
- Ведомо, не сплошь, так ины хто? А вот - долговые кабальные [201], кабальному едино, где долг отбывать... Да Василей Шорин лавок имет много, да он же на Каме-реке пристане держит- у Василя нажить деньгу ништо стоит... к ему иной даром пойдет служить: не всякого, вишь, берет...
- Плачу я тебе, благодетель, поитель-кормитель, два алтына – и буде!
- Так-то дешево, хозяин!
- Ну алтын надбавлю да знать тебя буду: приеду иной раз, мимо не пройду – зайду!
- Дай четыре, а я за то водочки прибавлю и семушки пришлю!
- Добро, пришли за одно кваску яшневого.
- Пришлю. –

Während den Stellen, die – mit Derrida gesprochen – die bedingte Gastfreundschaft der Bojaren und Kaufleute darstellen, der Begriff des »chlebosol'stvo« vorbehalten bleibt, wird der Begriff des »strannopriimstvo« für die Gastfreundschaft gegenüber »guljaščie« verwendet; interessanterweise genau an einer Stelle, wo sich eine Figur vom Milieu derselben und der subversiven, weil unbedingten Gastfreundschaft ihnen gegenüber distanziert:

*Тимошка, почтительно приняв перстень, с низким поклоном проводил дьяка, снова сел за ужин. Сидел он долго, будто наедался в дорогу, и думал:
Хорош, ладен странноприимец гулящих людей государев дьяк Иван! Только, Тимошка, знай край, не падай – сгореть в этом доме, едино что от огня, легко ... Ну, а ты завтра кончи ...
Перво – с купцов деньги получи и рукописание им на помин души припечатай ... Жуковина дьячья с коруною и впредь гожа ... Другое дело – попов поднять ... У патриарха узорочья бездна – не зевай только! Третье – путь тебе, Тимошка, вон от Москвы ...*

Im Gegensatz zum fest verorteten Bojaren ist der »guljaščij« einer, der sich aus seinen ursprünglichen sozialen Beziehungen gelöst hat, der einerseits kein stabiles soziales Umfeld hat, aber andererseits ein spezifisches neues soziales Umfeld gewinnt, das durch bestimmte Beziehungstypen charakterisiert ist:

- eine Geselligkeit und Gruppenbildung, die nicht durch Verwandtschaft oder soziale Gruppe, sondern durch Komplizenschaft in einer Sache und kameradschaftliche Solidarität charakterisiert ist – auch in dieser Hinsicht wird die Abgrenzung zur Sozietät der gemeinschaftsbedrohenden Gruppe der Räuber schwach–;
- Freundschaft, die »unbedingt« ist und an totale Identifikation grenzt. »Ich sagte dir doch: Er ist ich« – sagt Sen'ka zu seiner Geliebten, Ul'ka, und gibt damit auch zu verstehen, dass diese Männerfreundschaft an Intensität und Nähe grundsätzlich von zwischengeschlechtlichen Beziehungen zu unterscheiden ist.

Gastfreundschaft von Seiten der »normalen« Bevölkerung wie z.B. der Bojaren erhalten »guljaščie« nur, wenn sie in ein Dienstverhältnis eintreten – d.h. ihre Identität aufgeben – oder, wenn sie sich verstellen.

»Strannopriimcy« dagegegen werden als unbedingte Gastfreunde gezeigt, die zum Risiko bereit sind, das Gesetz zu übertreten, die die Asymmetrie eines Gebens ohne gleichwertiges Nehmen akzeptieren.

Čapygin nutzt die Möglichkeiten des fiktionalen Genres und bezieht noch zwei weitere Aspekte mit ein, die in Derridas Differenzierung der beiden Gastfreundschaftstypen relevant sind, aber bei den zitierten Autoren des 19. Jh.s keine Erwähnung finden: die intergeschlechtliche und die interethnische Dimension.

Eine besondere Rolle spielen Beziehungen zum anderen Geschlecht in der Charakteristik der »guljašćie«: Frauen erweisen sich – im Gegensatz zu allen männlichen Figuren des Romans als wandelbar: sie gehören nicht endgültig einer der beiden Gruppen an, sind aber auch nicht wie die »guljašćie« ambivalent, sondern vielmehr wandelbar. Sie werden nur in ihren Beziehungen zu Männern gezeigt, denen gegenüber sie immer »andere« sind, die sich solidarisch oder nicht-solidarisch verhalten können. Sie können nicht selbst »guljašćie«, sondern nur Komplizinnen der »guljašćie«. Und sie können die Seiten wechseln ohne dabei ihre Identität aufzugeben.

In seiner Differenzierung zwischen bedingter und unbedingter Gastfreundschaft hatte Derrida auch den geschlechtlichen Aspekt einbezogen, indem er im Anschluss an Levinas das »weibliche Sein« zum Grund und Kern seines Begriffs unbedingter Gastfreundschaft erklärte. Denn im Gegensatz zum bedingten Paradigma von Gastfreundschaft, das Derrida als phallogozentristisch kritisiert, weil es durch die vielen Prämissen dem Begriff nicht gerecht werden kann, bilde das als weiblich zu denkende gastfreundliche Empfangenkönnen den Anfang und Ursprung echter Gastfreundschaft.

Auch an dieser Stelle hilft Derridas Differenzierung den Blick auf eine Unterscheidung der Gastfreundschaftstypen und die verschiedenen Kriterien dieser Unterscheidung zu schärfen, aber auch hier reicht sie nicht aus. Čapygins Ausgestaltung des weiblichen Parts von stranničestvo und strannopriimstvo ist, wie wir gesehen haben, historisch konkreter und in der Systematik komplizierter.

Ähnlich verhält sich dies im Fall des Einbezugs des Aspekts interethnischer Beziehungen, der ebenfalls Čapygins fiktionalen Entwurf von den Wissenstexten des 19. Jh.s unterscheidet:

Kostomarov und Maksimov hatten stranničestvo ja dezidiert als nationales Phänomen modelliert, dabei aber die historische Bedeutung dieses Phänomens an seiner Funktion für die Geschichte des Imperiums, genauer: für die territoriale Ausbreitung Russlands und die Konstituierung des imperialen Raums bemessen.

Was allerdings auffiel und in der Historiographie des 19. Jh.s den Gegensatz zwischen westlich orientierter Staatsgeschichte und volkstümelnder Nationalgeschichte verschärfte, war, dass etwa von Maksimov das Phänomen des stranničestvo, des russischen Wanderertums in einer egalisierenden Weise mit dem Nomadismus der indigenen Völker Eurasiens in Zusammenhang gebracht wurde:

Die [russische] Bevölkerung nomadisierte in genau derselben Weise wie die Indigenen des Landes, die sie verdrängt hatte [...] (Население [...] кочевало по тому же способу как и те аборигены страны, которых вытесняли они [...])¹⁸

Diese Einschätzung des Wanderertums in Kontinuität zum Nomadismus steht den meisten zeitgenössischen kulturgeschichtlichen Einordnungen entgegen und passt wenig zu Maksimov eigenem Versuch der imperialgeschichtlichen Wertung des stranničestvo. Aber ob sich hier eine antiimperiale Tendenz abzeichnet, bleibt insofern in der Schwebe, als weder bei Maksimov noch bei anderen Autoren des 19. Jh.s russisches Wanderertum und eurasischer Nomadismus durch das Motiv der Gastfreundschaft in einen ethnische Grenzen überwindenden Beziehungszusammenhang gebracht werden.

In Čapygins Roman der 1930er Jahre dagegen erhält das mit dem stranničestvo verbundene Motiv der Gastfreundschaft auch eine interethnische Dimension.

¹⁸ Aleksej Čapygin: *Sobranie sočinenij v 5–1 tomach*, Bd. 5, Guljašćie ljudi, Moskva 1969, S. 152.

Schon in den ersten Kapiteln des Romans, in der Schilderung von Sen'kas Kindheit wird dieser als gegenüber der Abgrenzung gegenüber Andersgläubigen oder Nicht-Christen und Vertretern anderer Ethnien äußerst skeptisch dargestellt. Sen'ka, der selbst keinem Glauben folgt, will nicht verstehen, warum die Andersgläubige »Heiden« genannt werden und deshalb weniger Rechte haben sollen. Für ihn sind die tatarischen Steppenkrieger vielmehr Vor- und Wunschbild.¹⁹ Als Erwachsener, als »guljaščij« macht er keinen Unterschied zwischen ethnischen Gruppen.

Angehörige nichtchristlicher Ethnien agieren immer wieder als vertrauensvolle Helfer der »guljaščie«:

Теперь же погуляем, и, не тратя время, иди ... денег дадим, сухарей в дорогу да татарина с башкиром сговорим провести тебя на Саратов или близ, как им покажется лучше, да за Волгу переправить ...

sagt Stepan Razin zu Sen'ka, den er verabschiedet.²⁰

Razin vertraut dem Tataren Sen'ka an und führt dem untergebenen Kosaken, der den Tataren festnehmen will, so ein zukunftssträchtiges Kollaborationsmodell vor:

Сенька подумал: »Сегодня не ход?«

– *Куда лезешь, поганой?! - кричал казак на татарина, переступившего порог избы.*

Татарин отмахивался, бормотал:

– *Киль ми! Киль ми! Китт! Разин крикнул:*

– *Не троньте татарина! - Прибавил громко: - Бабай - кунак*

– *Салам алейкум, бачка! - сказал татарин, выйдя на середину избы.*

– *Алейкум саля! - ответил Разин, подняв ковши водки и жестом приглашая татарина. - Киряк?*

– *Киряк ма! - тряхнул головой татарин и пальцем показал на потолок, как на небо.*

Разин засмеялся:

– *Дела нет мне – мулла ты или муэдзин, или просто поклонник Мухамеда. А вот тебе мой есаул, – показал рукой на Сеньку, – на конях проведи его степью на Саратов ... Деньги тебе даны – проведешь, верни на Яик, получишь калым!*

– *Якши, бачка! Якши.*

– *Не пьешь и нашего не ешь - иди! Справляй коней в дорогу, товарища подбери.*

Als Sen'ka seinem tatarischen Begleiter für seine Dienste Geld geben will, weist ihn dieser darauf hin, dass dies seinem Verständnis von Gastfreundschaft widerspräche:

Один из татар хорошо говорил по-русски, сказал Сеньке:

– *Твои спутники хвалят тебя! Ты убил и разогнал грабителей.*

19 Ebd. S. 42.

20 – Тать, а пошто поганых иным путем, да в другие ворота пушают ... не в те, отколь в Кремль заходили?

– Экой ты у меня зёрый, – а что в Кремле были, да дороги прямой не ведали ...

– А пошто их за городом держат? В город за караулом водят? – И боялся Сенька, тогда он пиялся от татя.

Тать кричал на него:

– Пшол, дурак! Много знать будешь.

Сенька опасался и никогда татю не говорил, что, когда шел в Кремль с едой, на него насакивали посадские ребята скопом, навалом ... Сенька их бил; иногда за них лез в драку кто большой, – Сенька и больших бил. Про драки Сенька матке Секлетее тоже не сказывал, боясь, думал: »Слушать в Кремль не будут«.

Видал Сенька за городом, как послы татарские на коней скачут. Скочит поганой, подогнет ноги, стремена-то коротки, и с глаз долой - ни коня, ни всадника, только пыль пылит.

Сеньке хотелось нарядиться в такой халат, нахлобучить островерхую шапку, вздеть за спину саадак с колчаном да лук с тетивой и ускакать с погаными куда придет.« (8)

- *Это ништо! А вот ... – он порылся в карманах, достал серебряный рубль, дал татарину, пуцай накормят и лошадей наших.
Татарин взял рубль, сказал, ломая слова:*
- *Это обида, что ты платишь. Кунак – по-нашему гость, гостя принимают, поят и кормят и путь ему показывают без денег.*

Gastgeber der »guljaščie« nehmen mitunter als Spitznamen »Tatarin«:

- Сенька молчал и думал: »Куда же пошлет меня атаман?«
Разин снова заговорил, и ему стало ясно – куда.*
- *Путь тебе, сокол, укажу не козацкими новыми городками, кои по пути рубили беглые ... свои они нам люди, да голодны и нищи. Ни по Северному Донцу, ни по Медведице-реке, ни по Бузулуку ... пойдешь прямо на Саратов ... мимо Саратова, чтоб не имали, пройдешь на запад, на Борисоглебск, а там на Воронеж. В Воронеже сыщешь в остроге Микифора Веневетинова, скажешь атаману - от Рази. Меня помнит, а пуце отца моего. У атамана в остроге лавка. Ежели извелся старик, тогда иди от церкви Рождества к большой улице, к торгу, не дойдя улицы – переулок, в нем найдешь двор Ивашки Барабаша. В том дворе сыщи Игнашку, прозвище – Татарин, примет. От меня скажись. Памятку пиши себе, кого где искать.²¹*

Ich komme nun zu meinem Resumée und einer abschließenden These zum historischen Kontextbezug der diskutierten Werke:

»Stranničestvo« und »strannopriimstvo« haben sich in meiner Untersuchung als konstitutive Bestandteile ein und desselben Konzepts »Volk« in der volkstümelnden Historiographie und Ethnographie des späten 19. Jh.s wie auch im historischen Roman der 1930er Jahre erwiesen.

Für die Analyse des »strannopriimstvo« als spezifischer, von der dominanten, »normalen« Gesellschaft abweichender Form von Gastfreundschaft hat sich die Unterscheidung Derridas zwischen bedingter und unbedingter Gastfreundschaft als äußerst hilfreich, aber nicht ausreichend erwiesen. Insbesondere weil im Fall des »stranničestvo« und »strannopriimstvo« zugleich mehrere Grenzen überschritten werden (Gesetz, irdisches Leben – Jenseits), und weil Ökonomie und Anti-Ökonomie sowie Bedingtheit und Unbedingtheit je auf verschiedenen Ebenen angeordnet Hand in Hand gehen. Vorsichtig formuliert ließe sich vielleicht sagen: a. dass unbedingte Gastfreundschaft auch eine christlich-neutestamentarische Tradition hat; b. dass der Begriff der unbedingten Gastfreundschaft höchstwahrscheinlich immer dann relevant ist, wenn es um gegenüber einer etablierten Gesellschaftsordnung, gegenüber einem Gesetz subversive Gastfreundschaft geht; c. dass die Differenzierung von bedingter und unbedingter Gastfreundschaft in ihren verschiedenen kulturellen Realisierungen immer graduell und immer wieder anders gradualisiert sein wird. Im hier untersuchten Zusammenhang erscheint unbedingte Gastfreundschaft eher als Spezifik einer liminalen Zone am Rande einer ansonsten von bedingter Gastfreundschaft gekennzeichneten Kultur. (Derrida ging es dagegen darum zwei innerhalb ihres jeweiligen Kontexts dominante kulturelle Traditionen aufzuzeigen.)

Was schließlich die imperialgeschichtlichen Implikationen der diskutierten Texte betrifft, so kann man für die Studien des 19. Jh.s sagen, dass sie versuchen, mithilfe ihrer Konzeptualisierung des »stranničestvo« eine Art alternativer Imperialgeschichte zu schreiben, die gegenüber den Kulturen der

²¹ Einem möglichen intertextuellen Bezug zu Tolstojs Distelgleichnis in »Chadži Murat« wäre hier nachzugehen.

kolonisierten Gebiete weniger als hegemonial verstanden wird und in Hinblick auf die räumliche Praxis des Wanderns als mit der nomadisierenden Lebensform der Indigenen prinzipiell gleich.

Čapygin hat im Kontext der sowjetischen 30er Jahre, für den das Konzept der ethnische und religiöse Grenzen überwindenden Völkerfreundschaft im Zeichen der Konstituierung einer multiethnischen sowjetischen Einheit zentral war, dem »stranničestvo« gezielt einen transnationalen Akzent verliehen. Und damit den »guljaščij« auch in Hinblick auf eine ethnische Grenzen problemlos überschreitende Kultur als Helden der Revolution entworfen.

In einem Punkt scheint Čapygins Roman, der in den Jahren vor dem Tod des Autors kapitelweise und dann als Buch nach seinem Tod problemlos als Buch publiziert wurde, aber den Tendenzen der stalinistischen 1930er Jahre zu widersprechen: das Konzept des »guljaščij« impliziert einen offenen Raum, einen Raum, der aufgrund seiner Instabilität und seinem Mangel an festen Grenzen und Orten schlecht kartographiert werden kann, einen Raum, in dem Identitäten nicht über Orte festgelegt und abgegrenzt werden, aber all das waren symbolische Strategien der stalinistischen Kultur, mit denen sie sich von der frühsowjetischen Kultur der 1920er abgrenzte. Eine vorsichtige Hypothese wäre hier: dass der Raum der »guljaščie« in Čapygins Roman entworfen wird als Raum des »Sammelns der Länder«, der sukzessiven Eroberung und Einkreisung des einen Landes der Revolution und in dieser Hinsicht dann doch der stalinistischen Raumkonzeptualisierung entspricht.

Die Familienmetaphorik der sowjetischen Völkerfreundschaft

Giorgi Maisuradze, *ZfL*

Nachdem das letzte sowjetische Staatsoberhaupt Michail Gorbatschow 1986 die Perestroika und die Glasnost, d.h. die Meinungsfreiheit in der UdSSR, verkündete, wurde der gesamte Sowjetstaat innerhalb weniger Jahre zum Schauplatz ethnischer und nationaler Spannungen. Den Untergang des multinationalen Imperiums war von Konflikten und militärischen Auseinandersetzungen zwischen den einst ›brüderlich‹ miteinander lebenden und für den Kommunismus aufbauenden Völkern begleitet. Nun kämpften sie sogar mit aller Brutalität gegeneinander. Die einstigen Nachbarn und Freunde erhoben sich gegeneinander, als ob sie auf den Moment gewartet hätten, ihren Hass freizusetzen. Der ethnisch motivierte Hass war nicht selten der erste Ausdruck der Meinungsfreiheit. Die Sowjetunion, die sich 70 Jahre lang als festgefügte Union ›freier‹ und ›brüderlicher‹ Völker inszenierte, zerbrach genau an dieser Stelle – am Konzept der Völkerfreundschaft. Besonders schwer betroffen war der gesamte Kaukasus, wo in Berg-Karabach auch der erste bewaffnete Konflikt ausbrach. Die ethnisch-kulturelle Vielfalt dieser Region wurde den dort lebenden Völkern zum Verhängnis. Die Situation ließe sich treffend mit den folgenden Worten Primo Levis beschreiben: »Viele, ob Individuen oder Völker, können mehr oder minder bewusst dem Glauben anheimfallen, dass ›jeder Fremde ein Feind ist‹.«¹ Die Feindschaft, die der Entfremdung entsprang, entfremdete die Menschen voneinander vor allem hinsichtlich ihrer Herkunft und ihrer ethnischen Zugehörigkeit. In den ehemaligen Teilrepubliken betrachtete man nun die autonomen Republiken oder Gebiete als tickende Minen im Körper eines nach Unabhängigkeit strebenden Landes, die man daher als erstes unschädlich machen sollte.² Diejenigen »nationalen Minderheiten«, die über keine administrativ-territorialen Gebilde innerhalb der Republiken verfügten, ursprünglich aus anderen Sowjetrepubliken stammten oder die sich auf Grund ihrer Abstammung einem anderen, jetzt eigenständigen Land zuordnen ließen, wurden nun zu ›Gästen‹ erklärt.

Das Gesetz der Gastfreundschaft

Die rhetorische Figur ›Gast‹, die in Zeiten von Glasnost und Perestroika im politischen Gebrauch der Nationalisten zum Synonym für den Ausländer und zum affektgeladenen Ausdruck für Fremdenfeindlichkeit wurde, scheint auf den ursprünglichen Doppelsinn dieses Begriffs zu verweisen: Das lateinische *hostis* bedeutete sowohl ›Gast‹ als auch ›Feind‹.³ Die Georgier waren wie alle kaukasischen Völker stolz darauf, als die gastfreundlichsten Völker zu gelten. Dieses, nicht zuletzt durch die russische Literatur geprägte, Bild vom Kaukasier als idealem Gastgeber, geht auch auf eine lange Tradition zurück, die ihren Ursprung in den traditionellen oder traditionstreuen Gesellschaften hat. Der Gast ist tabu, er ist unantastbar, auch wenn er feindlicher Abstammung ist. Ein Beispiel dafür liefert die Versdichtung (Poem) ›Gast und Gastgeber‹ des georgischen Dichters Važa-Pšavela, in dem es um die Blutrache zwi-

1 Primo Levi: *Ist das ein Mensch?* Aus dem Italienischen von Heinz Riedt, München 1988.

2 Vgl. Naira Gelaschwili: *Georgien. Ein Paradies in Trümmern*. Berlin 1993, S. 34.

3 Ausführlicher dazu siehe: Zaal Andronikashvili: ›Völker-Gastfreundschaft‹.

schen zwei verfeindeten Stämmen in den kaukasischen Bergen geht. Der Gast, der dem Gastgeber Blut schuldet, ist unantastbar, solange er in dessen Haus Gast ist. »Er ist heute mein Gast, wenn er mir sogar ein ganzes Meer von Blut schuldet«⁴, sagt der Gastgeber und erhebt sich mit der Waffe in der Hand, um seinen Gast, der zugleich sein Erzfeind ist, vor seinen Stammesangehörigen zu verteidigen.

Das Gesetz der Gastfreundschaft verpflichtet aber auch den Gast, gewisse Regeln zu achten, um die Sitten des Gastgebers nicht zu verletzen. Das heißt, dass der Gast, solange er diesen Status hat, stets auf den Gastgeber angewiesen ist – er alleine bestimmt, was geschehen soll. So befindet sich der Gast in einer Art Ehrengefangenschaft. Eine Missachtung dieser Regeln kann zum Konflikt führen. Betrachtet man ganze Volksgruppen oder einzelne Menschen fremder Abstammung als Gäste im eigenen Land, heißt das auch, dass sie unter gewissen Bedingungen geduldet werden. Sobald aber diese Bedingungen nicht mehr erfüllt werden können, wird der Gast zum Feind, der abgeschoben werden ›muss‹. Diesem ›Gesetz‹ zufolge haben sich die ehemaligen Sowjetrepubliken – darunter auch Georgien, in dem während der Sowjetzeit nach offiziellen Angaben etwa 80 Nationalitäten lebten, d.h. ein Drittel der gesamten Bevölkerung ethnisch keine Georgier waren – von eigenen ethnischen Minderheiten entfremdet. Die ethnisch-nationalen Minderheiten sind aus dieser Perspektive, wenn nicht Feinde, so zumindest verdächtige Fremde, unerwünschte Gäste geworden, die sich auf fremdem Boden befanden und nicht heimkehren wollten.

Das Gesetz der Gastfreundschaft schlug in seine dunkle Seite um. Die aufstrebende neue nationale Identität beruhte auf einer ethnischen Säuberung des eigenen ›Hauses‹, d.h. von den ›Gästen‹, von den Nationalitäten oder ethnischen Gruppen, die als *nicht einheimisch* eingestuft worden waren. Als einheimisch verstand sich jene ethnische Gemeinschaft, nach der das Land benannt ist, also durch die Einheit von Blut und Boden.

Zwei Ordnungen: Kommunalwohnung und Familie

Für die Beschreibung des sowjetischen Vielvölkerstaates hat der russisch-amerikanische Historiker Yuri Slezkine die Metapher der Kommunalwohnung (russisch: kommunalka) vorgeschlagen, eine Mehrzimmerwohnung, die mehrere Familien miteinander teilen.⁵ Dieser Vergleich verweist auf die Realität der Nationalitätenpolitik in der UdSSR, auf die Unfreiheit dieser Union und auf den erzwungenen Charakter dieser Völkergemeinschaft, die aber von einer anderen symbolischen Ordnung der Selbstinszenierung überdeckt war – von der Sowjetunion als einer glücklichen Familie.⁶ Ein propagandistisches Gedicht des russischen Dichters Robert Roždestvenskij von 1971 kann als Muster für diese Selbstdarstellung gelesen werden:

*Ich, du, er, sie,
Zusammen – ein ganzes Land.
Zusammen – eine einträchtige Familie.
Im Wort ›wir‹ stecken hunderttausend ›ich‹.*

4 Važa-Pšavela: *Stumar-maspinjeli* [Gast und Gastgeber], in: *Werke in fünf Bände*, Bd. 3, S. 49–76, hier S. 57 (Aus dem Georg. übers. –G.M.).

5 Yuri Slezkine: »The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promotes Ethnic Particularism«, in: *Slavic Review* 53, no. 2, 1994, S. 434–452.

6 Vgl. Mark R. Beissinger: »Soviet Empire as ›Family Resemblance‹ ist«, in: *Slavic Review* 65, no. 2, 2006, S. 294–303.

Eine Familienordnung, selbst nur auf metaphorischer Ebene, beinhaltet eine verwandtschaftliche Fiktion, welche die Konstruktion gewisser genealogischer Symbole erfordert. Die familiäre Fiktion bezieht sich auf eine symbolische Vater- oder Urahnfigur. Im Falle der Sowjetunion ist Stalin als »Vater der Völker« (»otec narodov«) der Signifikant dieser Ordnung, die durch ihn legitimiert wird. Georgien als Heimat von Stalin bekommt daher eine Sonderstellung innerhalb dieser symbolischen Ordnung. Die Abkehr vom Personenkult Stalins durch den 20. Parteitag der KPdSU (1956) wird in Georgien auch als Verlust dieser Stellung verstanden und löst die ersten öffentlichen Massenproteste in der Geschichte der UdSSR aus, die am 9. März blutig niedergeschlagen werden.

Aber hinter dieser Symbolik steht eine reale Nationalitätenpolitik, die auch mit Hilfe bestimmter narrativer und diskursiver Praktiken durchgesetzt wurde. Die Sowjetunion als der territorial-politische Nachfolger des Russischen Reiches war ein Vielvölkerreich, das aus verschiedenen, meist nicht verwandten oder sogar historisch verfeindeten Völkern und ethnischen Gruppen bestand.⁷ Der Sowjetstaat stellte sich die Aufgabe, sie alle zu einem sozialistischen Staat zu vereinen. Einige unter ihnen hatten schon im 19. Jahrhundert begonnen, sich zu einer Nation zu formen und gründeten nach der Oktoberrevolution eigene Nationalstaaten. Es prallten daher einerseits nationale und andererseits imperiale Interessen aufeinander. Um die gestellte Aufgabe zu bewältigen, wurde bereits am 7. November 1917 das Volkskommissariat für Nationalitätenfragen gegründet und Josef Stalin zum Kommissar ernannt. Zwar galt die nationale Frage allen Marxisten generell als zweitrangig: Das Proletariat in der Marxschen Vorstellung war transnational und die Nationen blieben an die bürgerlich-kapitalistische Welt gebunden. Die politische Realität des neuen Staates erforderte aber konkrete Schritte, um die Ideologie der sowjetischen Völkerfamilie praktisch umzusetzen. Im Unterschied zum Zarenreich, das Lenin als »Gefängnis der Völker« bezeichnete, erhielt jede Nation in der Sowjetunion formal das Recht auf Selbstbestimmung. Aber um dieses Recht einräumen zu können, wurden zuerst Nationen als Ordnungskategorien geschaffen.⁸ Die ethnolinguistische Arbeit war ein Aspekt beim Umbau des Zarenreiches zur Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken. Bereits in den 20er Jahren wurden für 48 Ethnien neue Schriftsprachen erfunden. 1938 erschienen schon Zeitungen in 66 Sprachen⁹. Signifikant für den Vielvölkerstaat, den Stalin zuerst als Volkskommissar, dann als Generalsekretär der KPdSU baute, war die Devise: »National in der Form und sozialistisch im Inhalt«. Der Prozess des »Making of Nations«¹⁰ (Ronald G. Suny), der in der Sowjetunion von oben gesteuert wurde, bedeutete eine forcierte Nationalisierung aller Volksgruppen mit dem Ziel, eine neue Art von Nationen zu schaffen – die sowjetischen Nationen.

Für diese »Baumaßnahmen« war eine klare Vorstellung von der Nation notwendig. Stalin hatte sich bereits vor der Oktoberrevolution mit diesem Thema beschäftigt. In seinem 1913 verfassten Artikel »Marxismus und die nationale Frage« gab Stalin der Nation eine Definition, die später zur theoretischen Grundlage der Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion werden sollte:

*Eine Nation ist eine historisch entstandene stabile Gemeinschaft von Menschen, entstanden auf der Grundlage der Gemeinschaft der Sprache, des Territoriums, des Wirtschaftslebens und der sich in der Gemeinschaft der Kultur offenbarenden psychischen Wesensart.*¹¹

7 «Я, ты, он, она, / вместе – целая страна. / Вместе – дружная семья. / В слове « » – сто тысяч « »!» Robert Roždestvenskij: *Sobranie sočinenij*, t.3, Moskva (Chudožestvennaja literatura), 1985, S. 489.

8 So wurde Stalin am 12. April 1936 auf der Titelseite der Zeitung *Pravda* genannt.

9 Andreas Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall*. München 1992, S. 300 f.

10 Vgl. dazu Francine Hirsch: *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Cornell University Press, Ithaca and London 2005.

11 Kappeler: Op.cit., S. 304.

Für Stalin besteht eine Nation aus der Gesamtheit aller von ihm genannten Merkmale. Am Anfang seiner Abhandlung lehnt er vor allem die »Rassen- oder Stammesgemeinschaft« als ein Grundprinzip der Nationsbildung ab: »Also ist die Nation keine Rassen- und keine Stammesgemeinschaft, sondern eine historisch entstandene Gemeinschaft von Menschen.«¹² Im Laufe der Geschichte des von Stalin aufgebauten Sowjetimperiums wurde eine historische Grundlage für die Einheit aller dort »brüderlich« miteinander lebenden Nationen und Nationalitäten erfunden. Gesprochen wurde nicht von der Erschaffung der Nationen, sondern von deren Entstehung oder auch vom Ursprung der Nationen, der nun in prähistorische Zeit zurückverlegt wurde. Deswegen wurden in der Sowjetunion Themen wie Ursprung, Urgeschichte, Ursprache, Ethnogenese etc. signifikant für die historischen und philologischen Wissenschaften, die nun eine politisch-strategische Funktion übernahmen.

Es gab aber gewisse »hierarchische« Differenzen zwischen den Völkern der Sowjetunion, was auch die administrativ-politische Teilung des Staates abbildete: Einerseits gab es diejenigen, die sich zur Nation entwickelt hatten, d.h. alle von Stalin genannte Merkmale besaßen und daher in der Union als Sowjetrepubliken vertreten waren, und andererseits gab es die Nationalitäten, die sogenannte »autonome Republiken« oder »autonome Gebiete« innerhalb der Sowjetrepubliken bildeten.

Und es gab einen weiteren Gebrauch des Wortes »Nationalität«: Nationalität bedeutete ethnische Zugehörigkeit. So war jeder Sowjetbürger durch den entsprechenden Eintrag in seinem sowjetischen Personalausweis ein Russe, ein Georgier, ein Jude, ein Deutscher, ein Ukrainer etc. Auf diese Weise wurde Nationalität mit Ethnizität gleichgesetzt.

Bemerkenswert ist auch die Semantik der Begriffe »Nationen« und »Nationalitäten«, die im offiziellen sowjetischen Diskurs als »Völker und Nationalitäten« (»narody i nacional'nosti«) bezeichnet wurden. Im Russischen bedeutet das Wort *narod* vor allem »Volk« und leitet sich her von *rod* – »Stamm«, »Geschlecht« (wie auch »Geburt« – *rody*). Etymologisch und semantisch steht dieses Wort aber dem lateinischen Wort *natio* (oder *gen*) näher. Das lateinische *natio* hat einen ausgeprägten genealogischen Inhalt: »Spricht ein lateinischer Autor von einem barbarischen Volk, so nennt er es für gewöhnlich »gens« oder »natio«. Beide Wörter haben mit Geburt und Gebären zu tun; sie bezeichnen von ihrer Geschichte her eine Abstammungsgemeinschaft, meinen jedoch mitunter verschiedene tribale Organisationsformen: »*natio*, das Volk eines einzigen Blutes«¹³. Also beinhaltet das Russische *rod/narod* von seiner Semantik her mehr Ethnos oder Nationalität, als Nation. Aber das Wort »Volk« (*narod*) hat auch im Russischen eine religiös-universalistische Dimension: Es ist das »Gottesvolk«, das im Christentum in einen Gegensatz zum blutsverwandten *natio* tritt.

Auch im sowjetischen Diskurs wird ein transnationaler Begriff gebildet, der alle Völker und Nationalitäten in sich vereint – das sowjetische Volk (auch: Sowjetvolk). Zwar wird die Einheit des Vielvölkerstaates durch einen anderen Begriff oder eher eine rhetorische Figur erfolgreicher repräsentiert: Es ist das Wort *rodina* (Heimat), das auch von *rod* hergeleitet ist und auf eine gemeinsame Abstammung verweist. Parallel dazu gibt es den im 18. Jahrhundert herausgebildeten Begriff *otečestvo* (Vaterland). Im sowjetischen Diskurs bekommt diese rhetorische Figur eine ähnliche Bedeutung wie das »Gottesvolk« im Christentum: Gemäß dem *Manifest der Kommunistischen Partei* von Marx und Engels hat das Proletariat »keine Heimat«. Der sowjetische ideologische Apparat kreiert aber für die UdSSR die Bezeichnung »Vaterland des Weltproletariats«.¹⁴

Schon in den 30er Jahren, insbesondere aber während des 2. Weltkriegs, der in der Sowjetunion als »Großer Vaterländischer Krieg« bezeichnet wurde, änderte sich das übernationale Paradigma der UdSSR,

12 Ronald Grigor Suny: *The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford 1993, S. 98 f.

13 J.W. Stalin: »Marxismus und die nationale Frage«, in: *Werke*, Bd. 2, Berlin 1950, S. 266–333, hier S. 269.

14 Ebd., S. 266.

das »Vaterland des Weltproletariats« zu Gunsten des nationalen Paradigmas. Zum Vorschein kamen ganze Serien von Begriffen oder rhetorischen Figuren, welche die Oppositionen »eigen« und »fremd«, »Freund« und »Feind« vollständig genealogisierten. Das vom russischen Wortstamm *rod* abgeleitete Adjektiv *rodnoj*, d.h. »dem *rod* entsprungen«, bestimmte die kollektive Identität des Sowjetvolkes. *Rodnoj* bedeutet »heimatlich-vertraut« und hat eine in starkem Maße auf den Leib bezogene Semantik,¹⁵ die auf eine durch Blut und Boden definierte Verwandtschaft verweist. Diese Semantik widerspricht aber dem ideologischen Inhalt dieser Begriffe: Es gibt einerseits die »Muttersprache« (*rodnoj jazyk*), welche nur den Bereich der eigenen Nationalität betrifft, und die »Heimat« (*rodina*), die aber für alle Nationen und Nationalitäten der UdSSR gilt. Dem Propaganda-Apparat von Stalin gelang es, einen Heimat-Begriff so zu prägen, dass er das National-Separate und das Allgemein-Imperiale durch ein Adjektiv in sich vereinte. Das bekannteste sowjetische Kriegsplakat »Mutter-Heimat ruft« beinhaltet den Aufruf, sich »für die Heimat, für Stalin« aufzuopfern. Der sowjetische Patriotismus entstand aus dem Stolz auf ethnisch-nationale Helden und aus dem *pro patria mori* (Sterben für die Heimat) und für den »Vater der Völker« – Stalin.¹⁶

Diese politische Mystik des »Sowjetvolkes« zerbricht zunächst mit der Abkehr vom Personenkult Stalin und dann durch die Nationalisierung des Heimat-Begriffs. Was davon übrig bleibt, ist die ethno-zentristische Blut-und-Boden-Semantik des »heimatlich-vertrauten« Adjektivs.

15 Herwig Wolfram: *Das Reich und die Germanen*, Berlin 1990, S. 52.

16 Sandomirskaja: *Op.cit.*, S. 499.

Was von der »Völkerfreundschaft« übrigblieb

Franziska Thun-Hohenstein, ZfL

Die offizielle Rhetorik der »unverbrüchlichen Freundschaft« (»nerušimaja družba«) und der Brüderlichkeit zwischen den Völkern der Sowjetunion vermochte bereits zu Sowjetzeiten nur schwer zu verbergen, dass Konzept und Praxis der sowjetischen »Völkerfreundschaft« keineswegs identisch waren. Die angestauten Spannungen entluden sich nach dem Zerfall der Sowjetunion in Spannungen, die sogar den Charakter bewaffneter Auseinandersetzungen annehmen konnten. (Davon war im Beitrag von Giorgi Maisuradze die Rede.) Zur Ambivalenz der sowjetischen Nationalitätenpolitik gehörte, dass die nationalen Kulturen durchaus eine Förderung erfuhren, ihre Entfaltung jedoch den machtpolitischen Interessen und dem ideologischen Rahmen untergeordnet wurde.¹ Und schließlich gab es eine reale Praxis des Zusammenlebens im Raum des Sowjetimperiums, die von vielen Menschen in ihrem Alltag als reale Freundschaft erlebt wurde. Der Zerfall der Sowjetunion wurde daher von vielen Sowjetmenschen als ein dramatischer Verlust erlebt. Es geht mir nachfolgend aber nicht darum, die Nachwirkungen des Konzepts der sowjetischen (in ihrem Kern stalinschen) »Völkerfreundschaft« oder Nationalitätenpolitik bis heute zu untersuchen.

Vielmehr will ich an einem Text aus der russischen Literatur der 1970er–80er Jahre und des vom gleichen Autor aus der postsowjetischen Perspektive und somit gleichsam als Postscriptum zu lesenden Textes untersuchen, auf welche Weise in beiden der traditionelle russisch (bzw. sowjetisch)-georgische literarische Freundschaftsdiskurs fortgeschrieben oder aber, im Gegenteil, unterlaufen wird. Bei dem Beispieltext handelt es sich um Andrej Bitovs *Georgisches Album (Gruzinskij al'bom)* und den von ihm 2003 ursprünglich als Vorwort zur deutschen Ausgabe geschriebenen Essay »Wofür wir die Georgier geliebt haben« (»Za čto my ljubili gruzin«).

Vorangestellt seien einige kurze Bemerkungen zur Poetik von Andrej Bitovs Prosa.

Seit seinen ersten Publikationen Anfang der 1960er Jahre erprobte Bitov unterschiedliche narrative Formen und Strategien, um das Potential literarischen Schreibens als Instrument der Selbst- und Welt- erkundung freizusetzen. Es ging und geht ihm dabei stets um eine neue Wahrnehmung des Menschen in der Landschaft (*Človek v pejzaže*), wie der Titel eines Bandes von 1988 lautet. In früheren Zeiten wäre er ein »Forschungsreisender« geworden, betonte der ausgebildete Geologe Bitov 2003 in einem Interview, jedoch sei ihm im 20. Jahrhundert das Reisen durch die ganze Welt verwehrt worden, so dass ihm nur Reiserouten offenstanden haben, die zwar innerhalb des Imperiums verblieben, aber zumindest aus Russland herausführten:

Wenn ich im 19. Jahrhundert gelebt hätte, wäre ich Forschungsreisender geworden. Das ist mein Charakter. Und auch im 20. Jahrhundert wäre ich gern durch die ganze Welt gereist. Das hat man mir nicht erlaubt. Aber das Land ist so riesig. Also bin ich wider Willen ein Imperiologe geworden – eine Wissenschaft, die ich mir ausgedacht habe. Äußerlich war ich Reisender im Imperium, innerlich

¹ Vgl. Terry Martins Konzept des »affirmativ action empire«, ein Begriff, mit dem er die positiven, die Entwicklung der Nationalkulturen in der frühen Sowjetunion befördernden Impulse markieren will: Terry Martin: *The affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1929*, Cornell Univ. Press 2001.

war ich jemand, der versucht, dem Sinn des Lebens näher zu kommen. Das kann ich nur, wenn ich schreibe. Ich verstehe nichts, bevor ich es nicht niedergeschrieben habe.²

Zu Bitovs bevorzugten poetischen Verfahren gehört das Prinzip der Fragmentarität – er selbst spricht von der »Punktiertheit« (»punktirnost'«) seiner Prosa und, bezogen auf das Genre des Romans, vom »Punktier-Roman« (»roman-punktir«). Verbunden damit sind meist ein oder auch mehrere Perspektivwechsel und wechselnde Positionen des Erzählers im Raum. Mit dem Prinzip der »Punktiertheit« geht zudem eine weitere Eigenheit im Umgang mit dem eigenen Schreiben einher: Bitov veröffentlicht seine Prosatexte und Essays immer wieder in verschiedenen Zusammenstellungen, eine Praxis, die er in den letzten beiden Jahrzehnten noch konsequenter verfolgte. Bestimmte Prosastücke sind daher mehrfach (bisweilen auch unter einem geänderten Titel) erschienen, mal eigenständig, mal als Baustein eines umfangreicheren Werkes. Die Perspektivwechsel kommen vielfach erst durch die von einer zur anderen Edition veränderte Textdramaturgie zustande. Auf diese Weise wird die kompositorische »punktierte Linie« als literarisches Erkenntnisinstrument wirksam.

Auch die Texte des *Georgischen Albums* sind ebenso wie die 1967–1969 entstandenen *Armenischen Lektionen. Eine Reise aus Russland (Uroki Armenii. Putešestvie iz Rossii)*³ keine Reisebilder im herkömmlichen Sinne. In ihnen verbindet sich die Entdeckung des (kulturell) Fremden im Eigenen, im Sowjetimperium, mit einer Erkundung der eigenen Weltwahrnehmung.

Bezogen auf die Textgenese des *Georgischen Albums* ergibt sich folgendes Bild:

Grundsätzlich sei festgehalten, dass es keine endgültige, keine kanonische Textfassung gibt. Einige Kapitel (in einer z.T. kürzeren Version) wurden erstmals 1976 in dem Band *Sieben Reisen (Sem' putešestvij)* unter dem Titel »Motivsuche. Drei Georgier« (»Vybor natury. Tri gruzina«) abgedruckt. Später vermerkte Bitov, er habe in diesem Band drei georgische Kapitel »legal« als Hintergrund zu Porträtskizzen seiner Freunde (Otar Iosiliani, Rezo Gabriadze, Ėrlom Achvlediani) veröffentlichen können (ein Textvergleich zwischen dieser und den späteren Fassungen der gleichen Kapitel bleibt noch zu leisten). Die erste Gesamtpublikation des *Georgischen Albums* erfolgte erst fast zehn Jahre später (1985) in Tbilissi. Seither sind mehrere Editionen erschienen, die in Anzahl wie Reihenfolge der aufgenommenen Kapitel voneinander abweichen.

Da es mir um eine Relektüre von Bitovs literarischer Konzeptualisierung der sowjetischen »Völkerfreundschaft« im *Georgischen Album* aus postsowjetischer Perspektive geht, beziehe ich mich nachfolgend auf den 2007 erschienenen Band *Der Gefangene im Kaukasus (Kavkazskij plennik)*.⁴ Der Band enthält neben dem *Georgischen Album* auch die *Armenischen Lektionen* sowie drei (durch die Schriftgröße der Titel als gleichwertige Texte markierte) literarische Porträts des armenischen Schriftstellers Hrant Matewosjan (1935–2002) und des georgischen Schriftstellers, Regisseurs, Malers und Puppenspielers Rezo Gabriadze. (Bitov hatte beide Mitte der 1960er Jahre während seiner Teilnahme an den Moskauer Hochschulkursen für Drehbuch kennengelernt. Die Teilnehmer kamen aus verschiedenen Sowjetrepubliken, weshalb er diese Zusammensetzung im Rückblick als eine Art Illustration der »Völkerfreundschaft der UdSSR« bezeichnet.) Darüber hinaus hat Bitov in den Band den eingangs erwähnten, aus der postsowjetischen Perspektive geschriebenen und hier gleichsam als Postscriptum zum Text über Rezo Gabriadze platzierten Essay »Wofür wir die Georgier geliebt haben« (»Za čto my ljubili gruzin«) aufgenommen. Das

2 »Das Absurde ist unsere Natur«. Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Andrej Bitov über das russische Imperium, das Absurde und den Tod. Gesprächsführung: Iris Radisch, in: *Die Zeit* 9.10.2003.

3 In der Erstpublikation von 1969 trug der Text den Untertitel »Eine Reise in ein kleines Land« [»Putešestvie v nebol'suju stranu«].

4 Andrej Bitov: *Kavkazskij plennik*, Moskva 2007.

Georgische Album besteht in dieser Fassung aus 14 Kapiteln und wurde um das 1990 (!) verfaßte Kapitel »Georgien als Ausland« (»Gruzija kak zagranica«) erweitert.

Mit dem (schon 1996 verwendeten) Titel *Der Gefangene im Kaukasus* greift Bitov den Titel von Aleksandr Puškins gleichnamiger berühmter Versdichtung auf und stellt seinen Text damit bewusst in die Tradition des russischen romantischen Kaukasus-Diskurses, wobei er sich sowohl in diesen Diskurs einschreibt als ihn andererseits auch ironisch bricht. Bitov selber verwies 2009 in einem Gespräch auf diese Genealogie des eigenen Schreibens: »Puškin, Lermontov, Tolstoj ... und ich.« Und er fügte hinzu, er wolle keineswegs mit der Tradition polemisieren, denn das sei für ihn eine Tradition im positiven Sinne.⁵

Gesondert betrachtet werden sollte die Komposition des von Bitov gemeinsam mit Rezo Gabriadze 2008 herausgegebenen Bandes *Metamorphose (Metamorfoza)*, in dessen Mittelpunkt der –programmatisch als einheitlich konzipierte– russisch-georgische Kulturraum steht. Als dessen Schlüsselfigur fungiert im Text der russische Nationaldichter Aleksandr Puškin (1799–1837), dem die russische Literatur die wesentlichen Topoi des romantischen Kaukasusdiskurses verdankt. Dieser russisch-georgische Kulturraum wird in *Metamorphose* –ausgehend von Puškin– aus russischer wie aus georgischer Perspektive in Text (Texte von Bitov und Gabriadze) und Bild (Zeichnungen von Gabriadze) spielerisch und voller ironischer Brechungen erkundet. Der Band enthält acht Essays aus Bitovs *Georgischem Album* (in einer wiederum anderen Reihenfolge).

Die deutsche Ausgabe des *Georgischen Albums* von 2003⁶ folgt der russischen Fassung von 1996⁷, die wiederum an mehreren Stellen von der russischen Edition von 2007 abweicht: Erstens fehlen in ihr zwei Essays – »Der Schriftsteller« (über Achvlediani) und der Essay »Georgien als Ausland« (über Puškins verzweifelte und erfolglose Versuche, ins Ausland zu gelangen, die ihn aber nur bis nach Georgien, ins vermeintliche Ausland, führten). Und zweitens ist in der deutschen Übersetzung von Rosemarie Tietze der Untertitel »Auf der Suche nach Heimat« hinzugekommen, während ein Untertitel in der Fassung von 1996 fehlt. In der Edition, auf die ich mich beziehe, lautet er »V poiskach natury«, was sich mit »Motivsuche«, einem Terminus aus der Filmbranche, übersetzen ließe. Obgleich diese Umbenennung mit Bitov abgestimmt ist (Rosemarie Tietze arbeitet bei ihren Übersetzungen seit langem eng mit Bitov zusammen), stellt sich die Frage, welcher Art semantische Verschiebungen durch diese Umbenennung ausgelöst werden. Oder, anders gefragt, welches Konzept von Heimat entwirft Bitov im *Georgischen Album*? Geht es ihm überhaupt um das Konzept »Heimat«? Und welche Funktion kommt dabei dem Thema der Freundschaft bzw. der Völkerfreundschaft zu?

Zur sowjetischen (stalinschen) Idee der »Völkerfreundschaft« sei cursorisch noch auf einen Aspekt hingewiesen, der für das Verständnis von Bitovs Position relevant ist: Jenseits des verordneten Charakters der »Völkerfreundschaft« mit eindeutig machtpolitischen Zielen, der omnipräsenten rhetorischen Freundschaftsbekundungen in der offiziellen Propaganda und aller geschickt inszenierten Freundschaftsaktionen, deren demonstrativ illustrativer Charakter kaum zu verbergen war, gab es in der UdSSR eine reale Förderung des wechselseitigen kulturellen Austauschs. Dabei wäre für jede nationale Region des Sowjetimperiums wie auch für die unterschiedlichen historischen Phasen von 1921–1991 einzeln zu untersuchen (und das ist erst in Ansätzen geleistet), was aus der jeweiligen Kultur als »sowjetisch« akzeptiert wurde, welche kulturellen Phänomene aus vorherigen Epochen als integrierbar in den Kanon der »multinationalen Sowjetkultur« galten und was, im Gegenteil, aus der neuen sowjetischen Kultur ausgeschlossen und daher totgeschwiegen wurde. Damit verbunden ist ein seit den 1930er Jahren

5 Andrej Bitov: »Intelligencija – ponjatje... tumanno!«, in: *Inye berega*, Nr. 2 (22) 2011; im Internet unter: www.iniebereg.ru/node/129.

6 Andrej Bitov: *Georgisches Album. Auf der Suche nach Heimat*, Deutsch von Rosemarie Tietze, Frankfurt a.M. 2003.

7 Andrej Bitov: *Imperija v četyrech izmerenijach. III. Kavkazskij plennik*, Charkow (Folio); Moskau (TKO AST) 1996. (Dieses Buch stand mir bei der Vorbereitung des Vortrags noch nicht zur Verfügung.)

zentral organisierter Prozess der Kodifizierung der jeweiligen Nationalliteraturen (bzw. -kulturen) und nationalen Geschichtsschreibungen. Zu den Praktiken des Austausches, die langfristig eine fruchtbare Ausstrahlung hatten, gehörte die staatlich gesteuerte und durch die Zensur kontrollierte Förderung literarischer Übersetzungen aus anderen Sprachen ins Russische (und umgekehrt) sowie zwischen den verschiedenen nationalen Literaturen (der Sowjetrepubliken, autonomen Sowjetrepubliken bzw. nationalen Minderheiten) untereinander. Die Übersetzungstätigkeit wurde für viele herausragende Dichter und Schriftsteller, deren originale literarische Werke aus unterschiedlichen Gründen nicht erscheinen durften, daher oftmals jahrelang zur einzigen Einkommensquelle.

Untersucht man literarische Bilder des russisch-georgischen Verhältnisses aus der Sowjetzeit, so zeigt sich, dass Motive und Topoi des russischen poetischen Diskurses über den Kaukasus und Georgien eine prägende Rolle spielen, die zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Zivilisation und Barbarei und damit zwischen imperialen Gesten und einem idealisierten Freiraum jenseits des politischen Machtzentrums oszillieren.⁸

Es war besonders der Kaukasus,⁹ den russische romantische Dichter als einen Ort zwischen Freiheit und Gefangenschaft, Flucht und Verbannung beschrieben haben. In Aleksandr Puškins *Der Gefangene im Kaukasus* (*Kavkazskij plennik*; 1820–1821) und Michail Lermontovs *Mzyri* (*Mcyri*; 1839) ist der Kaukasus als »Grenzraum« der Entfremdung vom Eigenen und der Aneignung des Fremden entworfen worden. Das habe, wie z.B. Susi Frank gezeigt hat, zwar die Möglichkeit der Projektion von Wunsch-Gegenbildern zur eigenen Kultur eröffnet, die jedoch selber immer Spuren von Entstellung des Eigenen durch das Fremde aufwies, eine Beschädigung, in der sich die »Allmacht des Eigenen, des imperialen Russischen«¹⁰ zeige. Darin liege ein Spezifikum des russischen Orientalismus, der den Kaukasus nie als klares Gegenbild zur eigenen Kultur entwerfe, sondern vielmehr »zwischen totaler Aneignung, d.h. Vermischung, und vermischender Überlagerung als Strategie einer kontinuierlichen Ausdehnung des Eigenen über kulturelle Grenzräume«¹¹ schwanke. Zaal Andronikashvili hat diesen Denkansatz insofern fortgeschrieben, indem er den Kaukasus als einen *atopos* analysiert, der zwar entleert und »durch die imperiale Ordnung überschrieben wurde«, letztlich aber »in den imperialen Text« nicht integrierbar, sondern bloß als dekoratives Zeichen inkorporierbar sei. Einen Ausweg »aus dem imperialen Sujet« finde Puškin, so seine These, wie in den Gedichten »Der Prophet« (»Prorok«, 1926) und »Das Denkmal« (»Pamjatnik«, 1836), indem er das A-topische in eine Metaphysik des Dichters transformiert habe.¹²

Georgien ist in kulturell-symbolischer Hinsicht ebenfalls als ein Grenzraum beschreibbar, dessen russisch/sowjetische imperiale Einschreibungen bis heute nur schwer auszublenden sind.¹³ Andrej Bitovs Text kann (und müßte differenzierter als ich das tun werde) in dieser Hinsicht einer symptomatischen Lektüre unterzogen werden.

8 Vor allem Susan Layton: *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 1994; Susi Frank: »Gefangen in der eigenen Kultur. Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur«, in: *Die Welt der Slaven*, XLIII, 1998, S. 63–84; Harsha Ram: *The Imperial Sublime. A Russian Poetics of Empire*, Wisconsin 2003.

9 Georgien wurde gleichsam in den Kaukasus integriert; Tbilissi war im 19. Jh. Mittelpunkt der Kaukasus-Region und galt im 20. Jh. in symbolischer Hinsicht als Zentrum.

10 Susi Frank: »Gefangen in der eigenen Kultur«, S. 83 (FN 8).

11 Marija Todorova hat in den theoretischen Debatten über den russischen Orientalismus vom Doppelcharakter Russlands gesprochen, das gleichzeitig sowohl als Subjekt, als auch als Objekt des Orientalismus in Erscheinung trete; vgl. Marija Todorova: »Est' li russkaja duša u russkogo orientalizma? Dopolnenie k sporu Natanielja Najta i Adiba Chalida«, in: P. V. Vert/P. Kabytov/A. Miller (Hg.): *Rossijskaja imperija v zarubežnoj istoriografii. Raboty poslednich let*, Moskva 2005, S. 345–259; hier S. 350.

12 Vgl. Zaal Andronikashvili: »Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur«, in: E. Kilchmann/A. Pflitsch/F. Thun-Hohenstein (Hg.): *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*, Berlin 2011, S. 41–74.

13 Eine solche Forschungsperspektive impliziert beispielsweise die Frage, welche Konsequenzen es für die kulturellen Semantisierungen hatte, dass der Topos »Kaukasus« in der russischen Kaukasusliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts auch auf die Region jenseits der Berge ausgeweitet wurde, auf das sogenannte Transkaukasien (d.h. die Territorien der heutigen Länder Georgien, Armenien und Aserbajdschan). Eine weitere Frage ist die nach Unterschieden bzw. Analogien in den russischen kulturellen Aneignungsstrategien zwischen der Nordküste des Schwarzen Meeres (insbesondere der Halbinsel Krim), der Ostküste des Schwarzen Meeres (den unmittelbaren Küstenregionen Georgiens und Abchasiens) und des Kaukasus.

Die Passagen, in denen Bitov explizit auf das Konzept der sowjetischen »Völkerfreundschaft« zu sprechen kommt, stehen im Essay »Wofür wir die Georgier geliebt haben«. Dabei geht es ihm keinesfalls nur um den russischen romantischen Kaukasus-Diskurs, dessen Metaphern und Bilder weiterhin die literarischen Georgien-Bilder des 20. Jahrhunderts prägten und der die Sehnsüchte der Dichter und Schriftsteller bis in die Sowjetzeit hinein leitete. Es geht vielmehr um sehr reale, existentielle Rettungsvorgänge, die auf die genannte Praxis der Übersetzungspolitik verweisen:

In Georgien und Armenien retteten sie sich. Versteckten sich hinter der Freundschaft der Völker, hinter den Übersetzungen ihrer Dichter ins Russische. Unsere großen Dichter. [...] In sowjetischen Zeiten versteckten sich dort bereits alle – und Mandel'stam, und Pasternak, und Zablockij und andere, darunter auch ich. Also, zuerst hatte das Kaukasus geheißten.¹⁴

In einem Interview betonte Bitov (2009), dass Georgien für den russischen Schriftsteller lange Zeit das »Rettungs-Land« gewesen war (»stranoj-spaseniem«): »Man versteckte sich hinter der Völkerfreundschaft, hinter Übersetzungen. In Wirklichkeit war es eine reale Freundschaft, das Wort rettete sich im Wort.«¹⁵ Im Bild Georgiens als einem »Rettungs-Land« wird Georgien fast mystisch überhöht.

Bitovs expliziter Hinweis auf die zu Sowjetzeiten gelebte »Völkerfreundschaft« rechtfertigt es m.E., das *Georgische Album* gleichsam von hinten zu lesen und die Antwort auf Frage nach der Art und Weise, wie Bitov seine eigene Rettung in Georgien inszeniert, zunächst in dem aus postsowjetischer Perspektive verfassten Essay zu suchen. In gewisser Weise lasse ich mich damit auf Bitovs spielerische, zu immer wieder neuen Umstellungen und provokanten Gesten verleitende Textstrategie ein. »Nein«, heißt es prononciert an einer Stelle, »es will mir nicht gelingen, Politikkorrektheit zu wahren!«¹⁶

Unmittelbar vor diesem Satz steht die nachfolgende Passage – ein längeres Zitat:

Früher gab es bei uns Völkerfreundschaft. Usbeken, Tadschiken und Aserbaidshaner waren in aller Munde, sogar Osseten. Es gab einzelne Armenier, der Witze wegen. Und Juden natürlich. Tschetschenen gab es, wie mir scheint, noch nicht. Es gab Gerüchte über die vertriebenen Tschetscheno-Inguschen (wie über die Krimtataren). Aber nur die Georgier haben wir speziell geliebt, ohne Völkerfreundschaft. [...] Heute kommt mir der Verdacht, wir hätten sie dafür geliebt, daß sie keine Russen sind. Nicht wir. Aber wie wir. Aber besser als wir ... nein, nicht besser natürlich – schöner! Schwierig, sich selbst der Unschönheit zu verdächtigen.¹⁷

Bitov beschwört hier (2003) die besondere Liebe der Russen zu den Georgiern zwar voller ironischer Übertreibungen, jedoch mit einem deutlichen melancholischen Unterton. Letzlich nimmt er diese Liebe aus der ideologisch verordneten sowjetischen Freundschaftsideologie heraus, wenn er formuliert, sie sei den Russen (seiner Generation) gleichsam apriori gegeben. Und er transformiert das Ideologem

14 Bitov: *Georgisches Album*, S. 11 [leicht korr.], »В Грузии и Армении спасались. Прятались за дружбой народов, за переводами их поэтов на русский язык. Великие наши поэты. [...] В советское время там уже прятались все – и Мандельштам, и Пастернак, и Заболоцкий, и другие, в том числе и я. Так что сначала это называлось ‚Кавказ‘.«; Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 329, die letzte Bemerkung bezieht sich auf die erste Begegnung des 12jährigen Kindes mit Georgien: »Мама zeigte mir also Georgien. Zu Anfang hieß das Kaukasus.«; Bitov: *Georgisches Album*, S. 10, »Итак, мама показала мне Грузию. Поначалу это называлось Кавказ.«; Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 328.

15 »Прятались за дружбу народов, за переводы. На самом деле это была реальная дружба, то есть слово спасалось в слове.«, Andrej Bitov: *Intelligencija – ponjatje tumanno!* (FN 5).

16 Bitov: *Georgisches Album*, S. 7, Bitov: *Gruzinskij al'bom*, S. 326.

17 Bitov: *Georgisches Album*, S. 7 [leicht korr.] »Раньше была дружба народов. На языке были – узбеки, таджики, азербайджанцы, даже осетины. Были отдельные армяне, для анекдота. Естественно, и евреи. Чеченцев вроде еще не было. Был слух о сосланных чечено-ингушах (как и о крымских татарах). Но только грузин мы любили отдельно без дружбы народов. [...] Теперь могу заподозрить, что мы их любили за то, что они не русские. Не мы. Но как мы. Но лучше нас... Нет, конечно, не лучше ... красивее! Трудно заподозрить себя в некрасоте.«, Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 326.

der »Völkerfreundschaft« nicht nur um in den Topos der Liebe zu »den Georgiern« um (entsprechend Dramaturgie des *Georgischen Albums* – zu konkreten Freunden), sondern gibt diese Liebe explizit, wenn auch voller Ironie, als eine männlich konnotierte zu erkennen:

Wir sind uns ähnlich, aber sie sind schöner. [...] Und eben da setzt wenn nicht Neid, so doch Eifersucht ein. Wie der den letzten Rubel aus der Tasche zieht, wie ein Cowboy die Pistole, war der für Halbschuhe hat! Wie ihm der Mantel vorne aufspringt! Was für ein Manschettenknopf, dabei fehlt der andre. Wie unrasiert der ist! Als hätte er extra drei Tage ausgeharrt, bevor er aus dem Haus ging. Der Haß auf Menschen von gutem Schlag, der im Oktober-Umsturz triumphierte, wurde unbewußt SUBLIMIERT und doch über Stalin in dieser eifersüchtigen Vorliebe für die Georgier ... Haben ja praktisch den gleichen Glauben, trinken gern, ihr Akzent bringt uns die Muttersprache zurück.¹⁸

Auf die männliche Freundschaftsrhetorik komme ich noch einmal kurz zurück.

In der russischen Fassung kulminiert dieser sprachliche Nachvollzug der Emphase (markiert allein schon durch die vielen Ausrufezeichen) für die georgischen Männer in der Feststellung: »Я хотел ПОКРЫТЬ свою последнюю любовь своею речью.« – »Ich wollte meine letzte Liebe mit meiner Rede überblenden.« (zuschütten). In der deutschen Edition fehlt dieser Satz, dabei markiert er Bitovs Sprecherposition in den früher entstandenen Kapiteln sehr präzise: Gegen die »eifersüchtige Vorliebe für die Georgier« und damit letztlich gegen das romantische Georgien-Bild – als russischen Sehnsuchtsort und Paradies auf Erden – vermag er »nur« den eigenen russischen Sprachfluß zu setzen. Bitov will diesen aber gleichsam narrativ bändigen, indem er das gleiche Verfahren auch auf Russland anwendet.

Auf diese Weise haben wir es beim *Georgischen Album* mit wechselseitigen Georgisch-Russischen Spiegelungen zu tun, mit einem ironischen Spiel zwischen Nähe und Distanz, zwischen Eigenem und Fremdem bzw. Anderem. Die Kapitel über Georgien und Russland wechseln einander ab, wobei die Kapitel über Russland in Georgien und die Kapitel über Georgien in Russland geschrieben wurden. So folgt auf die Schilderung eines mystischen Erlebnisses in einem Kloster in »Erinnerung an Hararzin (In Erwartung von Sedaseni)« (»Vospominanie ob Agarcine. V ožidanii Zegazeni)« das Kapitel »Der letzte Bär« (»Poslednij medved'«) über den gemeinsamen Zoobesuch mit der Tochter während der Stagnationsjahre unter Brežnev, das wiederum abgelöst wird vom einer liebevoll-ironischen Beschreibung von Tbilissi in »Die Stadt« (»Gorod«):

Diese riesige Stadt wird unendlich für Sie in Erfüllung gehen. Wird sich erfüllen wie ein Wunsch, wie ein Traum – hinter jeder winzigen Biegung. Sie werden sich stets in einem kleinen und gemütlichen Raum wiederfinden, brauchen sich jedoch nur umzudrehen, um Ferne und Berge zu erblicken. Und dieser ständige Wechsel in einem neuen, zugleich schon ein bißchen vertrauten Raum beruhigt, tröstet, beschwichtigt.

Der Hymnos auf Tbilissi wird abgelöst vom Kapitel »Die öde Straße« (»Gluchaja ulica)« über Szenen im russischen Alltag, die zu Reflexionen über das Verhältnis von Erinnern und Vergessen, über das Schicksal

¹⁸ Bitov: *Georgisches Album*, S. 8 [leicht korr.], »Мы похожи, но они красивее. [...] Тут-то и начинается если не зависть, то ревность. Как он умеет выхватить последний рубль, как ковбой пистолет, какие у него ботинки! Как у него пальто распахнулось! Какая запонка, а другой уже нет. Как он не побрился! Словно три дня выжидал, чтоб на улицу выйти. Ненависть к породистому человеку, воплотившаяся в торжестве октябрьского переворота, СУБЛИМИРОВАЛАСЬ подсознательно (и все-таки – через Сталина) в этой ревнивой склонности к грузину... Практически православные, выпить любят, акцент опять же возвращает нам родную речь.«, Bitov, *Kavkazskij plennik*, S. 326

verdichtet werden, gefolgt von einem poetisches Hohelied auf die georgischen Gastfreundschaft »Herbst in Agrigati« (»Osen' v Zaodi«, R. Gabriadze), auf das ich gleich noch zu sprechen komme.

Diesen, auch stilistisch und rhetorisch markierten Rhythmuswechsel zwischen Georgien und Russland brachte ein Rezensent auf die Formel: »In Russland herrscht die leere Zeit, in Georgien steht die erfüllte still.«¹⁹ In den Kapiteln über Georgien finden sich zahlreiche Verbformen, die die Gegenwart als das Sein schlechthin markieren (sie evozieren Boris Pasternaks berühmte, auf Georgien bezogene Verszeile aus den frühen 1930er Jahren – »Ty rjadom, dal' socializma«, in wörtl. Übersetzung: »Du bist nebenan, Ferne des Sozialismus«). In Bitovs Georgienbildern ist von Sozialismus nicht die Rede, aber es geschieht eine Art Initiation ins Leben, in der die Grenzen zwischen Imperialem (Offiziellem) und Eigenem (Heimatlichen?) verwischen.

Das »Imperium des Reisenden«, heißt es im *Georgischen Album*, sei »ein anderer Planet«: »Eine unterschiedliche Sonne bescheint Metropole und Provinz. Die zweifache Sonne blendete mich von hier wie dort; ich warf zwei Schatten.«²⁰ Der Reisende kommt sich vor wie ein »Einbrecher und Eroberer« (»Lazutčik i zachvatčik!«) zugleich: »Ich wollte nach Hause importieren, was sie dort bewahrt hatten: sich selbst zu gehören. Doch von wegen! Nur von dort konnte ich mein Haus erblicken, nur von dort mich darin zu Hause fühlen. Zu Hause begann ich am Verlust dieses Gefühls zu leiden.«²¹

Durch diese Neu-Entdeckung des Eigenen aus der Distanz werden die Reisen nach Georgien für Bitov zu »Pilgerfahrten«,²² Die georgischen Freunde führen ihn an Orte, die nahezu mystische Erlebnisse auslösen und seinen Blick auf das Sein des Menschen in der Welt wie auf sich selbst verändern. Darin knüpft Bitov an den romantischen Georgien-Diskurs an, in dem, wie Zaal Andronikashvili gezeigt hat, das Poetische, Politische und Religiöse als Gegenstand der Sehnsucht nur schwer auseinander zu halten ist.²³ Die einzelnen Orte oszillieren auch bei Bitov zwischen realen und mythischen Orten, seine Reise nach Georgien markiert er aber in seinem Postscriptum – im Unterschied zur Fahrt nach Armenien – als eine Rückkehr nach Hause: »Armenien hatte ich erschlossen, nach Georgien kehrte ich zurück. Wie nach Hause. Deshalb ist das *Georgische Album* keine Kirche, sondern eine Kirchenruine.«²⁴ Die Metapher der »Ruine« und der »Kirche« oder »Kathedrale« verlangt nach einer detaillierten Analyse, denn er spricht explizit von einer Kathedrale, die es nie gegeben hat (»nie ist sie gestanden in der Zeit«), die aber »IST«: »Sie ist VOR dem Bau gewesen.« In Bitovs Argumentationslogik wird die »Kirche« emphatisch mit der Kultur gleichgesetzt. Die Kultur werde aber »niemals allein aus Nostalgie sichtbar«, sie könne nicht unterbrochen werden. »Sie wird geschaffen« heißt es programmatisch. (m.E. klingt hier der Kulturbegriff von Osip Mandel'stam an, das wäre detaillierter zu analysieren).

Wieso aber bezeichnet Bitov sein *Georgisches Album* dann 2003 als eine »Kirchenruine«? Handelt es sich um Bruchstücke des romantischen Georgienbildes? Und welche Rolle spielt dabei die im Text emphatisch beschworene Freundschaft?

Zwischen den Texten aus den 1980er Jahren und dem Postscriptum von 2003 gibt es in dieser Hinsicht eine signifikante Bedeutungsverschiebung: In den zu Sowjetzeiten verfaßten Kapiteln ist von der »Völkerfreundschaft« nicht explizit die Rede, es handelt sich immer um eine Freundschaft zwischen

19 Vgl. die Radiorezension von Jörg Plath unter: www.dradio.de/dlf/sendungen/buechermarkt/249364.

20 Bitov: *Georgisches Album*, S. 17. »Разное солнце освещает метрополию и провинцию. Двойное солнце слепило меня и отсюда и отсюда; я отбрасывал две тени.«, Bitov: *Gruzinskij al'bom*, S. 130.

21 Bitov: *Georgisches Album*, S. 17. »Я хотел импортировать домой то, что у них осталось: принадлежность себе. Не тут-то было! Только отсюда мог я увидеть свой дом, только отсюда – в нем себя ощутить. Дома я начинал тосковать по утрате этого чувства.«, Bitov: *Gruzinskij al'bom*, S. 130.

22 Iris Radisch (FN 1).

23 Vgl. Zaal Andronikashvili: »Der Kaukasus als Grenzraum« (FN 12).

24 Bitov: *Georgisches Album*, S. 17; »Армению я открывал – в Грузию я вернулся. Как домой. Поэтому »Грузинский альбом« уже не храм, а его развалины.«, Bitov: *Gruzinskij al'bom*, S. 130.

einzelnen Freunden. Freundschaft wird daher immer als eine konkret erlebte ins Bild gesetzt, in jenen einzelnen Erlebnissen, Begegnungen, die der Ich-Erzähler dank seiner Freunde in Georgien hat. Dabei schreibt Bitov den Freundschaftsdiskurs um in einen ausschließlich und emphatisch gepriesenen männlichen. Programmatisch dafür steht die Schilderung eines nach allen Regeln der georgischen Festtradition zelebrierten Schaschlik-Essens in einem halbzerfallenen Schuppen, bei dem viel Wein floß (»Herbst in Agrigati«; »Osen' v Zaodi«). Detailliert und voller Pathos schildert Bitov die Gesten des Freundes Gogi, der sich mit Eleganz, Aplomb und Liebe um das leibliche Wohl des Gastes kümmert:

Ein solches Aufwarten, einen solchen ›Service‹ hatte ich nie erlebt und würde mir anderes nie erträumen. Alles, was recht ist: Männer können doch alles besser, bloß schade, dass sie keine Kinder zur Welt bringen können ... Wie schön und heiter es hier war, unter Männern. Wieviel Zärtlichkeit und Reinheit zwischen Freunden möglich ist – wo, außer in Georgien, versteht man das noch!²⁵

Die Szene wird durch den Hinweis auf ein Pirosmani-Bild zu einer Art Urszene des Georgischen Festes stilisiert:

Mein Freund schwebte, mein Freund herrschte, es funkelten seine Augen. Er saß immer aufrechter, hielt immer gerader und feierlicher die Hand mit dem Glas; immer nationaler wurde die Linie seiner Schulter, der rechte Winkel zwischen Schulter und Hals; dann war er bereits von Pirosmanis Bild ›Festschmaus der Fürsten‹ herabgestiegen.²⁶

Der nachgeschobene Satz –»Unsere Tische hatten sich längst vereint.«– enthält den Verweis auf ein zweites Moment, auf das ich abschließend verweisen möchte: Bitov negiert die in den offiziellen sowjetischen Diskurs der »Völkerfreundschaft« eingeschriebenen Hierarchien: »Wir beneideten uns gegenseitig, Georgier und Russen, von gleich zu gleich – das Fundament einer großen Freundschaft.«²⁷ Andererseits scheint Bitov mit seiner demonstrativen Abkehr von einer *mission civilisatrice* der Russen gegenüber den Georgiern im Nachhinein den sowjetischen Diskurs der Völkerfreundschaft als eine gleichrangige Freundschaft zu bekräftigen. (Gesondert diskutieren müßte man, auf welche Weise hier auf der Ebene der Textdramaturgie die Kurzmärchen über Niko und Vano von Ėrlom Achvlediani als Argument eingesetzt werden, vor allem eines: »Früher war Niko Wano, und Wano war Niko. Dann wurde Niko Wano, und Wano – Niko. Doch gegen Ende wurden sie beide Wano.«²⁸) Allerdings bleibt bei aller Bekräftigung der Gleichrangigkeit der Freundschaft eine deutliche Leerstelle: Geht es bei der Ökonomie der Freundschaft um ein wechselseitiges Geben und Nehmen, so entwirft Bitov den Russen stets als Nehmenden (was nicht dem offiziellen sowjetischen Bild des »älteren Bruders« entspricht). Im Text wird nie die Frage gestellt, was denn die Georgier ihrerseits nehmen, worum sie die Russen beneideten (beneideten sie sich doch, Bitov zufolge, gegenseitig).

25 Bitov: *Georgisches Album*, S. 90f., »Такой сервировки и такого «ослуживания» я никогда не видел и другого никогда не помечтаю ... Нет, положительно мужчины делают все лучше – жаль только, что рожать не могут ... Здесь было так хорошо и ясно, среди мужчин. Столько нежности и чистоты возможно между друзьями – где, кроме Грузии, это еще и понимать!«, Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 177.

26 Bitov: *Georgisches Album*, S. 91; »Мой друг парил, мой друг царил, сверкали его глаза. Он все прямился, все ровнее и торжественней держал руку со стаканом; все вертикальней становилась национальная линия его плеча, ее прямой угол с шеей; и вот он уже сошел с картины Пиросмани ›Пир князей‹.«, Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 177.

27 Bitov: *Georgisches Album*, S. 10, »Мы завидовали друг другу на равных! – вот основа великой дружбы.« Bitov: »За что мы ljubili gruzin...«, Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 329.

28 »Раньше Нико был Вано, а Вано – Нико. Потом Нико стал Вано, а Вано – Нико. А под конец оба они стали Вано.«, Bitov: *Kavkazskij plennik*, S. 230.

In der Konzeptualisierung Georgiens als »inneres Ausland« (»Georgien als Ausland«, 1990) wird ungeachtet des ironischen Spiels mit den Topoi des romantischen Georgien-Diskurses erkennbar, wie schwer es Bitov fällt, Georgien aus dem Raum des »Eigenen« zu entlassen. Im Essay von 2003 ist sogar die Rede davon, Georgien sei mehr gewesen als Russland, auf jeden Fall mehr als die Sowjetunion, womit Bitov eine Art ironischer Überbietungsformel für verschiedene russische geopoetische Georgien-Entwürfe prägt. Im Text des *Georgischen Albums* ist dieses »mehr als Russland« bzw. »auf jeden Fall mehr als die Sowjetunion« jenseits nationaler Zuschreibungen angesiedelt, auf der Ebene der Transzendenz.

Die Gesetze der Gastfreundschaft nach Pierre Klossowski

Stefan Willer, *ZfL*

Im Rahmen einer Verständigung über Freundschaftskonzepte und -praktiken unter den komplexen Bedingungen sowjetischer und postsowjetischer Kulturpolitik – sowie ihrer russisch-imperialen Vorläufer und besonders ihrer georgischen Neben- und Gegengeschichte – scheint der vorliegende Beitrag auf den ersten Blick nicht ganz zum Thema zu gehören. Er behandelt die sehr spezifische Vorstellung von Gastfreundschaft, wie sie sich bei Pierre Klossowski findet, einem französischen Autor mit deutsch-schweizerischem biographischen Hintergrund. Die Verbindung zum Diskussionszusammenhang des hier dokumentierten Symposiums ergibt sich in der Tat nicht auf der Ebene des kulturhistorischen Kontakts, wohl aber auf dem von Klossowskis konzeptueller Reflexion: einer Reflexion, die das Imperativische der Gastfreundschaft, ihre *Gesetzmäßigkeit*, mit einer gewissen hartnäckigen Konsequenz und zugleich auf verspielt-fantastische Weise zuende denkt.

»Die Gesetze der Gastfreundschaft« – »Les lois de l'hospitalité« –, so lautet die Überschrift eines der ersten Abschnitte in Klossowskis 1953 erschienenem Roman *Roberte ce soir*. Dieselbe Überschrift, *Les lois de l'hospitalité*, wählte Klossowski einige Jahre später auch für den Zyklus, zu dem er den *Roberte*-Roman mit seinen beiden folgenden Romanen, *La révocation de l'Édit de Nantes* (1959) und *Le souffleur* (1960), zusammenfasste. Nicht um den Zyklus als ganzen, sondern nur um den kurzen Text soll es hier gehen, der als eine Art von Traktat in die Anfangspassagen des *Roberte*-Romans eingelassen ist.¹ Dieser Text ist schwierig und sonderbar. Er behandelt Gastfreundschaft als ein Problem zugleich dialektischer und erotischer Natur, kaum jedoch als kulturelle Praxis. Daher versteht sich mein Beitrag als eine Art Zwischenruf, als Intervention von Klossowskis voraussetzungsreichem Denken und Schreiben in die Theoretisierung kultureller Praktiken. In diesem Zusammenhang kann die Beschäftigung mit Klossowski womöglich eine produktive Irritation bewirken.²

Pierre Klossowskis (1905–2001) singuläre, aber dennoch überaus wirkungsreiche Autorschaft als Theoretiker und Romancier speist sich aus zwei wichtigen Denkkollektiven, an denen er während der 1930er und 1940er Jahre partizipierte. Dabei handelt es sich zum einen um das sogenannten »Collège de sociologie«, den intellektuellen Kreis um Georges Bataille, Roger Caillois und die Zeitschrift »Acéphale«, zum anderen um die katholische Kirche, der sich Klossowski als Dominikanernovize verpflichtete, bevor er kurzzeitig zum Protestantismus übertrat und dann, nach erneuter Rückkehr zum Katholizismus, im Jahr 1947 heiratete. Was sich in diesen extrem ausschlagenden Suchbewegungen ausprägt, ist eine Lust am Transfer zwischen scheinbar schwer oder gar nicht zu vereinbarenden Positionen. Biographisch grundiert war dieses intellektuelle Vermögen in der spannungsreichen multinationalen Familiengeschichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts, zwischen Paris, Zürich, Berlin und wieder Paris; ausgeprägt hat es

1 Zitiert wird nach der Ausgabe Pierre Klossowski: *Die Gesetze der Gastfreundschaft*, übers. v. Sigrid von Massenbach, Berlin: Kadmos 2002 (Nachweise mit Angabe der Seitenzahl direkt im Text). In Fußnoten wird zudem der jeweilige französische Originaltext zitiert; hier beziehen sich alle Angaben auf die Ausgabe Pierre Klossowski: *Roberte ce soir*, Paris: Minuit 1953.

2 Hingegen versteht sich dieser kurze Aufsatz nicht als Beitrag zur Klossowski-Forschung. Nur kurz und summarisch sei daher auf einige neuere Arbeiten zum Problem der Gastfreundschaft in Klossowskis Romantrilogie verwiesen: Denis Hollier: »Hostis, hospes: des lois de l'hostilité à celles de l'hospitalité«, in: Laurent Jenny/Andreas Pfersmann (Hg.): *Traversées de Pierre Klossowski*, Genève: Droz 1999; Aldo Marroni: »Laws of Perversion and Hospitality in Pierre Klossowski«, in: *Merope* 19 (2007), H. 51/52, S. 123–149; Tracy McNulty: *The Hostess: Hospitality, Femininity, and the Expropriation of Identity*, Minneapolis: The University of Minnesota Press 2007, S. 87–133.

sich schon früh in Klossowskis ausgedehnter Übersetzertätigkeit (aus dem Deutschen und aus dem Lateinischen ins Französische, immer die schwierigsten Autoren: Hölderlin, Hamann, Rilke, Heidegger, Nietzsche, Hegel, Kafka, Vergil, Augustinus).³

Nach der ersten Buchpublikation *Sade mon prochain* (1947) und dem ersten Roman *La vocation suspendue* (1950, mit dem autobiographischen Hintergrund der religiösen Orientierungsversuche) konstituieren die drei Romane der *Lois de l'hospitalité* Klossowskis literarisches Hauptwerk der Fünfzigerjahre. Hauptfiguren der Trilogie sind Octave, ein katholischer Kirchenrechtsprofessor sowie Autor erotisch-pornographischer Romane, und seine Frau Roberte, Atheistin, Sozialpolitikerin und Vorsitzende (»Inspektorin«) eines Zensurausschusses. Die Grundkonstellation besteht darin, dass Octave die titelgebenden »Gesetze der Gastfreundschaft« entwirft, »die darauf hinauslaufen, daß er seine geliebte Frau, um sie noch mehr, noch vielfältiger betrachten und genießen zu können, Gästen des Hauses zu sexuellen Begegnungen zur Verfügung stellt, an denen er sich voyeuristisch beteiligt.«⁴ Zur Orientierung hier ein sehr knapper Überblick über die drei Romane:

- Zuerst geschrieben, aber in der Trilogie an die zweite Stelle gesetzt wurde *Roberte ce soir*. Der Roman umfasst eine kurze Einleitung, in der Octaves Neffe Antoine als Ich-Erzähler fungiert und die auch die kurze Abhandlung enthält, von der hier die Rede sein soll, sowie drei vorwiegend dialogisch gestaltete Kapitel: ein didaktisch-scholastisches Gespräch zwischen Onkel und Neffe, eine fantasmagorische Begegnung zwischen Roberte und zwei grotesken Gestalten, die sich an ihrem Körper zu schaffen machen, und eine Diskussion zwischen den Eheleuten und Antoine, die plötzlich abbricht, als dessen bereits angekündigter Hauslehrers Victor eintrifft – der sich sogleich über Roberte hermacht.
- In *La révocation de l'édit de Nantes* (in der Trilogie an erster Stelle) wird die Ehegeschichte in abwechselnden Tagebuchaufzeichnungen Robertes und Octaves fortgesetzt. Roberte »emanzipiert ihr ehebrecherisches und prostitutives Sexualleben zunehmend von den Gesetzen ihres Ehemannes, den sie inzwischen für den Verfasser des ersten Romans hält und wegen seiner Gesetzgebung mehr und mehr haßt«;⁵ schließlich stirbt Octave.
- *Le souffleur ou le théâtre de société* schließlich verweist schon dem Titel nach aufs Theater. Der Handlungsverlauf besteht aus einer Reihe privater Theateraufführungen, »in denen der erste Roman nachgespielt wird: die Originalpersonen spielen sich selber und doch kommt es zu echten Identitätszweifeln, Doppelgängereien und Konflikten, die sich schließlich in burlesker Heiterkeit auflösen.«⁶

Die Abhandlung über die »Gesetze der Gastfreundschaft« kommt in *Roberte ce soir* als ein fiktives, von Octave verfasstes Schriftstück ins Spiel. Ausdrücklich wird auf die papierene Materialität und die Art der Aufbewahrung hingewiesen:

3 Vgl. zu den Lebens- und Werkstationen Walter Seitter: »Pierre Klossowski. Ein vielfaches Leben«, in: Klossowski: *Die Gesetze der Gastfreundschaft* (Anm. 1), S. 7–32.

4 Walter Seitter: »Texte und Bilder zwischen Nehmen und Geben: Klossowskis Ökonomie der Gabe«, Vortragstext, 2007, nicht paginiert, www.aufdraht.at/seitter/nova/KlossowskiKoeln.htm (letzter Zugriff 29.11.2011).

5 Ebd.

6 Ebd.

Nichts vermag einen besseren Begriff von der Geistesart meines Onkels zu vermitteln als die handgeschriebenen Seiten, die er in einem antiken Rahmen, in dem ein paar welke Feldblumen steckten, hatte fassen lassen, um sie an der Wand des Gästezimmers aufzuhängen, und zwar gerade über dem Bett. (141)⁷

Gleich auf mehrfache Weise befindet sich das Geschriebene im Inneren von etwas: in einem Rahmen, der an der Wand eines Gästezimmers hängt, das sich im Inneren eines Hauses befindet. Gerahmt ist dieser Text aber auch erzähltechnisch: Im *Roberte*-Roman befindet er sich im Einleitungsteil, der allerdings nicht als Einleitung deklariert ist, sondern zwar mit einem Tacitus-Motto, aber ohne Überschrift einsetzt. Nach drei Seiten erscheint plötzlich die Zwischenüberschrift »Difficultés« (»Schwierigkeiten«), nach anderthalb weiteren Seiten die – kleiner gesetzte – Zwischenüberschrift »Les lois de l’hospitalité«, die auch als Überschrift eines fiktiven Textes, eben jener »handgeschriebenen Seiten«, ausgewiesen ist.

Die so ins Werk gesetzte Rahmenkunst ist dadurch besonders reizvoll, dass sie sich ihrer eigenen Schließung widersetzt: Weder das Kapitel »Difficultés« noch die als Ich-Erzählung Octaves abgefasste Roman-Exposition werden nach dem Abschluss des Traktats wiederaufgenommen; statt dessen folgt unmittelbar auf den Traktat eine nächste, nun erstmals nummerierte Kapitelüberschrift, »I. Die Denunziation« (nach der der erste der drei Dialog-Teile beginnt). Zudem ist durch Klossowskis Entscheidung, dem gesamten Zyklus denselben Titel zu geben wie dem Traktat, dieser im Nachhinein zu einer Art verkleinerter Abbildung oder Widerspiegelung des gesamten Romanprojekts geworden – der seltene Fall einer nachträglichen, parergonal erzeugten *mise-en-abyme*. (Eine weitere *mise-en-abyme* entsteht dadurch, dass die Überschrift des zweiten Kapitels den Titel des Romans wieder aufgreift.) Somit ist der Traktat »Les lois de l’hospitalité« wie folgt in den Gesamtzyklus eingefasst:

Les lois de l’hospitalité
La révocation de l’Édit de Nantes
Roberte ce soir
 [Introduction]
 »Difficultés«
 »Les lois de l’hospitalité«
 »I. La dénociation«
 »II. Roberte ce soir«
 »III. Où l’on avance ce qu’il fallait démontrer«
Le souffleur

Welches ist nun die Problematik der Gastfreundschaft, die in dieser vielfachen Rahmung entfaltet wird? Der Handlung nach ist die Erörterung eingebunden in die Psychologie und Physiologie der ehelichen Liebe zwischen Octave und Roberte. So sieht es jedenfalls der Ich-Erzähler Antoine:

Mein Onkel Octave, der bedeutende Professor des kanonischen Rechts an der Universität von ..., litt an seinem ehelichen Glück wie an einer Krankheit, von der er glaubte, genesen zu können, wenn es ihm gelänge, sie auf andere zu übertragen. [...] um seine Hilflosigkeit zu überwinden, war ihm

⁷ »Rien ne saurait mieux donner une idée de la mentalité de mon oncle que ces pages manuscrites qu’il avait fait mettre sous verre et encadrer pour les suspendre au mur de la chambre réservée aux visiteurs, juste au-dessus du lit, quelques fleurs des champs se fanant sur le cadre de style ancien.« (11)

nichts besseres eingefallen, als in ihrer beider Leben ein Gesetz der Gastfreundschaft einzuführen, das im Rahmen unserer Überlieferungen als schamlos angesehen wird. (139)⁸

Für die –allerdings nur rudimentär fortgesetzte– Handlung ist von Belang, dass der Neffe Antoine selbst eine heftige Leidenschaft für seine Tante empfindet, während er zugleich zum gesellschaftlichen Vorwand der von Octave implementierten Gastfreundschaft wird: Es sind offenbar nicht zuletzt Antoinettes diverse Hauslehrer, etwa der bereits erwähnte Victor, die die Rolle des Gastes übernehmen sollen. In einem konventioneller erzählten Roman wären vor allem die handlungsmäßigen Verwicklungen von Interesse, die sich aus dem erotischen Arrangement Octaves ergeben müssten. Hingegen werden im *Roberte*-Roman unter der Zwischenüberschrift »Schwierigkeiten« auf eher theoretische, teils auch fantastische Weise die Komplikationen erörtert, die das Gesetz der Gastfreundschaft mit sich bringt. Es geht hier darum, dass bei jeder Umarmung von Octave und Robert ein Gast eintreten könnte, wobei die Formulierungen zugleich nahelegen, dass dieser Gast immer schon anwesend ist, so dass eigentlich Octave derjenige ist, der erst hinzukommt:

Wenn mein Onkel Octave meine Tante Roberte in seine Arme nahm, durfte man nicht glauben, daß nur er allein sie in die Arme nähme. Ein Gast trat ein, obwohl Roberte ihn, solange der Onkel anwesend war, nicht erwartete, und während sie noch fürchtete, daß der Gast käme, denn Roberte war auf einen Gast von unwiderstehlicher Entschlossenheit gefaßt, tauchte der Gast bereits hinter ihr auf, und mein Onkel trat im selben Augenblick herzu, um den freudigen Schreck meiner – vom Gast überraschten – Tante zu überraschen. (140)⁹

Die »Schwierigkeit«, um die es hier geht, ist eine logische, genauer gesagt eine topologische, denn sie hat es mit den räumlichen Verteilungen und Beziehungen von Körpern zu tun: »Denn schließlich kann man nicht zugleich nehmen und nicht nehmen, da sein und nicht da sein, eintreten, wenn man bereits drinnen ist.« (141f.)¹⁰ Das Problem von Innen und Außen, von bereits drinnen sein und nachträglich hinzukommen, ist offenbar ein Problem der Sexualität (im pornographischen Klartext, den Klossowski vor allem im zweiten Kapitel nicht ausspart, geht es um die Frage der Penetration¹¹); es ist aber auch ein Problem der Ökonomie: des Verhältnisses zwischen Hausherr und Hausdame einerseits und Hausgast andererseits. Vor allem geht es um die Art der ökonomischen Teilhabe des Gastes. Sie besteht nicht zuletzt darin, dass ein Gast in einem Haus, das nicht sein eigenes ist, trotzdem ein »eigenes« Zimmer haben kann. Eben deshalb ist der Traktat über die Gesetze der Gastfreundschaft im Gästezimmer besonders gut untergebracht.

Fundamental für Octaves Abhandlung über »Die Gesetze der Gastfreundschaft«, die auf wenigen Seiten die genannten ökonomisch-erotischen Bezüge höchst komplex durchspielt, ist die begriffliche Unterscheidung zwischen Hausherr/Hausherrin (»maître/maîtresse de céans«) und Gastgeber/Gastgeberin (»hôte/hôtesse«). Als »maître« und »maîtresse« erscheint also dieses Figuren paar in seiner Ausrichtung

8 »Mon oncle Octave, l'éminent professeur de scolastique à la Faculté de ..., souffrait de son boheur conjugal comme d'une maladie, certain qu'il était de s'en guérir dès qu'il l'aurait contagieuse. [...] pour sortir de sa perplexité, il n'avait su trouver mieux que d'introduire dans leur train de vie une loi de l'hospitalité qui est considérée comme honteuse dans nos traditions.« (7f.)

9 »Quand mon oncle Octave prenait ma tante Roberte dans ses bras, il ne fallait pas croire qu'il fût seul à la prendre. Un invité entrait, alors que Roberte toute à la présence de mon oncle, ne l'attendait pas, et pendant qu'elle craignait que l'invité ne vînt, parce que Roberte s'attendait à quelque invité d'une résolution irrésistible, déjà l'invité surgissait derrière elle, alors que c'était mon oncle qui entrait, juste à temps pour surprendre l'effroi satisfait de ma tante, surprise par l'invité.« (10) Im Französischen wird durch die verwendete Zeitform (imparfait statt passé simple) deutlich markiert, dass es sich hier um regelförmige, immer wiederkehrende Vorgänge handelt, nicht um etwas Einmaliges.

10 »Car enfin, on ne peut pas à la fois prendre et ne pas prendre, être là et n'y pas être, entrer quand on est à l'intérieur.« (10f.)

11 Allerdings macht Klossowski einen kleinen metaphorischen Vorbehalt, indem er die interagierenden Geschlechtsteile mit logisch-rhetorischen Termini benennt: Robertes *utrumsit* und *quidest*, das männliche *sedcontra*.

nach innen, auf das Haus bezogen – hervorgehoben mit dem alten räumlichen Adverb »céans« (hier im Inneren) –; als »hôte« und »hôtesse« erscheint es in seiner Ausrichtung nach außen, auf den Gast bezogen. Die beiden Teile dieser Unterscheidung werden wiederum jeweils nach männlich und weiblich unterschieden, so dass sich potenziell vier funktionale Zusammensetzungen des Paares ergeben können, da die Eheleute nicht notwendig gemeinsam in derselben Erscheinungsform konzipiert werden müssen, sondern Octave als *Hausherr* auch mit Roberte als *Gastgeberin* zusammengedacht werden kann, und Roberte als *Hausherrin* mit Octave als *Gastgeber*.

Bei all dem fällt auf, dass im Text nicht der französische Doppelsinn des Wortes *hôte* ausgenutzt wird, das ja sowohl ›Gastgeber‹ als auch ›Gast‹ bedeutet. Dieser Gegensinn ist auch im Englischen noch in der Ähnlichkeit der Wörter *host* und *guest* zu erkennen; beide hängen mit lat. *hostis* zusammen (so wie auch das deutsche Wort *Gast*). *Hostis* wiederum bezeichnet den Fremden zunächst einmal nicht als Gast, sondern als Feind: Das Lateinische trifft die Unterscheidung zwischen *hostis* und *hospes*, nur Letzteres bezeichnet den ›Gast‹ oder ›Gastfreund‹. Auch das Französische und Englische kennen diesen Unterschied zwischen *hostilité*, *hostility* auf der einen und *hospitalité*, *hospitality* auf der anderen Seite.

Während sich also in der Semantik mehrerer europäischer Sprachen bei den Bezeichnungen für Gast-Verhältnisse zum einen Gastgeber und Gast, zum anderen Gast und Feind aufs engste berühren, scheint sich der von Octave verfasste Traktat dieser zeichenhaften Verdichtung zunächst zu entziehen, indem hier der Gast *l'invité* heißt, ›der Eingeladene‹. Erst in den deutschen und englischen Übersetzungen ergibt sich also die beschriebene semasiologische Überlagerung, denn hier wird *l'invité* mit ›Gast‹ und ›guest‹ wiedergegeben. Doch auch schon im französischen Original läuft die Hin- und Herwendung der Gesetze der Gastfreundschaft darauf hinaus, dass Gastgeber und Gast die Rollen tauschen – und zwar dadurch, dass die Funktion des *maître* getilgt wird: »Dann erst wird der Gastgeber aufhören, Herr in seinem Hause zu sein: er hat seine Mission erfüllt. Er wird seinerseits zum Gast.« (145)¹² Man kann daher folgern, dass der Gegensinn des Wortes *hôte*, auch wenn er semiotisch im Text nicht realisiert wird, der von Octave ins Werk gesetzten Dialektik der Gastfreundschaft zugrunde liegt.

Welche gedanklichen Schritte vollzieht nun der kleine Traktat hin zu diesem Tausch der Rollen zwischen Gastgeber und Gast?

Zuerst geht es um die ängstliche Erwartung des *Hausherrn*, der »auf der Schwelle seines Hauses« – also genau auf der Grenze von Innen nach Außen – auf den *Fremden* wartet, zu dem er sagen wird: »Tritt rasch ein, denn ich fürchte mich vor meinem Glück.« Mit dieser gleichsam magischen – im Französischen reimenden – Formel, mit der Octave das zuvor erwähnte Leiden an seinem ehelichen Glück ebenso bekennt wie seine Bereitschaft zur ›Übertragung‹, ist die Einladung ausgesprochen, so dass der *étranger* zum *invité* wird: Der Fremde »als Dritter, weil er Gast ist«, soll »teilhaben« (141).¹³ Es ist aber wichtig festzuhalten, dass die Angst (*anxiété*) und Sorge (*souci*) des Hausherrn nicht nur dem dringenden Wunsch entspringen, den Gast aufzunehmen, sondern auch einen Beiklang von Angst vor dem Fremden und Sorge um die Bedrohung des Eigenen haben. Die angestrebte Teilhabe vollzieht sich also in gewisser Weise *trotz* dieser gefühlten Bedrohung des Hauses, des *céans*. Der Hausherr muss etwas vom Eigenen aufgeben – eben: es teilen –, um Gastgeber werden zu können.

Diese Überlegungen verwenden auf mutwillig übertriebene, von Klossowski auf die fiktive Autorschaft des kanonischen Rechtsgelehrten Octave zugeschnittene Art und Weise die scholastische Unterscheidung zwischen ›Essenz‹ und ›Akzidens‹, die zudem mit der zwischen ›Möglichkeit‹ (Potenzialität) und ›Aktualität‹ angereichert wird. Die ausgesucht komplizierte Argumentation lässt sich

12 »Dès lors l'hôte aura cessé d'être le maître chez lui : il aura entièrement satisfait sa mission. A son tour il sera devenu l'invité.« (19)

13 »Le maître de céans [...] attend avec anxiété sur le seuil de sa maison l'étranger [...]. Et du plus loin qu'il le verra venir, le maître se hâtera de lui crier : ›Entre vite, car j'ai peur de mon bonheur.‹ [...] l'étranger lui-même venant en tiers partager cette essence à titre d'invité.« (11f.)

kurz so zusammenfassen, dass es (1.) sowohl für den *maître* als auch für die *maîtresse de céans* darauf ankommt, ihr nicht nur ihr akzidentelles, sondern essenzielles Gastgeber-Sein zu gewinnen, und dass somit (2.) zugleich der Gastgeber eine ›Möglichkeit‹ des Gastes und der Gast eine ›Möglichkeit‹ des Gastgebers ›aktualisiert‹. Diese wechselseitige ›Aktualisierung‹ ist höchst erwünscht: Im Traktat ist wiederholt von Begehren, Vergnügen, auch von Neugier (*curiosité*) die Rede. Die höchste Wonne (*délectation*) liegt für den Hausherrn (der wahrhaft und wirklich Gastgeber sein will) darin, dass sich im Empfangen des Gastes auch die gastgeberischen Möglichkeiten der Hausherrin aktualisieren.

In dieser Erfüllung liegt dennoch für einen Hausherrn/Gastgeber vom Schlage Octaves die Gefahr, dass er die von ihm eigentlich erwünschte Gastfreundschaft seiner Frau dennoch als Verrat und Untreue empfindet – dass ihm also die Eifersucht dazwischen kommt, wenn er zu seiner Essenz als Gastgeber finden will. Zu diesem Zweck trifft er weitere kasuistische Unterscheidungen, die darauf hinauslaufen, dass selbst die erwogene Untreue der *Hausherrin* immer noch ihre Treue als *Gastgeberin* bedeuten würde, was sie ihm selbst – in seiner Funktion als Gastgeber – nur um so begehrenswerter erscheinen ließe: »Denn was er will, ist sie als Ungetreue zu besitzen, aber als Gastgeberin, die treu ihre Pflichten erfüllt.« (143)¹⁴ Bei diesem Satz zeigt sich eine weitere Gefahr jener *délectation* des Gastgebers, eine Gefahr, die nun eher in Klossowskis Gesamt-Arrangement liegt: Das ganze Verfügen des *maître* über die *maîtresse* erscheint auf frustrierende Weise paternalistisch und patriarchalisch.

Allerdings ist dies keine unhinterfragte und unreflektierte Voraussetzung des Textes, sondern Teil seiner Argumentation. Denn dass die Gesetze der Gastfreundschaft in einem patriarchalischen Rahmen aufgestellt und diskutiert werden, wird in einer abschließenden Wendung des Traktats ins Theologisch-Biblische ausdrücklich offengelegt. Der Ich-Erzähler Antoine kommentiert das in einer Fußnote wie folgt:

Hier aber tritt ein neues Element ins Spiel, und hier beginnt eine neue Periode: mein Onkel Octave ist sich der Unzulänglichkeit, die die Mittel des konkreten Lebens ihm zur Erreichung seiner Ziele bieten, durchaus bewußt, er verfällt dem düsteren Mystizismus. (144)¹⁵

Liest man die Textstelle, auf die sich die Fußnote bezieht, wirkt die Überlegung zumindest für einen Theologen wie Octave nicht besonders düster, sondern eher hoffnungsvoll:

Wenn die Neugier des Gastgebers danach strebt, sich in der nicht vorhandenen Ursache zu verwirklichen, wie anders kann er hoffen, dieses Nichtvorhandensein in Gegewärtigkeit zu verwandeln als durch den Besuch eines Engels? (144)

Genau dies ist der *religiöse Fluchtpunkt der Gastfreundschaft* – wie man nicht erst der in den letzten Jahren geradezu überbordenden theologischen Literatur zum Thema (in verschiedenen Fachgebieten zwischen Dogmatik und theologischer Ethik, daneben auch in eher erbaulichen Schriften)¹⁶ entnehmen kann, sondern auch jedem diesbezüglichen Artikel in religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken.

14 »Car ce qu'il veut, c'est la posséder infidèle, ent tant qu'hôtesse remplissant fidèlement ses devoirs.« (15)

15 »Mais c'est ici qu'intervient un nouvel élément, que commence une nouvelle période : mon oncle Octave se rend compte de l'insuffisance des moyens de la vie concrète pour parvenir à ses fins; il tombe dans le plus ténébreux mysticisme.« (17)

16 Vgl. etwa Hans Haberer: *Gastfreundschaft – ein Menschheitsproblem. Überlegungen zu einer Theologie der Gastfreundschaft*, Aachen: Shaker 1997; Sascha Bischof: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Fribourg: Academic Press 2005 (Studien zur theologischen Ethik, 106); Wolfgang Vorländer: *Vom Geheimnis der Gastfreundschaft. Einander Heimat geben in Familie, Gesellschaft und Kirche*, Gießen/Basel: Brunnen 2007; Margit Eckholt: *Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen: Bautz 2007; Christoph Böttigheimer/Florian Bruckmann (Hg.): *Religionsfreiheit – Gastfreundschaft – Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess*, Regensburg: Pustet 2009; Nikolaus Nonn: *Willkommen! Vom Segen der Gastfreundschaft*, Münsterschwarzach: Vier Türme 2011; Margot Käßmann: *Vergesst die Gastfreundschaft nicht!*, Berlin: Ullstein 2011.

In der Bibel, wie auch in anderen religiösen Überlieferungen, gilt: »Gewährte Gastfreundschaft kann zur Gotteserfahrung werden, die Zukunft eröffnet.«¹⁷ Daraus folgt die Erläuterung der »Sitte, Fremde aufzunehmen«: »Über die allg. eth. Begründung hinaus erhält G. eine besondere rel. Motivation: Die Aufnahme eines Fremden in das eigene Haus ist ein bevorzugter Ort der Gotteserfahrung.«¹⁸ Die kulturelle Praxis der Gastfreundschaft hat also einen transzendenten Horizont: »Ein Gast wurde von Gott gesandt«,¹⁹ oder auch: »Ein Gast ist Gottes.«²⁰ Umgekehrt hat aber auch diese religiöse Perspektive wiederum einen kulturgeschichtlichen Horizont. In nicht-dogmatischer Herangehensweise ist also nach den religionskulturellen Hintergründen und Begleitumständen für Gastfreundschaft zu fragen.

In dieser kulturgeschichtlichen Hinsicht unterscheiden die Verfasser des ausführlichen Artikels »Gastfreundschaft« im *Reallexikon für Antike und Christentum* folgende drei »Motive für Gewährung der G.«: eine »besondere Qualifikationen des Fremden« (etwa seine Verwandtschaft mit den Gastgeber, aber auch die Vorstellung, er könne im »Besitz geheimer Kräfte« sein), das »Gegenseitigkeitsprinzip« (Gastfreundschaft als sozialer Kitt) und schließlich die »Nächstenliebe« (Gastfreundschaft als altruistisches und daher im eigentlichen Sinn religiös motiviertes ethisches Regulativ).²¹ Des weiteren referiert derselbe Artikel die spezielle Begründung der Gastfreundschaft in der hebräischen Bibel und somit in der jüdischen Tradition. Demnach wird in jeder Aufnahme eines Gastes der Umstand memoriert, dass die Hebräer selbst Fremde gewesen sind, nämlich »Skaven in Ägypten« (wobei die Differenz zwischen Versklavung und Gast-Sein offenbar keine wesentliche Rolle spielt); zudem wird damit ihr Fremd-Sein auch im eigenen Land betont, in dem die Israeliten Gäste Gottes sind (3 Mos 25,23). Jahwe gab ihnen das Land zu Lehen (nicht zu eigen), sie sind Durchreisende: Gäste auf irdischer Wanderschaft (1 Chron 29,15).²² Hinzu kommt der Aspekt der *Verdienstlichkeit*: Die Fürsorge für den Gast kann unmittelbar oder mittelbar belohnt werden. Das Musterbeispiel dafür ist die in 1 Mos 18,1-15 erzählte Geschichte, in der Abraham drei Fremde empfängt und bewirtet. Zum Lohn empfängt Sara die Verheißung baldiger Nachkommenschaft trotz ihres Alters. Als sie deswegen lacht, wird sie zurechtgewiesen; und schon im Moment dieser Zurechtweisung offenbart sich, dass der Gast kein einfacher Fremder ist, sondern – in der Luther-Übersetzung – »der Herr« selbst.

Gastfreundschaft ist also ein Mittel, sich der Gegenwart Gottes zu versichern, und kann dazu führen, sie unverhofft als Epiphanie zu erfahren. Das ist die *theologische* Begründung des *ökonomischen* Sachverhalts, dass Gäste ins Haus kommen. Um *Gesetze* der Gastfreundschaft handelt es sich hier zum einen im Sinn des göttlichen Imperativs; diese Art von Gesetzmäßigkeit gilt jenseits weltlicher Konvention und Justiziabilität, *unbedingt*. Dennoch geht es in dem von Pierre Klossowski vorgeführten, durch den kanonischen Rechtsgelehrten Octave personifizierten Umgang mit solcherlei Gesetzen darum, sie auf ihre juristisch-logischen *Bedingungen* und *Bedingtheiten* zu untersuchen. Diese Vorstellung einer *bedingten Unbedingtheit* des Gesetzes der Gastfreundschaft, an die später vor allem Jacques Derrida angeschlossen hat,²³ erscheint in Octaves Traktat als Zusammenfallen des *Relativen* und des *Absoluten*:

17 Arnold Stiglmaier: »Gastfreundschaft. II. Biblisch-theologisch«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., hg. v. Walter Kasper, Freiburg: Herder 1993ff., Bd. 4, Sp. 299–300, hier Sp. 299.

18 Günter Virt: »Gastfreundschaft III. Theologisch-ethisch«, in: ebd., Sp. 300.

19 Motto (als »georgisches Sprichwort«), in: Marlies Kriegenherdt: *Georgien. Handbuch für individuelles Entdecken*, Bielefeld: Reise-Know-How-Verlag 2011.

20 Dasselbe Sprichwort in der von Zaal Andronikaschwili zitierten Version, vgl. seinen Beitrag in der vorliegenden Publikation.

21 Otto Hiltbrunner/Denys Gorce/Hans Wehr: »Gastfreundschaft«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hg. v. Theodor Klauser, Bd. 8, Stuttgart: Hiersemann 1972, Sp. 1061–1123, hier Sp. 1064–1067.

22 Vgl. ebd., Sp. 1070.

23 Vgl. dazu den Beitrag von Zaal Andronikaschwili.

Aber da hier der Hausherr den Fremden einlädt, bis an die Quelle aller Substanzen über jedes Akzidens hinaus zu dringen, schafft er eben dadurch zwischen sich und den Fremden eine substantielle Beziehung [relation], die in Wahrheit eine nicht mehr relative, sondern eine absolute Beziehung [rapport] sein wird, wie wenn – da Hausherr und Fremder nunmehr eins sind – seine Beziehung [relation] zu dir, dem Eintretenden, nur noch eine Beziehung [relation] von sich zu sich selbst wäre. (142)²⁴

Anders als die zitierte Übersetzung müsste man wohl die von Klossowski in dieser Passage verwendeten unterschiedlichen Wörter *relation* und *rapport* auch unterschiedlich übersetzen, etwa mit ›Beziehung‹ und ›Verhältnis‹. Hervorheben ließe sich somit die hier zu vermutende Anspielung auf das »absolute Verhältnis« aus Hegels *Wissenschaft der Logik*.²⁵ Eine weitergehende Lektüre hätte dieser Spur, die mitten in die schwer zugängliche und voraussetzungsreiche Systematik der Hegelschen Logik führen würde, genauer nachzugehen. Von dort aus wäre dann nochmals nachzufragen, auf welche Weise Hegels Reflexionen über den »Modus des Absoluten«,²⁶ der auf einer Reflexion über Identität und Gleichsetzung beruht, in Klossowskis Spiel mit Rollen- und Geschlechteridentitäten wiederkehrt, ob es sich hier um eine anverwandelte Travestie oder um ein radikalisiertes Weiterdenken handelt. An dieser Stelle kann abschließend nur auf das offene Paradox hingewiesen werden, dass im Zentrum der Gastfreundschaft eine *absolute Relationalität* stehen soll, die zugleich die Gestalt unentrinnbarer *Selbstbezüglichkeit* hat: eine »Beziehung von sich selbst zu sich selbst«.

24 »Mais parce que le maître de céans invite ici l'étranger à remonter à la source de toutes substances au-delà de tout accident, voici comment il inaugure une relation substantielle entre lui et l'étranger, qui en vérité sera un rapport non plus relatif, mais absolu, comme si, le maître étant confondu avec l'étranger, sa relation avec toi qui viens d'entrer n'était plus qu'une relation de soi à soi-même.« (13)

25 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, in: ders.: *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, Bd. 5/6, hier Bd. 6, S. 217–240. – Der Hinweis auf Hegel stammt von Giga Zedania.

26 Ebd., S. 193.