

LITERATURBERICHT

Saids Großväter oder die Hoffnung auf ein besseres Imperium: Neuere Forschungen zur russischen und sowjetischen Orientalistik

Maike Lehmann

Vera Tolz: *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 203 S.

David Schimmelpenninck van der Oye: *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven: Yale University Press, 2010, 298 S.

Michael Kemper/Stephan Conermann (Hrsg.): *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, London: Routledge, 2011, 336 S.

Nein, nicht Foucault war die zentrale Quelle für Edward Saids Kritik an der westlichen Wissensproduktion über den ‚Orient‘, sondern der russische Orientalist Sergei F. Ol'denburg (1963–1934). Dies ist eine von Vera Tolz' Thesen in ihrer Studie zur Orientalistik im späten Zarenreich und der frühen Sowjetunion. Mit ihr stellt sie nicht nur die Grundfrage nach der Genealogie post-kolonialer Orientalismus-Kritik neu. Sie unterstreicht zudem, dass das Verhältnis russischer bzw. sowjetischer Orientalisten zum ‚Orient‘ mehr als ein weiterer beliebiger Vergleichsfall für die Imperienforschung oder lediglich ein Korrektiv für Saids Thesen darstellt. Denn ihre Identifizierung russischer Orientalisten als – wenn auch indirekte – Stichwortgeber Saids macht Fragen nach Wissen und Herrschaft in einem Vielvölkerreich mit imperialen Ambitionen über geographisch definierte Fachgrenzen hinaus relevant.

Ob die Orientalistik im Russischen Reich nun mit Said ein reines Machtinstrument oder doch ‚besser‘ war als seine westlichen Pendants, debattieren Russlandforscher seit 2000

intensiv. Weitgehende Einigkeit besteht darüber, dass das vom Westen immer wieder orientalisierte Russland in Asien immer das ‚Eigene‘ wie das ‚Andere‘ sah.¹ Auch dass der russische Staat die Kolonisierung und ‚Zivilisierung‘ des Kaukasus und Zentralasiens mitnichten weniger brutal als das Britische Empire vorantrieb, wie es die Beamten in St. Petersburg proklamierten, ist nicht umstritten. Doch seit Nathaniel Knight anhand der Forschung und des Verhaltens des Orientalisten und Staatsbeamten Grigor’ev den von Said konstatierten Nexus von Wissen und Machtausübung in Frage stellte, steht immer wieder zur Diskussion, inwiefern es einen Unterschied für die imperiale Wissensproduktion machte, dass Großbritannien ein Imperium „hatte“, während Russland eines „war“.² Gerade das Verhältnis zwischen Wissenschaftlern und russischem Staat sowie ihrem Untersuchungsgegenstand steht immer wieder zur Debatte.³

Tolz diskutiert dies am Beispiel der einflussreichen Rozen-Schule aus St. Petersburg, die um die Jahrhundertwende zum international anerkannten Zentrum für Orientalistik avancierte. Die Arbeit dieser Orientalisten wurzelte laut Tolz in einer bestimmten Konstellation: Keiner der zentralen Vertreter dieser Schule war ethnischer Russe. Neben dem Baltendeutschen Viktor R. Rozen (1864–1908) rückt Tolz seine bekanntesten Schüler ins Zentrum ihrer Analyse: den aus einer englisch-georgischen Verbindung stammenden Kaukasusexperten Nikolai I. Marr (1864–1934); den ‚Gibbon von Turkestan‘, wie der deutschstämmige Turkologe Vasilij V. Bartol’d (1896–1930) in einem Nachruf genannt wurde; und den ebenfalls deutschstämmigen, aber selbsterklärten russischen Patrioten und Buddhismus-Experten Sergei F. Ol’denburg. Obwohl sie die offizielle Politik Russlands gegenüber dem Kaukasus und Zentralasien oft kritisch sahen, stellte Russland für sie im Zeitalter der Nation eine einzigartige Gemeinschaft dar. Sie definierten Russland als einen Kulturkreis, in dem unterschiedliche Nationen zu einer gemeinsamen ‚russischen‘ Kultur beitrugen. Anders als etwa der Missionar Il’minski, der mit der Förderung der Kultur und Sprache der so genannten „*inorodcy*“ (dt. ‚Fremdstämmige‘, gemeint waren meist die nicht-slawischen Völker Russlands) die Gefahr des Islam bannen wollte, betonte die Rozen-Schule Ende des 19. Jahrhunderts, dass die nicht-russischen Nationalitäten weder rückständig noch primitiv seien, sondern die mongolische und tatarische Herrschaft grundlegend zum Aufblühen der russischen Kultur beigetragen habe – eine Perspektive, die üblicherweise mit dem erst in den 1920er Jahren formulierten Eurasianismus assoziiert wird. Diese Symbiose müsste durch die Begünstigung lokaler nationaler Kultur und die Unterstützung von Selbstbestimmung befördert werden, damit so die Loyalität und Identifikation mit der pan-russischen Gemeinschaft umso stärker würde. Mit diesem betont positiven Blick auf die im russischen Reich versammelten Kulturen unterlief die Rozen-Schule nicht nur das Verständnis von Nation und Impe-

1 L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994; S. Layton, *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 1995.

2 N. Knight, Grigor’ev in Orenburg, 1851–1862. Russian Orientalism in the Service of Empire?, in: *Slavic Review* 59 (2000) 1, S. 74–100.

3 Vgl. u. a. das Extraheft des Fachjournals *Kritika* von 2006.

rium als einander entgegengesetzten Entitäten, sondern stellte auch die Trennung von ‚Ost‘ und ‚West‘ in Frage.

Rozen und seinen Schülern ging es laut Tolz um mehr als eine rein wissenschaftliche Kritik dichotomischer Vorstellungen von Kultur. Anders als ihre deutschen Kollegen – die einerseits ähnliche inhaltliche Interessen hatten und mitunter ähnliche Kritikpunkte vorbrachten, andererseits aber eine geradezu kategorische ‚resistance to relevance‘ an den Tag legten⁴ – bezogen sie dezidiert politische Stellung: Obwohl sie, wie Tolz anmerkt, eine komfortablere Ausstattung durch den russischen Staat erhielten als etwa die Juristische Fakultät, waren Rozens Schüler regelrecht frustriert, dass die zaristische Regierung die Relevanz ihrer Forschung und ihre Ratschläge missachtete. Dem russischen Kriegsministerium untergebenen Demographen sprachen sie die Wissenschaftlichkeit ab, da sie mit eurozentristischen, rassistischen und auf die Überlegenheit des Christentums fixierten Kategorien arbeiteten. Sobald sich nach den Revolutionen von 1917 die Gelegenheit bot, übernahmen sie politische Ämter und berieten schließlich die Bolschewiki in Nationalitätenfragen.⁵ Sie unterstützten und bestärkten zudem ihre Partner an den Peripherien des Russischen Reiches in deren politischen Aktivitäten – viele Rozen-Schüler erhielten von ihnen Unterstützung in politischen Auseinandersetzungen vor Ort; nach 1917 stiegen viele von ihnen in die neuen Führungseliten der nationalen Sowjetrepubliken auf. Innerhalb der sowjetischen Orientalistik konnten sich die Rozen-Schüler fest etablieren, und obwohl sie und ihre Nachfolger fast komplett dem Großen Terror zum Opfer fielen, fand ihr ‚Wissen‘ über den Orient weiterhin Verbreitung bis in sowjetische Standardnachsschlagewerke hinein. Über arabische Orientalisten, die in der Sowjetunion studierten, gelangte dieses ‚Wissen‘ schließlich in den Fußnotenapparat von Said.

Tatsächlich lesen sich die von Tolz präsentierten Stellungnahmen der Rozen-Schule mitunter wie Vorgriffe auf die Kritik und die Praxis der „*postcolonial studies*“. Denn sie nutzten nicht nur den Zusammenhang zwischen Wissen und Macht, sondern reflektierte ihn auch, wenn auch vor allem in Hinsicht auf den ‚Westen‘. So kritisierten Rozen und seine Schüler die Arroganz westlicher Zivilisierungsansprüche, die nicht zivilisatorische, sondern zerstörerische Kräfte freisetzen. Auch wenn sie nicht dem Diktum folgten, dass die russische Expansion nach Zentralasien weniger brutal gewesen sei als der westliche Kolonialismus, bestanden sie darauf, dass russische Wissenschaftler den ‚Osten‘ besser verstünden als ihre westeuropäischen Kollegen, zumal sie die Völker Asiens mit Respekt behandelten. Rozen und seine Schüler sprachen sich etwa früh für eine Bewahrung archäologischer Stätten und Artefakte an ihrem Fundort aus. Tolz weist allerdings darauf hin, dass diese Haltung nicht allein der Kritik am ‚Vandalismus‘ westlicher Wissenschaftlicher entsprang, sondern wohl auch dem Fehlen finanzieller Mittel zum Transport in die Hauptstadt geschuldet war.

4 S. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*, Cambridge 2009.

5 Vgl. auch F. Hirsch, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca 2005.

Mit der Frage, ob dieses Selbstverständnis von Wissenschaftlern, die im Machtzentrum des russischen Reiches tätig waren, mehr war als eine Selbstbehauptung gegenüber der Orientalisierung Russlands durch den Westen, geht Tolz sehr vorsichtig um. Sie betont, dass Rozen und seine Schüler immerhin nicht nur eine respektvolle Behandlung anderer Kulturen einforderten, sondern auch von ‚gelehrten Eingeborenen‘ lernen und sie in ihren Anliegen unterstützen wollten. Ihr zufolge war dieses Narrativ auch kein reines Lippenbekenntnis, sondern bestimmte durchaus die Verhaltensweisen der Rozen-Schule. Zugleich unterstreicht Tolz immer wieder die Ambivalenzen der Haltung, der wissenschaftlichen Praktiken sowie der Selbstwahrnehmung dieser Orientalisten. So wollte diese die Vergangenheit vor allem „für“ die Völker im Osten entdecken, in der Annahme, dass dieser Dienst russischer Wissenschaftler den Glauben dieser Völker in Russlands Überlegenheit stärken würde. Dabei reflektierten sie laut Tolz kaum, wie sehr sie selbst mit ihren vom pan-russischen Kulturvorstellungen und zugleich auf die Identifikation und Förderung von nationalen Gemeinschaften gerichteten Forschung deren Gegenstand stark mitformten, wenn nicht gar erst schufen. Um 1905 begannen sie allerdings, den Ausdruck „*inorodcy*“ in Anführungsstriche zu setzen, da dies die Fremdheit nicht-russischer Völker postuliere und das Russische Reich als Symbiose von westlichen und östlichen Zivilisationen in Gefahr bringe. Zugleich setzte sich die Rozen-Schule aber weiterhin im Sinne der europäischen Aufklärung für die Zivilisierung von Russlands Völkern ein. Die damit einhergehende Hierarchisierung spiegelt sich auch etwa in der Auffassung, der Buddhismus der Buriaten sei eine ‚progressivere‘ Religion als der Schamanismus anderer sibirischer Völker. Gleichzeitig hielten sie die russischen Siedler in Sibirien für weniger zivilisiert als die dort lebenden Kulturvölker.

Neben dieser Ambivalenz vermag Tolz’ Studie aber auch die Dynamik der russischen Orientalistik zu verdeutlichen. So banden die Rozen-Schüler Vertreter verschiedener Völker eng in die Erforschung von deren historischen Vergangenheit ein. Vor allem Buriaten und Vertreter verschiedener Völker aus dem Kaukasus, die für Rozen-Schüler zunächst vor Ort arbeiteten, studierten am Orientalistischen Institut und verfassten über das Empirische hinausgehende analytische Studien, die in Petersburg auf großes Interesse stießen. Tolz unterstreicht, dass diese Schüler die wissenschaftlichen Perspektiven und Interpretationen der Rozen-Schule vor allem nach der Jahrhundertwende zu beeinflussen begannen. Die Effekte dieser Dynamik in Zusammenhang mit den Ambivalenzen und dem politischen Engagement der Rozen-Schule zu thematisieren, ist eines der großen Verdienste von Tolz’ Studie. Bedauerlicherweise sind auf den nur 167 Textseiten der Studie Zusammenfassungen von Kapiteln oftmals prominenter als die Ausführungen zur empirischen Analyse. Der Briefwechsel zwischen Ol’denburg und seinen buriatischen Schülern ist nur ein Fall, über den man gern mehr erfahren hätte als nur Tolz’ Schlussfolgerung – zumal solche Beispiele zentrale Stützen für ihre Thesen sind. Mitunter setzt die Autorin beim Leser auch eine gute Kenntnis nicht nur der laufenden Debatte zum russischen Orientalismus, sondern auch der politischen und kulturellen Konstellationen im Russischen Reich voraus. Somit kann das Buch das Potential seiner Thesen nicht voll entfalten. Dabei verdeutlicht gerade ihre Studie, welche Relevanz die Frage nach Macht

und Wissen in Russland für die transnationalen Genealogien von ‚Wissen‘ hat. Doch lassen sich ‚Tolz‘ Befunde zur Rozen-Schule auch auf breitere Kreise der vorrevolutionären russischen Gesellschaft übertragen?

Liest man das Buch zu Russlands Perspektiven auf Asien von David Schimmelpenninck van der Oye, bestätigt sich der Eindruck, dass die russischen Eliten ein zwar ambivalentes, aber meist positives Verhältnis zur Kultur und den Traditionen der nicht-russischen Peripherien und den asiatischen Nachbarn hatten. Schimmelpenninck schlägt hierfür ein breiten Bogen: von der vorpetrinischen Zeit über die Faszination für den Osten unter Peter dem Großen wie Katharina der Großen, dem Umgang von Literaten, Malern und Komponisten sowie orthodoxen Missionaren und verschiedenen wissenschaftlichen Schulen mit dem ‚Orient‘ im 19. Jahrhundert bis hin zu den Revolutionen von 1905 und 1917. Erzählerisch ansprechend geschrieben, entsteht so ein Panorama, das gerade Lesern ohne Kenntnis russischer Geschichte einen Einblick in die vielfältigen Beziehungen zwischen Russlands und dem ‚Orient‘, oder Asien, ermöglicht. Schimmelpenninck erzählt diese Geschichten aus einer Skepsis heraus, ob man angesichts der geographischen, kulturellen und nicht zuletzt politischen Verwobenheit Russlands mit dem ‚Osten‘ überhaupt von einem Orientalismus im Sinne Saïds sprechen könne. Zur laufenden Debatte befindet er, dass man je nach betrachtetem Beispiel Saïd Recht geben oder ihm widersprechen müsste.

Betrachtet man Schimmelpennincks ausgewählte, meist über Biographien zugänglich gemachte Beispiele, begegnet man tatsächlich sehr unterschiedlichen Haltungen gegenüber dem ‚Orient‘ bzw. Asien. Der Autor führt hierfür illustre Beispiele an wie den von einem Mohren Peters des Großen abstammenden Dichter Alexander Puschkin, der den Russen den Kaukasus ins Herz schrieb; Komponisten wie Glinka oder Borodin, die in Abgrenzung zu Europa in ihren national-romantischen Opern die asiatischen und nordischen Wurzeln der russischen Kultur unterstrichen; die Rozen-Schule; aber auch Missionare wie Il'minski und Vater Hyacinth, die sich der Bekämpfung des Islam verschrieben hatten. Zudem kann er die Kontakte dieser unterschiedlichen Protagonisten nach Westeuropa, in die zaristische Administration und nach China immer wieder einbringen. Für Osteuropaspezialisten dürften vor allem die Abschnitte zu den Gemälden von Vasilij Vereščagin und der Kazan-Schule interessant sein, die in den Debatten zum russischen Orientalismus bislang weniger beachtet wurden. So macht Schimmelpenninck in Vereščagins unmittelbar nach der Eroberung Zentralasiens entstandenen ethnografischen Skizzen und seinen Darstellungen von Leiden und Tod sowohl ein Interesse an der lokalen Kultur wie eine allgemeine Kritik des Malers an den Schrecken des Krieges aus. Denn Vereščagin vertrat keineswegs den mystifizierten Exotismus europäischer Orientalisten, sondern eher den Ethos der so genannten ‚Wanderer‘-Bewegung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Kunst als kritisches Abbild sozialer Realitäten Russlands propagierten. Dementsprechend wählte er, anders als sein französischer Lehrer Jean-Léon Gérôme, kaum exotische Themen, sondern skizzierte eher die Opiumhöhlen, die Sklavenmärkte und Bettler von Taschkent. Generell stellen Vereščagins Bilder die russische Eroberung nicht in Frage. Doch Schimmelpenninck unterstreicht, dass der

Maler in seinen Schriften keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Europäischen und dem Asiatischen machte und einige Gemälde genauso das Verhalten der Eroberer hinterfragten: War das Orientalische barbarisch, so hatte der Okzident genauso seine unzivilisierte, schreckliche Seite.

Auch die deutschen, polnischen, persischen und buriatischen Orientalisten, die Mitte des 19. Jahrhunderts in Kazan vor allem Staatsbeamte in orientalischen Sprachen ausbildeten, wie der persischstämmige Konvertit Mirza Kasim-Bek, sahen laut Schimmelpenninck keinen fundamentalen Unterschied zwischen Orient und Okzident. Auch wenn sie als überzeugte Aufklärer und Staatsdiener islamischen – aber, wie der Autor unterstreicht, auch jegliche andere Art von – Fanatismus ablehnten, sahen sie den Orient als Quelle von Weisheit und Gelehrsamkeit und priesen den Islam als Bewahrer der antiken Tradition. Dies sollte sich ändern, nachdem die Orientalistik von Kazan nach Petersburg verlegt und die Sprachausbildung in der ehemaligen Hauptstadt des tatarischen Khanats danach hauptsächlich von den orthodoxen Missionaren bestritten wurde. Doch selbst deren islamfeindlichen Perspektiven kann Schimmelpenninck etwas abgewinnen, etwa wenn er den Missionaren Il'minski und Hyacinth das (anfängliche) Bemühen um einen objektiven Zugang zum Islam zugesteht.

Diese Suche nach den positiven Seiten selbsterklärter Islamgegner verleiht diesem Panorama vor allem den Charakter einer Verteidigung russischer Orientalisten gegen Said. In der laufenden Debatte geäußerten Zweifeln an der wohlmeinenden Haltung russischer Orientalisten gegenüber ihrem Untersuchungsobjekt setzt er den Vergleich mit amerikanischen Russland-Spezialisten im Kalten Krieg entgegen. Deren Forschung sei ebenfalls v. a. deswegen gefördert worden, damit der amerikanische Staat mehr über seinen Gegner erfuhre, doch hätten diese Forscher – wie die russischen Orientalisten – nicht zwangsläufig auch die staatliche Politik unterstützt. Damit mag Schimmelpenninck seine Kollegen in der Debatte um den russischen Orientalismus an die Voraussetzungen und Ambivalenzen ihrer eigenen Situation erinnern wollen. Da er allerdings russischen Orientalisten vor allem dann einen ‚objektiven Standpunkt‘ oder ‚Objektivität‘ attestiert, sobald ihre Schriften heutigen Positionen zum ‚Orient‘ entsprechen, gibt dies seiner Studie stellenweise einen Geschmack der Selbstrechtfertigung. Wenn Schimmelpenninck zudem angesichts der oft nur „imaginierten genealogischen Xenophilie“ russischer Adelshäuser, die stolz tatarische Vorfahren vorführten, nicht die wie auch immer geartete Affinität zu den ‚asiatischen‘ Teilen der russischen Identität diskutiert, sondern diese Faszination als einen Hinweis auf einen Mangel an rassistischen Vorurteilen in der russischen Elite sieht, trägt das nicht zur analytischen Schärfe seiner detailreichen, aber in ihren Einzelteilen oft reichlich unverbundenen Studie bei.

Weitaus kritischer sind dagegen Michael Kemper und Stephan Conermann in Vorwort und Einleitung zu ihrem Sammelband zum Erbe der sowjetischen Orientalistik, der Beiträge von OrientalistInnen und HistorikerInnen aus dem Westen wie der ehemaligen Sowjetunion versammelt. Ihnen geht es um einen kritischen, aber auch integrativen Blick auf das Verhältnis der Disziplin zum Sowjetstaat, zu dessen Ideologie und Politik der Völkerbefreiung, die Auswirkungen auf die wissenschaftliche Praxis sowie um den

Ort der sowjetischen Orientalistik im internationalen Vergleich. Im Zentrum stehen dabei die sowjetischen Islamwissenschaften. Anders als Tolz für die Rozen-Schule sehen Conermann und Kemper in dem positiven Selbstverständnis sowjetischer Orientalisten angesichts ihres Untersuchungsgegenstandes eine Selbsttäuschung, wenn nicht gar ein klassisches Beispiel der von Said kritisierten Orientalistik. Sie möchten diskutieren, inwiefern sowjetische Orientalisten in ihrem Forschen ‚redlich‘ (Kemper verwendet das Wort „*honesty*“, S. 8) waren und ideologischen Richtlinien entgehen oder sie manipulieren konnten.

Diese Frage nach ‚*honesty*‘ erinnert zunächst an die Suche nach einem unabhängig von seinem Kontext agierenden ‚liberalen Subjekt‘ in der Sowjetunion durch die westliche Sowjetologie.⁶ Doch konstatieren sie nicht nur den privilegierten Status der Disziplin, welche die Völkerbefreiung durch den Sozialismus genauso demonstrieren wie sie Informationen über muslimische Nachbarstaaten einholen sollte. Kemper identifiziert auch die stalinistischen Repressionen als den entscheidenden Unterschied hinsichtlich der Bedingungen, unter denen Orientalistik in der Sowjetunion betrieben wurde. Und er unterstreicht, dass die Etablierung von Orientalistik-Instituten in einer Reihe von zentralasiatischen und kaukasischen Sowjetrepubliken zwischen 1944 und 1971 zwar vom staatlichen Interesse an unmittelbar benachbarten muslimisch geprägten Staaten geleitet war, aber letztendlich die erfolgreiche Integration von Wissenschaftlern von der nicht-slawischen Peripherie der Sowjetunion zur Folge hatte. Diese konnten schließlich bis in die höchsten Gefilde der sowjetischen Hochschulhierarchien aufsteigen – was in den wenigsten westlichen Gesellschaften wie etwa der BRD zu der Zeit möglich war.

Kemper geht nichtsdestoweniger hart mit den (post-)sowjetischen Orientalistik ins Gericht: Er sieht sie nicht nur als Extremfall von Orientalismus im Sinne Saïds, sondern kritisiert auch das positivistische Wissenschaftsverständnis und die mangelnde Selbstreflexion einer Disziplin, welche bis heute von der sowjetischen Wissenschaftstradition und personellen Kontinuitäten geprägt sei. Dass knapp die Hälfte der folgenden Beiträge teilweise von Doyens der sowjetischen Orientalistik stammt, zeigt aber, dass es den Herausgebern tatsächlich auch um eine Integration in die internationale Wissenschaftsdebatte zu tun ist. Welch neue (wissenschafts-)politische Konstellationen dies ergeben kann, spiegelt sich in der Darstellung gerade von Leningrader Orientalisten nach 1918 als politikferne Opfer des Stalinismus durch deren institutionellen Nachfolger, den Direktor der Orientalistischen Abteilung der Petersburger Akademie der Wissenschaften. Dieser malt mit dem Opferstatus von Orientalisten in der Sowjetunion ein anderes Bild als Tolz und Hirsch in ihren Untersuchungen zu deren Rolle für die bolschewistische Nationalitätenpolitik. Diese Darstellung gibt doppelt zu denken, führt man sich einerseits die Aufmerksamkeitsökonomie in einer englischsprachigen und dezidiert auf Saïds Kritik rekurrierende Publikation vor Augen, andererseits die aktuelle Geschichtspolitik

6 Vgl. dazu A. Krylova, *The Tenacious Liberal Subject in Soviet Studies*, in: *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History* 1 (2000) 1, S. 1-28.

in Russland (und deren Kritik durch den ‚Westen‘), die Stalin v. a. als Modernisierer und den Geheimdienstchef Berija als begabten Manager preist.

Aber es gibt auch aufschlussreiche Beiträge zu den Genealogien der sowjetischen Orientalistik, die stärker als Tolz oder Schimmelpenninck die weniger ‚progressiven‘ Seiten der russischen bzw. sowjetischen Orientalistik thematisieren. So zeichnet Vladimir Bobrovnikov von der Moskauer Akademie der Wissenschaften nach, wie sich die Orientalistik von einer textbasierten, auf die Vergangenheit gerichteten zu einer auf Gegenwarts politik fokussierten, ethnographischen Disziplin wandelte, die sich auch der Bekämpfung der Religion widmete. So kam es auch, dass sowjetische Orientalisten in den 1920er und 1930er Jahren in ihrer Haltung gegenüber dem Islam den anti-islamischen Schriften orthodoxer Missionare des 19. Jahrhunderts folgten. Dabei betrachteten sowjetische Orientalisten den Islam immer als rückständig, entwickelten aber unterschiedliche Ansätze, um ihn zu ‚überwinden‘. So vollzogen Hanna Jansen und Michael Kemper nach, wie in den 1980er Jahren unter dem Orientalisten Jevgenij Primakov – später sowjetischer Diplomat, Chef der Auslandsaufklärung, 1996 Außenminister und 1998 Ministerpräsident Russlands – schließlich der Islam als bloße Form betrachtet wurde. Als Gegenwartsphänomen sollte er nun nicht nur akzeptiert, sondern produktiv genutzt werden. Man suchte, ihn mit sozialistischem Inhalt zu füllen, um mit einer neuen Propaganda neue Unterstützung in der islamischen Welt zu gewinnen. Altay Goyushov, Naomi Watts und Robert Denis thematisieren wiederum, wie aus einigen kaukasischen Orientalisten und damit singulären Kennern islamischer Schriften nach 1991 religiöse Führer wurden. Die Verwobenheit der Orientalisten mit den jeweiligen politischen Kontexten und ihr Einfluss auf diese bestätigen die These der Herausgeber von einer machtgeleiteten Orientalistik in der Sowjetunion.

Generell spielen in dem Sammelband vor allem die Kritik an staatlicher Politik und die Praxis sowjetischer Orientalisten eine Rolle. Die Frage wäre, wie sich die Perspektive auf diese verschieben würde, wenn man doch das Selbstbild und die Wertevorstellungen dieser Wissenschaftlerinnen in die Rechnung mit aufnehmen würde. Denn der Sowjetstaat bot nicht nur soziale Aufstiegsmöglichkeiten. Auch die sowjetische Ideologie war als eine Variation der Aufklärung durchaus identifikationsstiftend, nicht zuletzt für Wissenschaftler. Letztendlich stellt sich die Frage auch für die Autoren der hier rezensierten Publikationen und ihre jeweiligen wissenschaftlichen „communities“. Immerhin befassen sich alle drei nicht nur mit dem russischen bzw. (post-)sowjetischen Orientalismus, sondern werfen mehr oder weniger explizit auch Fragen nach der Position der westlichen Wissenschaft auf. Kemper geht hier über Schimmelpennincks Vergleich mit der Wissenschaft im Kalten Krieg hinaus, wenn er darauf hinweist, dass die „nun ‚siegreiche‘ westliche Perspektive auf ... den Islam im Kaukasus, Zentralasien und Afghanistan“ (S. 2) in ihren Schlussfolgerungen unmittelbar von der Forschung sowjetischer Orientalisten geprägt sei. Immerhin hätten westliche Studien zu diesem Gebiet jahrzehntelang nur mittelbar über sowjetische Forschung einen Zugang zur Region gehabt – und deren Schlussfolgerungen einfach umgekehrt. Unabhängig davon, dass die Anfang der 1980er Jahre prophezeiten islamischen Revolten nicht eintraten, sondern 1991 vielmehr 90 %

der zentralasiatischen Bevölkerung einen Verbleib bei der Sowjetunion befürworteten, prägen die so gewonnenen Grundannahmen bis heute westliche Perspektiven. Während Kemper es bei diesen Anmerkungen bewenden lässt, ist Anna Patersons Sammelbandbeitrag zur Rolle von sowjetischen Orientalisten im Afghanistankrieg ein erster Schritt, nicht nur die Verwobenheit von westlicher und sowjetischer Orientalistik zu erfassen, sondern auch den untersuchten ‚Orient‘ mit einzubeziehen. So macht sie zunächst Gemeinsamkeiten wie Unterschiede zwischen dem ‚orientalistischen‘ Blick sowjetischer und nun westlicher Wissenschaftler und Politiker auf Afghanistan deutlich, um dann deren nachhaltige Folgen für die Wahrnehmung der lokalen Bevölkerung und deren Erwartungen gegenüber internationalen Akteuren aufzuzeigen. Hier wird im Ansatz eine „*histoire croisée*“ orientalistischer Praxis erkennbar, wie sie Vera Tolz' These zur Rozen-Schule als Stichwortgeber Saïds für die konzeptionelle Ebene geradezu einfordert.