

Transkription der georgischen Schrift für unsere »GEORGICA«

Georgisch	wissenschaftl. Transkription	populärwiss. Transkription	Georgisch	wissenschaftl. Transkription	populärwiss. Transkription
ა	a	a	ს	s	s
ბ	b	b	ტ	t	t
გ	g	g	უ	u	u
დ	d	d	ფ	p	p
ე	e	e	ქ	k	k
ვ	v	w	ღ	γ	gh
ზ	z	s	ყ	q	q
თ	t	t	შ	š	sch
ი	i	i	ჩ	č	tsch
კ	k	k	ც	c	z
ლ	l	l	ძ	z	ds
მ	m	m	წ	ç	z
ნ	n	n	ჭ	č	tsch
ო	o	o	ხ	x	ch, nach s: kh
პ	p	p	ჯ	ž	dsh
ჭ	ž	sh	ჰ	h	h
რ	r	r			

GEORGICA

**Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte
Georgiens und Kaukasiens**

Herausgeber: Elguja Dadunashvili, Jena
Mariam Lortkipanidse, Tbilisi

Unter Mitarbeit von: Winfried Boeder, Oldenburg
Elgudsha Chintibidse, Tbilisi
Steffi Chotiwari-Jünger, Berlin
Heinz Fähnrich, Jena
Dali Gamqrelidse, Tbilisi
Nana Gaprindaschwili, Tbilisi
Roin Metreweli, Tbilisi
Florian Mühlfried, Jena
Vladimer Papava, Tbilisi
Oliver Reisner, Tbilisi
Guram Tewsadse, Tbilisi
Surab Tschumburidse, Tbilisi
Kevin Tuite, Jena

Shaker Verlag
Aachen 2014

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erscheinungsweise: Jährlich. Bezugspreis: Einzelheft 24,00 Euro (D), Jahresabonnement 20,00 Euro (D), Jahresabonnement für Studenten 10,00 Euro (D), jeweils zzgl. Porto & Verpackung. Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, sofern nicht Abbestellung bis zum 15. November erfolgt. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt beim Verlag.

Zitierweise: GEORGICA

ISSN 0232-4490

Anschrift der Redaktion: Abteilung Kaukasusstudien, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Jenergasse 8, 07743 Jena

Die mit Namen gekennzeichneten Artikel sind Originalbeiträge. Sie brauchen nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wiederzugeben. Nachdruck bedarf der Genehmigung, Anfragen sind zu richten an den Verlag. Für unverlangt eingehende Manuskripte und Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Copyright Shaker Verlag 2014

Alle Rechte, auch das des auszugsweisen Nachdruckes, der auszugsweisen oder vollständigen Wiedergabe, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen und der Übersetzung, vorbehalten.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-8440-2941-3

ISSN 0232-4490

Shaker Verlag GmbH • Postfach 101818 • 52018 Aachen

Telefon: 02407 / 95 96 - 0 • Telefax: 02407 / 95 96 - 9

Internet: www.shaker.de • E-Mail: info@shaker.de

Inhalt

Sprache

HEINZ FÄHRICH

Eine ältere Form des georgischen Alphabets 5

JAN HENRIK HOIST

Parallele Entwicklungen im Ossetischen und im Armenischen 9

ELGUJA DADUNASHVILI

Zum Digitalen Sprachatlas des Kaukasus. Bericht über die Pilotphase des Projekts,
durchgeführt im Sommer und Herbst 2013 31

ROMAN TRÜLTZSCH

Vergleichende Subordination des Altgeorgischen mit dem Altarmenischen und
Altgriechischen anhand des Matthäus-Evangeliums 43

Literatur

DANIELLE BUSCHINGER

Die Rolle Georgiens als Bindeglied zwischen Orient und Okzident. Ein Beispiel:
Barlaam und Josaphat 51

SASA CHINTIBIDSE

Ein Beispiel einer parodistischen *Allusion* der klassischen Tradition in der altgeorgischen
Literatur 63

NANA GAPRINDASCHWILI

Formierung der typologischen Übereinstimmungen durch die Transformation der Topoi.
Im Beispiel der Poesie von *Galaktion Tabidze* und *Anna Achmatowa* 69

Geschichte

ECKARD HÜBNER

Kor Husein Beg Ximšiašvili – Rebell des Kaukasus 75

NANA SHEITNISHVILI

Von *Katharinenfeld* bis *Bolnisi*: Zur Geschichte einer deutschen Siedlung

in Georgien 85

MERAB KALANDADSE

Die Beleuchtung der Frage der Philosophie und Methodologie der Geschichte in der georgischen Historiographie

99

Kunst

IRINA MIRIŽANAŠVILI

Zu einer diophysitischen Kirche auf dem Territorium des heutigen Armeniens

Koberi-Kirche 105

Ethnographie

TSYPYLMA DARIEVA

Transformation sakraler Räume im Kaukasus. Ein neues Forschungsprojekt in Jena 113

JOSEPH SPARSBROD

Passagierverhalten in den *Marshrutki* in Tiflis 121

Gesellschaft und Macht

DAVID PAITSCHADZE

Zwischen Europa und Orient - eine gespaltene Identität 137

Buchbesprechung

Steffi Chotiwari-Jünger (Hrsg.): *Sehnsucht nach der Heimat: Lakische Prosa aus dem*

Kaukasus, Shaker Verlag, Aachen 2013. Besprochen von SEBASTIAN MINKNER 159

Eine ältere Form des georgischen Alphabets

Die gegenwärtig für die georgische Sprache gebräuchliche Alphabetschrift ist das Mchedrui (Kriegerschrift). Diese Schriftform hat sich im 11. Jh. aus dem Kutchovani (eckige Schrift) herausgebildet, das sich seinerseits seit dem 9. Jh. allmählich aus dem Mrglowani (Rundschrift) entwickelte (Šaniže 1982:11ff.; Schanidse 1976:9ff.). Das Mrglowani ist die älteste Form der georgischen Alphabetschrift. Die „klassischen“ Mrglowani-Buchstaben, wie sie in den Inschriften vom 8. bis etwa 10. Jh. verwendet wurden, haben folgendes Aussehen:

Klass. Mrglowani	Wiss. Umschrift	Name
Ⴀ	a	Ani
Ⴁ	b	Bani
Ⴂ	g	Gani
Ⴃ	d	Doni
Ⴄ	e	Eni
Ⴅ	v	Vini
Ⴆ	z	Zeni
Ⴇ	ē	He
Ⴈ	t	Tani
Ⴉ	i	Ini
Ⴊ	ķ	Kani
Ⴋ	l	Lasi
Ⴌ	m	Mani
Ⴍ	n	Nari
Ⴎ	j	Je
Ⴏ	o	Oni
Ⴐ	p	Pari
Ⴑ	ž	Žani
Ⴒ	r	Rae
Ⴓ	s	Sani
Ⴔ	t	Ṭani
Ⴕ	y	Wie
Ⴖ	p	Pari
Ⴗ	k	Kani

Ո	ğ	Ghari
Չ	q̇	Qari
Յ	š	Šini
Ի	č	Čini
Ը	c	Cani
Ջ	z	Zili
Ք	ç	Çili
Տ	ç̇	Çari
Է	x	Xani
Վ	q	Qari
Ջ	ž	Žani
Ւ	h	Hac
Ք	o	Hoc


Einige dieser klassischen Buchstaben besitzen allerdings Vorläufer, ältere Formen (vgl. ŠOŠIAŠVILI 1980:63ff.). Das betrifft vor allem Buchstaben mit oben offenen Rundbögen, die in den Inschriften des 4.-7. Jhs. meist geschlossene Rundbögen aufweisen:

klass. Mrglowani	ältere Form	Umschrift
Չ	q̇	b
Ի	č̇	y
Ն	ḡ	s
Չ	q̇	q̇
Յ	ṧ	ṧ
Ք	ç̇	ç̇


Aus Inschriften, die bei Ausgrabungen in Nekresi und Rustavi gefunden wurden (ČIIAŠvili 2004) und offenbar weit älter sind als die von N. Šošiašvili behandelten Inschriften, die aus frühchristlicher und späterer Zeit stammen, ist erkennbar, dass weitere „klassische“ Mrglowani-Buchstaben über eine ältere, ursprünglichere Gestalt verfügen (FÄHNRIICH 2013:209-213).

Neben der klassischen Form des Buchstabens Ani (a) treten in den Nekresi-Inschriften auch Formen ohne die Rundbauchung im unteren Teil des Graphems auf: **1. 1**, die dem griechischen Alpha und dessen semitischem Urtyp ähnlicher sehen. Diese Formen scheinen ursprünglicher zu sein als die klassischen Formen mit der nach rechts offenen Rundung.



Der Buchstabe Gani (g) besitzt in den ältesten Inschriften eine Gestalt, die von der klassischen Schreibung etwas abweicht und offenbar deren Vorform verkörpert: **2**.


Das klassische Doni (d) ist auch in den Neḡresi-Inschriften in seiner üblichen Zeichnung belegt. Doch die Inschrift Nr. 8 zeigt einen Buchstaben mit deutlich anderem, vermutlich archaischen Aussehen. Anstelle der Geraden am oberen Ende besitzt das Doni hier eine Öffnung mit nach außen gedrehtem Ende der Bauchung: .



Das Tani (t) weist in einigen Fällen eine Linienführung auf, die oben offen ist: .

Das Oni (o) erscheint in mehreren Neḡresi-Inschriften in seiner klassischen Form, einem Kreis mit rechts unten angesetztem Krummhäkchen, dessen rechtes Ende aufwärts gerichtet ist. Aber in zwei Inschriften erscheinen Formen, wie sie das klassische Mrglowani-Alphabet gar nicht kennt . Diese Grapheme hat L. Čiლაšvili zu Recht als Wiedergabe des griechischen Omega betrachtet (ČILAŠVILI 2004:62). Es hat den Anschein, als hätten die Schreiber in Neḡresi beide griechische O-Buchstaben (Omikron und Omega) zur Bezeichnung ein und desselben Vokals der georgischen Sprache verwendet. Die Omega-Schreibung wurde später zugunsten der Omikron-Schreibung aufgegeben, da sie für die georgische Sprache, in der Vokalkürze und Vokallänge keine phonematische Bedeutung besitzen, überflüssig war.

In der alttümlichsten der Neḡresi-Inschriften, der Inschrift Nr. 8, sind unmittelbar nacheinander zwei Grapheme eingeritzt, die reine Kreise darstellen und kein Häkchen wie das gewöhnliche Oni besitzen. Es scheint sich dabei um eine Variante des Oni zu handeln, deren Doppelschreibung offenbar benutzt wurde, um damit den stimmhaften bilabialen Reibelaut w darzustellen, der in späteren Inschriften mit dem Graphem Uni (u) wiedergegeben wurde.

Auch die Schreibung des Cani (c) weicht in den Neḡresi-Inschriften vom Bild des klassischen Mrglowani-Buchstabens ab. Die Inschrift Nr. 7 zeigt diesen Buchstaben mit einer stark verlängerten Geraden, die den Halbkreis abschließt: . Dagegen besitzt das Cani in den Inschriften 8 und 10 anstelle der klassischen halbkreisförmigen Wölbung eine kastenartige Form, die an unteren Ende eine waagerechte Gerade bildet: . Es hat den Anschein, als ob es sich in diesen letzteren Fällen um ältere Zeichenformen handelt.

Die Neḡresi-Inschrift Nr. 8 bietet eine so archaische Form des Buchstabens Xani (x), dass es ursprünglich gar nicht als Xani erkannt wurde. Der untere, im klassischen Mrglowani nach rechts offene Teil des Graphems erscheint zu einer Rundung geschlossen, während der obere Teil geöffnet und leicht nach innen gekrümmt ist: .

Der Buchstabe Qari (q) weicht grundsätzlich vom Erscheinungsbild des klassischen Mrglowani-Buchstabens ab. In der Inschrift Nr. 10 fehlt die verbindende waagerechte Gerade des oberen Teils, so dass das Erkennen des Buchstabens Qari schwierig ist: . Noch ungewöhnlicher sieht dieser Buchstabe in der Inschrift Nr. 8 aus, wo ein Kreis mit einem kurzen senkrechten Strich in der Mitte als sehr alttümliche Form des Qari zu deuten ist: .

Die Neḡresi-Inschriften repräsentieren nicht nur ein in vieler Hinsicht älteres Bild des Mrglowani-Alphabets. Sie weisen auch zusätzlich zu den ohnehin deutlichen Hinweisen auf die Herleitung der georgischen Alphabetschrift von der griechischen² (Reihenfolge der Buchstaben,

¹ Nummiert et passim nach Čiლაšvili 2004.

² Zur Herkunft der Mrglowani-Schrift vom griechischen Alphabet s. Gardthausen 1876, Deeters 1955, Boeder 1975, Gamqitze 1989.

Vokalzeichen, Schreibung des Uni also o + y usw.) weitere Merkmale aus, die das Erscheinungsbild der ältesten Mrglowani-Schrift dem griechischen Alphabet noch stärker annähern (zwei Oni-Formen, Schreibung des Qari ähnlich der Urform des „Koppa“ usw.).

Literaturverzeichnis

- BOEDER, W.: Zur Analyse des altgeorgischen Alphabets. In: Forschung und Lehre. Abschiedsschrift zu Joh. Schröpfers Emeritierung und Festgruß zu seinem 65. Geburtstag, Hamburg 1975, S. 17-34.
- ÇILAŞVILI, L.: Neqresis uzelesi kartuli çarçerebi da kartuli damçerlobis istoriis saqitxebi, Tbilisi 2004.
- DEETERS, G.: Das Alter der georgischen Schrift. In: Oriens Christianus, Hefte für Kunde des Christlichen Orients, Bd. 39. 1995, S. 56-65.
- FÄHNRIICH, H.: Die ältesten georgischen Inschriften., Leiden/Boston 2013.
- GAMQRELIZE, T.: çeris siştema da zveli kartuli damçerloba. Tbilisi 1989.
- GARDTHAUSEN, V.: Über den griechischen Ursprung der armenischen Schrift. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. XXX, 1876, S. 74-80.
- ŞANIŞE, A.: Zveli kartuli enis gramaţika. Tbilisi 1979.
- SCHANIDSE, A.: Grammatik der altgeorgischen Sprache. Tbilisi 1982.
- ŞOŞLAŞVILI, N.: Kartuli çarçerebis çorpusi, I. lapidaruli çarçerebi, I. ağmosavlet sakartvelo (V-X ss.), Tbilisi 1980.

Parallele Entwicklungen im Ossetischen und im Armenischen

Das Ossetische und das Armenische weisen in nicht wenigen Punkten parallele Entwicklungen auf. Dies ist bemerkenswert, da diese Sprachen nicht besonders eng verwandt sind und sich auch nicht direkt benachbart sind; es muß auf Sprachkontaktphänomene innerhalb der Kaukasusregion zurückzuführen sein. In der bisherigen Literatur wurde meist vereinzelt auf derartige Parallelen zwischen diesen zwei Sprachen hingewiesen, wenn es auch bereits Ansätze zu einer Synopsis gab (Abaev 1970, Schmidt 1974, Abaev 1978), auf die – mit Modifikationen und Kritik – aufgebaut werden kann. Wie der vorliegende Aufsatz zu zeigen beabsichtigt, sind die ossetisch-armenischen Gemeinsamkeiten umfangreicher und prägnanter als bisher dokumentiert.

1. Einleitung

Es liegt nicht von vornherein auf der Hand, gerade zwischen der ossetischen Sprache und der armenischen Sprache Ähnlichkeiten in der Entwicklung zu erwarten. Die Sprachwissenschaft kennt Beispiele für ähnliche Entwicklungen bei nah verwandten Sprachen (auch noch nach deren Trennung), und sie kennt ebenfalls solche bei Sprachen, die durch unmittelbare Nachbarschaft in Kontakt zueinander stehen. Wie jedoch erläutert werden soll, liefern im Fall Ossetisch und Armenisch die genealogischen Verhältnisse kaum Anlaß für parallele Entwicklungen, und auch die Geographie müßte nicht unbedingt optimistisch stimmen, denn die zwei Sprachen sind nicht direkt benachbart.

Zwar sind Ossetisch und Armenisch beides indogermanische Sprachen; jedoch wirkt sich dies kaum aus, denn beide sind innerhalb dieser großen Sprachfamilie gänzlich unterschiedlicher Herkunft. Das Ossetische ist eine iranische (ostiranische) Sprache (Dialekte: Ironisch und Digo-risch). Das Armenische dagegen stellt einen eigenen Zweig des Indogermanischen dar, der nur aus dieser einen Sprache besteht; erst auf der Ebene, auf der man die Zweige des Indogermanischen in Bezug zueinander setzen kann, ergibt sich nach der Meinung von mehr und mehr Forschern, daß das Armenische im Rahmen einer Gruppe namens Balkanindogermanisch seine nächsten Verwandten in Südosteuropa findet, s. jüngst dazu Holst (2009: 49 - 98). Irgendeinen Zusammenhang zwischen Balkanindogermanisch und gerade Iranisch (oder Teilen des Iranischen) gibt es nicht.

Das Ossetische und das Armenische teilen immerhin die Eigenschaft, daß sie sich in der Kaukasusregion befinden; die ursprünglichen Träger der Sprachen waren in die Region eingewandert. Jedoch ist nicht klar, ob die Sprecher aufeinander getroffen sind, denn sie sind nicht benachbart, sondern werden durch das Georgische getrennt: Das Ossetische ist heute eine nördliche Nachbarsprache des Georgischen (mit südlich gelegenen Sprachinseln), das Armenische eine südliche Nachbarsprache des Georgischen. Vgl. die Karte des Übersetzers und Bearbeiters Gippert in Klimov (1994: 403).

Gewisse Fakten aus der ossetischen Sprachgeschichte einerseits und derjenigen des Armenischen andererseits erweisen nun jedoch, daß zwischen den zwei Sprachen dennoch einige

Bezüge bestehen; sie weisen in ihrer Sprachgeschichte mehrere Parallelen – und zwar zum Teil bemerkenswerter Natur – auf. Dies ist empirisch feststellbar und muß von der Linguistik konstatiert werden, und zwar unabhängig davon, ob und mit welcher Deutlichkeit Erklärungen für die Parallelen zu finden sind.

Sinn des vorliegenden Aufsatzes ist es, diese Parallelen zwischen Ossetisch und Armenisch ins Bewußtsein zu rücken. Was das Armenische angeht, so sind viele der zu besprechenden Veränderungen bereits im Altarmenischen vollzogen, dessen Überlieferung etwa im 4. Jahrhundert n. Chr. einsetzt; andere Veränderungen treten erst in späteren Stufen des Armenischen ein. Das Ossetische ist erst kürzer bekannt, so daß eine derartige zeitliche Differenzierung nicht möglich ist. Zur Auswertung des Armenischen läßt sich, was dessen überlieferte Strecke angeht, auf Quellen zum Alt-, Mittel- und Neuarmenischen zurückgreifen. Für frühere Veränderungen des Armenischen ist man auf Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Rekonstruktion angewiesen. Dies gilt auch für die Veränderungen des Ossetischen, soweit nicht die spärlichen skythisch-sarmatischen und alanischen Daten Fingerzeige liefern.

In die folgenden Ausführungen spielt hinein, daß mit Holst (2009) neue Untersuchungen zum Altarmenischen vorliegen. Dies gilt besonders für den phonetischen Bereich: Erschließung bestimmter Aspekte der altarmenischen Phonetik sowie der phonetischen Entwicklung. Auch auf ossetischer Seite hat sich z. B. mit der Publikation von Thordarson (2009) etwas getan. Die Mehrheit der im folgenden behandelten Fakten zu den zwei Sprachen waren jedoch schon länger bekannt. Nur waren vor allem die ossetischen Fakten den Experten für das Ossetische bekannt und die armenischen Fakten den Armenisten – und nicht immer wurde ein Zusammenhang hergestellt. Für die bisherigen Zusammenschauen s. sogleich Abschnitt 2. In der Tat gilt es, die Isolation aufzubrechen.¹

2. Der Forschungsstand

Arbeiten, die genau die Sprachen Ossetisch und Armenisch im Titel tragen, sind selten, aber es gibt sie: die drei kurzen Artikel Abaev (1970), Schmidt (1974) und Abaev (1978).

Abaev (1970) enthält bereits viele wesentliche Aussagen zum Thema. Abaev (1978) ist lediglich eine überarbeitete Version von Abaev (1970), worauf Abaev (1978: 46) auch selbst hinweist; oft sind sogar ganze Sätze, Passagen oder Absätze wörtlich identisch. Aus diesem Grund werden die beiden Artikel hier zusammen besprochen.²

¹ Die Transliteration des Ossetischen richtet sich nach Thordarson (1989, 2009). Die Transliteration des Armenischen erfolgt nach Holst (2009) und befindet sich damit übrigens sehr nah an kaukasistischen Konventionen – und auch sehr nah an der Transliteration des Ossetischen. Nicht näher spezifiziertes Armenisch ist Altarmenisch (Klassisch-Armenisch). Coversymbol C = beliebiger Konsonant.

² Der konkret abgedruckte Titel von Abaev (1970) lautet "Tipologija armjanskogo i osetinskogo jazyka i kavkazskij substrat" (S. 16), d. h. mit einem Gen. Sg. *jazyka*. Abaev (1978: 46) zitiert seinen eigenen Artikel jedoch zweimal mit dem Gen. Pl. "jazykov". In der Tat wäre dies die normale russische Konstruktion. Möglicherweise ist dem deutschen Herausgeber von Abaev (1970) ein Fehler unterlaufen. Bielmeier (1977: 342) vermerkt in seinem Literaturverzeichnis im Eintrag zu Abaev (1970) hinter dem Wort "jazyka" "sic!".

Es wird zunächst eine Einführung in das Thema gegeben (Abaev 1970: 16 - 19, Abaev 1978: 45 - 47). Sodann wird der Wortschatz behandelt (Abaev 1970: 19 - 22, Abaev 1978: 47 - 49); im Zuge dessen stellt der Autor einige ossetische und armenische Wörter vor, die seiner Ansicht nach Lehnwörter aus dem sanischen Zweig – Mingrelisch und Lasisch – der Kartwelsprachen darstellen. Es folgt eine Behandlung der Phonetik (Abaev 1970: 23, Abaev 1978: 49), die recht kurz ausfällt: Bei Abaev (1970: 23) wird lediglich die Frage der Ejektive besprochen; bei Abaev (1978: 49) wird zuvor noch angedeutet, daß idg. *p in beiden Sprachen verschoben ist. Anschließend wird Einfluß im Bereich von Morphologie und Syntax untersucht (Abaev 1970: 23 - 27, Abaev 1978: 49 - 51). Der Autor bemerkt, daß die Deklination agglutinierend geworden ist, und behandelt dann, daß der Akkusativ in beiden Sprachen keine eigenständige formale Markierung aufweist, sondern mit anderen Kasus homophon ist; dabei spielen auch die Merkmale Person / Nicht-Person sowie definit / indefinit eine Rolle. Danach weist der Autor kurz auf den Verlust des Genus, die Ausbildung von Postpositionen anstatt Präpositionen und die Gruppenflexion hin (letzter Punkt jedoch nicht in Abaev 1978). Es folgen Schlußbemerkungen (Abaev 1970: 27, Abaev 1978: 51). Abaev nennt in seinen zwei Artikeln Substrat als Ursache für die Parallelen. Wenn Abaev von "Armenisch" spricht, so bezieht er sich gewöhnlich nur auf Neostarmenisch – dieser Umstand wird in Abschnitt 3 sowie auch später aufgegriffen werden müssen.

Schmidt (1974) nennt, nach einer Einleitung (S. 391f.), zwei Gesichtspunkte, unter denen er das Verhältnis Ossetisch / Armenisch beleuchten will (S. 392). Sein Punkt 1 (S. 393 - 395) bezieht sich auf die Entwicklung der zwei Sprachen aus der indogermanischen Grundsprache heraus. Die Ausführungen erweisen sich aber als wenig ergiebig. So sagt Schmidt z. B., daß beides Satemsprachen sind, aber dies ist kaum interessant, denn bei eher östlichen gelegenen indogermanischen Sprachen ist das der Normalfall. Außerdem würden einige Themen von anderen Indogermanisten ganz anders gesehen. Schmidts Punkt 1 braucht für die vorliegende Untersuchung nicht näher zu interessieren. Dies tut lediglich Punkt 2 (S. 395 - 397), der sich auf die substratbedingten Innovationen der zwei Sprachen bezieht. In der Phonetik behandelt Schmidt die Ejektive, Metathesen von Verschluslaut + r sowie die Aufgabe des idg. *p. Dabei sind laut ihm die letzten zwei dieser drei Punkte eher zufällig bedingt. Sodann nennt er an morphologisch-syntaktischen Punkten "beim Nomen die fehlende Differenzierung nach Genera, agglutinierender Deklinationstypus und Gruppenflexion" (S. 396). Gegen Ende äußert er sich noch kurz zur Wortstellung (S. 397).

Mehrere Bemerkungen speziell zum Sprachpaar Ossetisch und Armenisch finden sich in Holst (2009). Es wird ein gemeinsames Lautgesetz *sC > sC' postuliert (S. 35f., 37, 101, implizit auch S. 42, 187, 268f.); weiterhin werden angesprochen die Verschiebung von *p (S. 36), die Metathesen von Konsonant + r (S. 36, 100) und die Vokalprothese (S. 36, 100). Ebenso gibt es vereinzelt an anderen Stellen in der Fachliteratur Bemerkungen zu der Sprachkombination Ossetisch / Armenisch.³ Abaev (1978: 51) hatte seine Untersuchung mit einem Satz abgeschlossen,

³ In diesem Forschungsüberblick kann nicht auf die zahlreichen Arbeiten eingegangen werden, die verschiedene Bezüge zwischen Sprachen der Kaukasusregion untersuchen und im Zuge dessen – z. T. zwangsläufig – auch auf das Ossetische und das Armenische (oder nur eine der zwei Sprachen) zu sprechen kommen. So wird z. B. aus dem Buch von Job (1977) ersichtlich, wie sich das Ossetische und das Armenische hinsichtlich der Phonetik in das kaukasische Areal eingepaßt

dem uneingeschränkt beizupflichten ist: "Armjano-osetinskie jazykovye otnošenija zasluživajut bolee uglublennogo izučenija." "Die armenisch-ossetischen sprachlichen Beziehungen verdienen eingehende Untersuchung."

3. Problematisierung des Forschungsstandes

Nicht alles, was bei Abaev (1970, 1978) und Schmidt (1974) geäußert wird, kann ohne Einschränkung akzeptiert werden – selbst wenn im Vordergrund steht, daß diese Arbeiten eine gute Grundlage für weitere Forschungen gelegt haben. Manches wird Modifikationen, Streichungen oder Erweiterungen erfahren. Aufgrund der inzwischen geleisteten Forschung kann es auch zu neuen Gewichtungen von Punkten kommen; beispielsweise wird sich zeigen müssen, ob die Zurückhaltung von Schmidt (1974: 395f.) bei manchen phonetischen Punkten notwendig ist. Es ist auch zu unterscheiden, ob eine Parallele im synchronen Zustand oder in der diachronen Entwicklung vorliegt. Für die vorliegende Arbeit wurde letzteres als Kriterium gewählt.

Nicht selten ergibt sich die Notwendigkeit, zwischen den verschiedenen Ausprägungen des Armenischen zu unterscheiden (vor allem Alt-, Neuwest-, Neuostarmenisch). Zwar gelten viele Aussagen für alle Formen des Armenischen, aber es gab auch Sprachwandel, darunter typologische Wandel, und dies wird in den Arbeiten Abaevs zuwenig berücksichtigt, da er sich stillschweigend auf das Neuostarmenische bezieht. So behandelt Abaev (1970: 24 - 26, 1978: 49 - 51) den Umstand, daß im Ossetischen kein Akkusativ existiert, sondern die Kodierung des direkten Objekts von anderen Kasus übernommen wird, und vergleicht mit dem Armenischen. Seine Aussagen treffen aber lediglich auf das Neuostarmenische zu, sind verwickelt und liefern nicht unbedingt eindrucksvolle Parallelen. Durch diverse Umstände bedingt müßte man die Diskussion neu führen; so hat z. B. das Neuwestarmenische in Pronomina durchaus einen eigenständigen Akkusativ. Der gesamte Punkt wird in diesem Artikel nicht aufgegriffen.

In den von Abaev (1970: 21f., 1978: 48) vertretenen Etymologien sind mehrere nicht korrekt. Laut Abaev (1970: 21, 1978: 48) ist das schlicht als "armenisch" deklarierte *ak'anǰ* "Ohr" angeblich ein sanisches Lehnwort; er stellt es zu mingr. und las. *q'ũǰi* "Ohr", das mit geo. *q'uri* "Ohr" verwandt ist. Die einzelnen phonetischen Probleme, die diese Ansicht aufweist, brauchen gar nicht erst herausgestellt zu werden. Zunächst ist zu sagen, daß *ak'anǰ* neuostarmenisch ist. Nun ist Abaev der Fehler unterlaufen, nicht in das früheste überlieferte Stadium der Sprache zu blicken; *ak'anǰ* ist in Wirklichkeit die Fortsetzung des altarmenischen Plurals *ak'anǰk*, dessen Singular *ownk'n* lautet. (Bei einer ganzen Reihe von Körperteilen wurde im Neuarmenischen der Plural als Singular reinterpretiert: Karst 1901: 204.) Dieses *ownk'n* wiederum ist – mit Suffixen versehen – das normale indogermanische Erbwort, d. h. mit gr. *οὐς*, aksl. *ucho* usw. verwandt (Holst 2009: 232 - 235). Weiterhin ist laut Abaev (1970: 22, 1978: 48) und Schmidt (1974: 392) arm. *p'inč* "Nasenloch" und oss. *finǰ* (digorisch, hierzu iron. *finǰ*) "Nase" angeblich ein Lehnwort aus mingr. und las. *p'ĩǰi* "Mund", verwandt mit geo. *p'iri* "Mund". Die darin beinhaltete Annahme eines starken semantischen Wandels muß Skepsis an der Etymologie aufkommen lassen. In Wirklichkeit sollte man das

haben; ein Vergleich speziell dieser zwei Sprachen miteinander erfolgt nicht. Eine frühe Arbeit zum Thema ist Vogt (1945).

armenische und das ossetische Wort zu den Wörtern für "Nase" in der abchasisch-adygeischen Sprachfamilie stellen, z. B. abchasisch *a-pənc'z* "Nase" (z ist Definitivpräfix). (In der Diskussion bei Bielmeier 1977: 244 - 247 kommt dies nicht ausreichend zum Ausdruck.) Richtig ist, daß Ossetisch und Armenisch zahlreiche Lehnwörter aus autochthonen Sprachen aufweisen; für eine Substratdiskussion müßte man jedoch auswählen, welche davon man behandelt und aus welchen Gründen. In diesem Artikel wird ganz auf Etymologien verzichtet, da strukturelle Erscheinungen im Vordergrund stehen sollen.

Der Lauttyp der Ejektive (auch genannt Abruptive, Glottoklusive, Glottale) wirft verschiedene Fragen auf. Abaev (1970: 23, 1978: 49) und Schmidt (1974: 395) bemerken die Existenz dieses Lauttyps in beiden Sprachen. Für das Ossetische ist von der Forschung geklärt, daß erstens die Ejektive existieren und daß zweitens diese eine Neuerung darstellen; selbst im Skytho-Sarmatischen existierten sie nicht (Thordarson 1973: 88). Beim Armenischen liegen die Dinge komplizierter, da hier mehrere Forschungskontroversen vorliegen und zwischen verschiedenen Formen des Armenischen zu unterscheiden ist. Entscheidende Bedeutung kommt dem Altarmenischen zu, und dieses hat Ejektive (Holst 2009: 23 - 44). Das Neuestarmenische kennt keine Ejektive, denn die westarmenische Lautverschiebung führt zu deren Verlust im Konsonantensystem (Holst 2009: 43f.). Das Neuostarmenische weist nach wie vor Ejektive auf (Holst 2009: 29, 31, mit Verweisen auf frühere Literatur). Was nun den historischen Hintergrund der altarmenischen Ejektive angeht, so stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Die traditionelle Ansicht über die Rekonstruktion der indogermanischen Plosive impliziert, daß sie eine Neuerung darstellen, und somit könnte man eine parallele Entwicklung zum Ossetischen konstatieren. Dem steht aber inzwischen die Glottalthorie gegenüber (Gamkrelidze / Ivanov 1973, Hopper 1973), die zur Zeit von Schmidt (1974) und Abaev (1978) wohl noch zu neu war, um in deren Blickfeld geraten zu sein.⁴ Nach der Glottalthorie wären die armenischen Ejektive ererbt, und damit ergäbe sich nur eine Parallele in der synchronen Beschaffenheit der zwei Sprachen, nicht aber eine Parallele in den Entwicklungen. Aus diesem Grund wird der Punkt im vorliegenden Artikel nicht aufgegriffen. Es existiert jedoch eine andere Parallele zwischen Ossetisch und Armenisch: die Entstehung von Ejektiven hinter *s* (mehr hierzu in 4.4.).

Von den Punkten, die in der bisherigen Forschung vertreten worden sind, können also einige nicht übernommen werden. Andererseits kommen neue Punkte hinzu. Unterm Strich entsteht so ein Inventar an Parallelen zwischen Ossetisch und Armenisch, das eine eigene Note hat. In den nächsten drei Abschnitten werden die Parallelen nach Sprachebenen geordnet behandelt: Phonetik (4.), Morphologie (5.), Syntax (6.). Wenn ein Punkt bei Abaev (1970, 1978), Schmidt (1974) oder – was seltener ist – anderswo auftritt, ist dies vermerkt. Andere Punkte sind neu. Falls möglich, werden auch Seitenblicke auf autochthone Kaukasussprachen geworfen.

⁴ Die Glottalthorie wird oft angegriffen, aber dies geschieht meistens vor dem Hintergrund ungenügender Bildung in phonetischen, typologischen und methodischen Fragen. Sie erklärt mehrere Phänomene in der indogermanischen Grundsprache auf einmal, und dies ist gerade das, was man von einer wissenschaftlichen Theorie möchte. Über gewisse Modifikationen an der Theorie wird jedoch mit Recht diskutiert.

4. Parallele Entwicklungen in der Phonetik

4.1. *Cr-Metathese und andere Metathesen

Ossetisch und Armenisch unterliefen beide eine Metathese *Cr > rC. Bei Abaev (1970, 1978) bleibt diese Gemeinsamkeit unerwähnt; sie wird jedoch von Schmidt (1974: 395f.), Pedersen (1906: 439, Nachdruck 1982: 217) und Holst (2009: 36, 100) behandelt. Ein klassisches Beispiel für das Ossetische ist "Sohn": iron. *firt*, digor. *furt* zu av. *puθrō*, ai. *putráh*. Ein ebenso klassisches Beispiel im Armenischen ist der Gen. Sg. von "Mann": Zu arm. *ayr* und gr. *άνήρ* gehören die Genitive arm. *ařn* und gr. *άνδρός*; die griechische Form hat bekanntlich ein eingeschobenes *δ* und ist somit < **anrós*, wodurch sich dann arm. *ařn* als aus **anr-* entstanden erweist. Für weiteres Material zum Ossetischen s. Bälmeier (1977: 41f.), zum Armenischen Godel (1975: 79), Schmitt (1981: 72f.).

Die Natur des *C* erfordert eine Diskussion. Bei Schmidt (1974: 395) und bei Holst (2009: 36) ist nur davon die Rede, daß *C* ein Plosiv sein könne, wohingegen bei Holst (2009: 100) allgemein die Formulierung "Konsonant" vorliegt. Letzteres trifft zu; zwar sind in beiden Sprachen Plosive besonders häufig, aber es kommen auch andere Konsonantentypen vor. Für das Armenische zeigt dies bereits das *n* in der Genitivform *ařn*. Für das Ossetische vgl. iron. *sırx*, digor. *suxr* "rot" zu av. *suxra-* "rot, leuchtend", ai. *śukrá-* "hell, klar, weiß" (Daten zitiert nach Bielmeier 1977: 32, 220). Das *k* des Altindischen besagt nichts; es ist ja bereits im Proto-Iranischen **x* erreicht wegen des iranischen Lautgesetzes stimmloser Plosiv > Frikativ vor anderem *C*. Im Uroostiranischen entstanden weitere Frikative im Anlaut aus stimmhaften Plosiven (z. B. *v* < **b-*), und dies war kein Hindernis für die Metathesen des Ossetischen; dies zeigt z. B. das Wort für "Bruder" (Daten s. Bielmeier 1977: 41 sowie unten in 4.2.), das **vr* > *rv* aufweist.

Schmidt (1974: 396) weist darauf hin, daß die Metathese schon im Skytho-Sarmatischen vollzogen ist, was sich in Φουτρας "Sohn" zeigt. Nach ihm hat sie sogar "im Soghdischen Parallelen", wobei er auf Benveniste (1959: 33) referiert, der sich aber nur zurückhaltend ausdrückt. In der Tat sind die Metathesen im Soghdischen nur sporadisch und nicht vergleichbar. Dem Soghdischen steht das Yaghnobi nah, und dieses weist die Metathese nicht auf, vgl.:

– Yaghnobi *virót* "Bruder" (mit Sproßvokal *i*, also einst Anlaut **vr-*) zu iron. *ærvad*, digor. *ærvadæ* "Bruder" (Paschtu *wror*, av. *brāta*, ai. *bhrātā*)

– Yaghnobi *tiráy*, *saráy* (Dialektvarianten) "drei" zu iron. und digor. *ærtæ* (av. *θrāiiō*, ai. *tráyah*)

Die Seitenblicke ins Soghdische und ins Yaghnobi sind deswegen sinnvoll, weil sie (und noch das Chwaresmische) mit dem Ossetischen eventuell eine Untergruppe des Ostiranischen darstellen, bei Comrie (1981: 161) "North-East Iranian" genannt. Die Methodik erfordert es, für jeden Knoten des Stammbaums mit Innovationen zu rechnen, aber die Überprüfung dieses Falles ergibt, daß der Vorläufer des Ossetischen die Metathesen erst nach seiner Ausgliederung durchgeführt hat.

Schmidt (1974: 396) findet den diskutierten Punkt weniger signifikant, denn er meint, es sei "die Metathese in Gruppen aus Konsonant + *r* allgemein eine sprachlich weitverbreitete Erscheinung." Jedoch müßte dies weiter belegt werden; leider nennt Schmidt keine weiteren Beispiele. Entgegen Schmidt ist die ossetisch-armenische Parallele anscheinend doch relevant.

Zu unterstreichen ist, daß die **Cr*-Metathesen in beiden Sprachen nicht etwa vereinzelt auftreten, sondern echte Lautgesetze darstellen, d. h. auf jede Ausgangsform, auf die sie angewend-

bar sind, auch tatsächlich zutreffen. Die Resultate sind damit nicht zu unterscheiden von Fällen von *rC*, die schon zuvor in dieser Reihenfolge vorlagen, z. B.:

- iron. und digor. *zærdæ*; arm. *sirt* "Herz" zu av. *zərəd-* "Herz", lat. *cor*, Stamm *cord-*, gr. *καρδία*
- arm. *gort* "Frosch" zu lett. *vaīde*, lit. *varlė*

Beim Ossetischen vgl. besonders diese zwei Etymologien miteinander (ossetische Daten nach Thordarson 1989: 461, iranische Rekonstruktionen von Bielmeier 1977: 32):

- iron. *uird*, digor. *urdæ* "Otter" < iran. **udra-*, zu ai. *udrāh* "Wassertier" (mit Metathese)
- iron. *uirdig*, digor. *urdug* "aufrecht" < iran. **urdwa-*, zu ai. *ūrdhvāh* (ohne Metathese)

In der Phonotaktik der beiden Sprachen wurde **Cr* beseitigt und die Frequenz von *rC* erhöht.

Eine Untersuchung fördert zutage, daß die **Cr*-Metathese auch in nicht wenigen anderen Sprachen der Kaukasusregion nachweisbar ist. Das Awarische, eine nachisch-dagestanische Sprache, hat die Formen *gabur* "Hals", Plural *garb-al* (Pedersen 1906: 439, Nachdruck 1982: 217, Holst 2009: 100); der Plural unterlief offenbar Synkope und anschließend Metathese des **br*. Pedersen weist bereits auf den Zusammenhang zu Ossetisch und Armenisch hin. Einen Fall aus der Familie der Kartwelsprachen erwähnt Deeters (1927: 6f.), und Schmidt (1974: 395f.) greift ihn auf: Mingrelisch zeigt die Metathese ebenfalls, wie der Vergleich mit dem Georgischen erweist:

Mingrelisch	Georgisch	
<i>borbi</i>	<i>bobri</i>	"blond"
<i>terti</i>	<i>tetri</i>	"weiß"
<i>orko</i>	<i>okro</i>	"Gold"
<i>arzi</i>	<i>azri</i>	"Gedanke"
<i>rgili</i>	<i>grili</i>	"kühl"

Das Altgeorgische hat die Metathese fakultativ in der Deklination von *kmār-i* "Ehemann", Gen. Sg. *krm-isa* sowie *zmar-i* "Essig", Gen. Sg. *zrm-isa* (Schanidse 1982: 29). Die relative Chronologie, die durch interne Rekonstruktion auf der Hand liegt, beinhaltet die Reihenfolge: erst Synkope, dann Metathese; dies entspricht dem awarischen Beispiel oben. Schließlich ist auch das Aseri (Aserbaidzschanische), die sprecherreiche Turksprache der Kaukasusregion, oft von der Metathese erfaßt:

Aseri	Türkeitürkisch	
<i>yarpaq</i>	<i>yapraq</i>	"Blatt"
<i>körpü</i>	<i>köprü</i>	"Brücke"
<i>torpaq</i>	<i>toprak</i>	"Erde, Boden"
<i>arvad</i>	<i>avrat</i>	"Ehefrau" ⁵

⁵ Ich danke Nemat Rahmati für den Hinweis auf das letzte Beispiel. Herr Rahmati machte mich auch auf türk. *armut* und Aseri *armud* < pers. *amrūd*, alle "Birne", aufmerksam; bei diesem Wort zeigen sowohl Türkeitürkisch als auch Aseri eine Metathese.

Es existieren nicht viele Beispiele, was aber auch damit zusammenhängt, daß die Voraussetzungen selten vorlagen: Die ur-oghuische Grundsprache, aus der sich Türkei-türkisch und Aseri herleiten, wies nur selten *Cr auf. Es gibt Aseri-Dialekte ohne die Metathese.

Ossetisch und Armenisch weisen auch noch andere Metathesen des Typs $*C_1C_2 > C_2C_1$ auf. So wechselte z. B., wenn C_2 der Approximant j war, dieser in beiden Sprachen seine Position. Für das Armenische vgl. *ayl* "anderer" zu lat. *alius*, got. *aljis* usw. sowie *gayl* "Wolf", das bei Holst (2008: 183) auf **galy-* zurückgeführt wird, um dann im weiteren Verlauf das Wort als Fortsetzung des indogermanischen Femininum "Wölfin" zu erweisen. Zur Diskussion s. auch Godel (1975: 87f.). Für derartige j -Metathesen im Ossetischen s. Abaev (1964: 99) sowie Bielmeier (1977: 42); letzterer führt auch andere Typen von Metathesen an. Schmitt (1981: 167) weist auf einen Fall hin, in dem zwei Metathesen im selben armenischen Wort vorliegen: *ašxarh* "Welt, Erde, Land", entlehnt aus parth. *xšahr* < iran. **xšāθra-* "Reich, Herrschaft". Holst (2009: 275) gibt eine kurze Übersicht (mit Verweisen) auf Metathesen im Altarmenischen inklusive solcher, die erst im Verlauf der Monographie herausgearbeitet worden sind.

Die Metathesen können durch die Phonotaktik einer Substratsprache bedingt sein. Allgemein läßt sich vorstellen, daß eine phonotaktisch nicht-tolerierte Reihenfolge C_1C_2 aus diesem Grund Metathese durchlaufen kann.

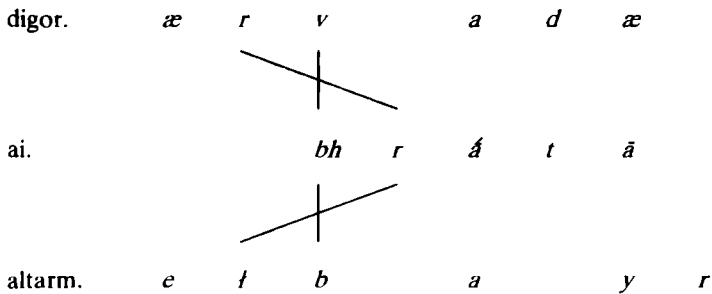
4.2. Prothetischer Vokal

In gewissen Fällen stellt sich sowohl im Ossetischen als auch im Armenischen ein prothetischer Vokal ein. Obwohl sehr auffällig, wird diese Gemeinsamkeit nicht von Abaev (1970, 1978) und Schmidt (1974) genannt, jedoch von Holst (2009: 36, 100). Es soll nicht behauptet werden, daß prothetische Vokale ganz allgemein in der Sprachgeschichte etwas Besonderes seien, denn sie erscheinen in vielen Sprachen vor gewissen Einzelkonsonanten (häufig r), und auch von Konsonantengruppen im Anlaut werden sie oft ausgelöst: So kennen Teile des Romanischen, darunter das Ibero-Romanische, prothetisches $e-$ vor sC . Der Fall Ossetisch und Armenisch zeigt aber spezifischere Umstände, so daß ein Zusammenhang zu konstatieren ist.

Im Ossetischen und im Armenischen tritt der prothetische Vokal vor gewissen Konsonantengruppen auf. Ossetisch wählte damit – und dies ist zu unterstreichen – einen alternativen Weg zum Sproßvokal, den nämlich viele andere iranische Sprachen einsetzten (so z. B. *yaghn. virót* "Bruder", s. 4.1.), sowie zur Vereinfachung von Konsonantengruppen, die ebenfalls häufig in den iranischen Sprachen auftritt (im Persischen z. B. bei *šir* "Milch", Kognaten s. unten). Der prothetische Vokal ist im Ossetischen $æ-$, im Armenischen $e-$ oder $a-$. Bei Holst (2009: 161) wird dafür plädiert, das armenische $a-$ per Lautgesetz ebenfalls auf * $e-$ zurückzuführen; wenn dies korrekt ist, erhöht sich die Ähnlichkeit zum Ossetischen nochmals leicht, denn der Unterschied $æ-$ / * $e-$ ist phonetisch gering. Der prothetische Vokal tritt auf:

A.) Vor rC , das im Wortanlaut stets aus der in 4.1. behandelten Metathese $*Cr > rC$ stammt, die nämlich auch im Anlaut gilt. (Dieser Punkt steht also im Zusammenhang zum Punkt zuvor, 4.1.) Ein ossetisches Beispiel ist iron. und digor. *ærtæ* "drei" zu av. *θrāiiō*, ai. *tráyaḥ*. Bei diesem konkreten Einzelwort ergibt sich zum Armenischen keine direkte Parallele, obwohl das Erbwort durchaus erhalten ist, denn das Armenische durchlief zuvor eine Veränderung des * t , die

letztlich zu Schwund führte: *erek* "drei" zu lat. *trēs* usw. < idg. **treyes*. Sehen wir nun ein indogermanisches Erbwort an, das in beiden Sprachen parallel Metathese und Prothese durchlaufen hat: "Bruder". Die Daten sind: iron. *ærvad*, digor. *ærvadæ* "Bruder" (sowie sekundär "Verwandter"), altarm. *etbayr* (mit Dissimilation **r* > *t*, die in 4.3. behandelt werden wird; später in der armenischen Sprachgeschichte *t* > *γ*). Das folgende Diagramm stellt die kombinierten Effekte von Metathese und Prothese dar:



Das Altindische ist als konservative Sprache in die Mitte gesetzt. Die Linien verbinden Konsonanten, die sich historisch entsprechen. Der einstige Anlaut des indogermanischen Erbwortes ist sowohl im Ossetischen als auch im Altarmenischen damit erst der dritte Laut. Im Neuarmenischen gilt *e* > *ye*-, und dadurch befindet sich der labiale Plosiv heute sogar nur noch an vierter Position: neuostarmenisch *yeybayr*, neuwestarmenisch *yeypayr*.⁶

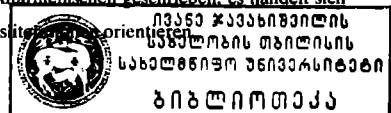
B.) Vor gewissen anderen Konsonantengruppen, die Metathese unterlaufen haben: iron. und digor. *æfsad* "Heer" < **spāda*-, vgl. aav. *spāda*-, jav. *spāḍa*- (Thordarson 1989: 465, 2009: 12), mehr ossetische Beispiele bei Thordarson (2009: 12), arm. *ašxarh* "Welt, Erde, Land" < parth. *xšahr* (vgl. 4.1.). Einen prothetischen Vokal vor *šx* kennt nach Meinung vieler Forscher auch die Kartwelsprache Swanisch in *ešxu* "eins", zu geo. *sxva* "anderer", mingr. *šxva* "anderer", las. *čkva* "anderer" (Fähnrich / Sardshweladse 1995: 322).

C.) Vor gewissen Konsonantengruppen, die keine Metathese unterlaufen haben:

- iron. und digor. *æxsæz* "sechs" zu av. *xšuuas*
- iron. *æxsæv*, digor. *æxsævæ* "Nacht" zu av. und apers. *xšap*-, ai. *kšáp*-
- iron. *æxsir*, digor. *æxsir* "Milch" zu ai. *kšīrām*, npers. *šir*

Prothetische Vokale können hervorragend substratbedingt sein. Die Phonotaktik vieler Sprachen ist so beschaffen, daß Gruppen von zwei Konsonanten nicht im Anlaut auftreten; in anderen Sprachen wiederum ist die Auswahl solcher Gruppen im Anlaut auf die ein oder andere Art beschränkt. Der prothetische Vokal stellt einfachere phonotaktische Verhältnisse her; hierin liegt die Ursache für sein Antreten.

⁶ Dies sind jetzt keine Transliterationen, denn das Wort wird noch wie im Altarmenischen geschrieben; es handelt sich um Transkriptionen, die sich in der Wahl gewisser Konventionen an den Transkriptionsregeln orientieren.



4.3. Dissimilationen zweier *r*

Sowohl das Ossetische als auch das Armenische zeigen Dissimilation zweier *r*, und zwar erscheint das erste als /bzw. im Armenischen *l*. (Das Altarmenische hat zwei Laterale /l/, während das Ossetische nur / kennet.) Auf diese Gemeinsamkeit wurde bisher anscheinend nicht hingewiesen, was sicher damit zusammenhängt, daß bereits innerhalb der zwei Philologien das häufige Auftreten dieser Dissimilation selten konstatiert wird. In der Literatur zum Ossetischen nennt jeder Autor meist nur ein oder zwei Beispiele.

Die folgenden ossetischen Daten sind zusammengestellt aus Abaev (1964: 9, 99, 103, 105), Bielmeier (1977: 42, 303 Fn. 205), Hübschmann (1887: 107), Thordarson (2009: 7) und Cheung (2002: 33, 37):

- iron. *fīl-dær* "mehr" (an Menge), Komparativ zu *fīr* "sehr" < "viel"
- iron. *stīl-dær* "mehr" (an Größe), Komparativ zu *stīr* "groß"
- iron. *fał-dær* "weiter", Komparativ zu *fār* "weit, jenseits"
- digor. *fæł-varæ* "vorletztes Jahr" (Einzelheiten bei Thordarson 2009: 7)
- iron. *bulæ-mæry* "Nachtigall" zu *bur* "gelb" und *mary* "Vogel"
- iron. *wæł-zarm* "Lammfell" zu *wær* "Lamm" und *carm* "Haut" (stimmlose Obstruenten werden oft in Komposita stimmhaft, Abaev 1964: 8)
- iron. *lævar* "Gabe, Geschenk" < iran. **fra-bāra-* (sonst ist nämlich **fīr* > *r*- regelmäßig, Cheung 2002: 33)

In den ersten drei Beispielen ist *-dær* Komparativsuffix < iran. **-tara-*.

Für Altarmenisch finden sich vier Beispiele bei Holst (2009: 100). Darunter ist erneut "Bruder", und ein anderes bekanntes Beispiel ist "Quelle, Brunnen":

- arm. *etbayr* "Bruder" zu gr. φράτηρ "Mitglied einer Phratrie", ai. *bhrātā* "Bruder", lat. *frāter* "Bruder"⁷
- arm. *atbewr, albiwr* "Quelle, Brunnen" zu gr. φρέαρ, dies laut Schmitt (1981: 73) < *φρήφαο

In der armenischen Sprachgeschichte läßt sich die relative Chronologie der Dissimilation zu der in 4.1. behandelten Metathese feststellen. Es muß erst die Metathese eingetreten sein, dann die Dissimilation, denn wäre es andersherum, würde ein **bl* in beiden obigen Beispielen keine Metathese mehr durchlaufen. Es läßt sich die Frage stellen, ob das Ossetische die gleiche relative

⁷ Im Ossetischen liegt im verwandten Wort iron. *ærvad*, digor. *ærvadæ* "Bruder" keine Dissimilation vor, sondern immer noch *r*, so daß in diesem Detail die Parallelität zum Armenischen nicht fortgesetzt wird. Ursächlich ist, daß das auslautende idg. *-*r* schon sehr lange abgefallen war; diese Innovation ist nach Ausweis von av. *brāta* und ai. *bhrātā* bereits im Indo-Iranischen vollzogen und findet sich auch im Balto-Slawischen. Wenn in einigen neuiranischen Sprachen dennoch heute *-r* auftritt wie z. B. in neupers. *berādar*, Paschtu *wror* (sowie im Slawischen z. B. in tschech. *bratr* im Vergleich zu poln. *brat* usw.), dann ist dies ein Reimport aus den obliquen Kasus. Lediglich könnte man beim Ossetischen die Frage stellen, wie lange noch in den obliquen Kasus ein *-r* auftrat – das bei passender relativer Chronologie dann zumindest in den obliquen Kasus eine Dissimilation hätte verursachen können. Jedoch wäre deren Erhalt aufgrund des Nominativs nicht gesichert, und überhaupt ist die Deklination im Ossetischen ja früh nach agglutinierendem Muster umgestaltet worden (vgl. unten 5.2.).

Chronologie aufweist. Beantworten läßt sie sich jedoch nur für den Fall, daß ein Wort gefunden wird, das hierüber eine Aussage erlaubt – ein sogenannter "Dolker" nach der Terminologie von Holst (2009: 276).

Die erläuterte Dissimilation kommt hier und da auch in anderen Sprachen vor, z. B. in franz. *pèlerin* "Pilger" < lat. *peregrinus*, ung. *polgár* "Bürger" < ahd. *purgari* und dem polnischen Vornamen *Małgorzata* "Margarethe". Entfernter läßt sich ein Bezug zu denjenigen Dissimilationen sehen, bei denen von zwei *r* es das zweite ist, das zu *l* dissimiliert wird. Diese sind sogar in der Region präsent. In geo. *kart-ur-i* "georgisch" ist, wie allgemein bekannt, das Suffix *-ur-* aufgrund des *r* im Stamm zu *-ul-* dissimiliert, vgl. andere Sprachbezeichnungen wie z. B. *somx-ur-i* "armenisch". Im Swanischen hat das Pluralsuffix die Allomorphe *-ar, -ár, -al, -ál*, und die letzten zwei können durch eine derartige Dissimilation aus den ersten zwei erklärt werden (Holst 2011: 41).

4.4. Ejektive hinter *s*

Wie in Abschnitt 3 erläutert, kann von der allgemeinen Tatsache, daß sowohl das Ossetische als auch das Armenische Ejektive aufweisen, nicht auf eine parallele Entwicklung dieses Lauttyps geschlossen werden; dies soll hier nicht das Thema sein.

Eine sichere parallele Entwicklung des Ossetischen und des Armenischen ist jedoch, daß sie Ejektive hinter *s* entstehen ließen. Dieser Punkt wurde erstmals von Holst (2009: 35f.) gemacht. Anstatt der Kombination *s* + stimmloser Plosiv, die so im Indogermanischen und Uriranischen vorlag und die in unzähligen indogermanischen Sprachen bewahrt ist, liegt dann *s* + Ejektiv vor. Ein Beispiel bietet das Erbwort "Stern": av. *star-*, got. *stairnō*, gr. ἀστήρ, heth. *ḫašterza* usw. mit gewöhnlichem stimmlosem Plosiv, dagegen iron. *st'alʃ*, digor. *st'alu*, arm. *ast'ʃ* mit Ejektiv. Das folgende Diagramm benutzt das Avestische als konservative Sprache:

digor.	<i>s</i>	<i>t'</i>	<i>a</i>	<i>l</i>	<i>u</i>
av.	<i>s</i>	<i>t</i>	<i>a</i>	<i>r-</i>	
altarm.	<i>a</i>	<i>s</i>	<i>t'</i>		<i>-f</i> ⁸

Im Armenischen liegt ein echtes Lautgesetz **sC > sC'* vor; es finden sich viele weitere Beispiele wie z. B. arm. *st'erʃ* "unfruchtbar" zu gr. στειρόα, lat. *sterilis*, arm. *hasť* "fest" zu ano. *fastr* (Holst 2009: 34f., 186 - 191). Nicht ganz klar ist dagegen die Situation im Ossetischen. Bei Holst (2009: 35f.) – sowie an anderen Stellen des Buches, für die Seitenzahlen s. Abschnitt 3 – wird davon

⁸ Das armenische *l* kann nach der Meinung der meisten Forscher kein Reflex von idg. **r* sein; daher seine Position in einer anderen Spalte. Bei Holst (2009: 236f.) wird das *l* – nach einer Diskussion früherer Ansichten – als Deminutivsuffix interpretiert.

ausgegangen, auch im Ossetischen liege eine lautgesetzliche Entwicklung vor. Es muß jedoch berichtet werden, daß sich dies durch die Literatur zum Ossetischen nicht leicht belegen läßt. So ist z. B. nach Cheung (2002: 33) **st > st'* "occasionally" geschehen, und laut Bielmeier (1977: 35f.) gilt **k > k'* "tendenziell nach s", folglich **sk > sk'*. Sollte der Übergang **sC > sC'* nur vereinzelt sein, so wäre die Parallele zum Armenischen etwas schwächer (aber dennoch zu konstatieren).

Nun wird jedoch relevant, daß beim Ossetischen in mancher Literatur von einem Forschungsproblem gesprochen wird, ob es noch einen vierten Typ an Plosiven gäbe (d. h. neben stimmlos / Ejektiv / stimmhaft). Diese These wurde von Abaev (1949: 512 - 517) (ursprünglich ein Artikel von 1926) ins Leben gerufen und z. B. von Job (1977: 78f.) und Testen (1997: 712f.) angesprochen. Daß die Ansicht zutrifft, ist äußerst unwahrscheinlich: Sie würde zu einem synchron noch umfangreicheren System führen sowie zu der Konsequenz für die historische Lautlehre des Ossetischen, daß diese Sprache nicht nur einen Plosiv- und Affrikatentyp gegenüber dem Skytho-Sarmatischen innoviert hätte, sondern gleich zwei. Interessanterweise ist aber das Problem der "fourth series" auch in die Position hinter *s* verstrickt (Testen 1997: 712). Man darf die Hypothese wagen, daß diese nicht genau identifizierten Plosive hinter *s* lediglich verkannte Ejektive sind. Daß Ejektive nicht als solche erkannt werden, kommt vor. Natürlich ist dies eine deduktiv erlangte Hypothese, die empirisch untersucht werden müßte.⁹

Interessante Daten zu dem Problem finden sich nun auch bei Cheung (2002: 37). Der Autor weist darauf hin, daß die Ejektive des Ossetischen durchaus auch in Erbwörtern auftreten (also nicht auf Lehnwörter und Onomatopoeitika beschränkt sind) und gibt dafür acht Beispiele. Von diesen haben immerhin sechs ein *s* vor dem Ejektiv; es liegt fünfmal die Gruppe *sk' < *sk* und einmal *st' < *st* vor. Wie aus Cheungs Daten hervorgeht, liegt die Ejektiventstehung hinter *s* in der relativen Chronologie hinter gewissen Synkopen.

4.5. Verschiebung des **p* zum Frikativ

Sowohl im Ossetischen als auch im Armenischen bleibt das aus dem Indogermanischen ererbte **p* nicht erhalten – diese Gemeinsamkeit konstatieren Schmidt (1974: 396), Abaev (1978: 49) und Holst (2009: 36), wobei die letzte Quelle, wie gleich zu erläutern sein wird, noch ein bißchen weiter geht. Die Reflexe sind im Ossetischen *f*, im Armenischen *h* oder \emptyset . Schmidt (1974: 396) weist bezüglich des Ossetischen darauf hin, daß **p > f* bereits im Skytho-Sarmatischen vollzogen ist. Als Beispielwörter dienen hier "Vater" und "Fuß" (mit Altindisch als einer Sprache mit bewahrtem *p* zum Vergleich):

⁹ Zu beachten ist, daß die kyrillische Orthographie diesbezüglich nicht unbedingt etwas besagen muß. Zwar schreibt man in "Stern" *t* + hartes Zeichen, während man in manchen anderen Erbwörtern, die im Uriranischen *s* + stimmloser Plosiv aufwiesen, kein hartes Zeichen setzt. Wenn man aus dem Kyrillischen transliteriert, wird dieser Unterschied übernommen. Ob jedoch die Sprache in diesem Punkt angemessen verschriftet ist, ist eine andere Frage. Diese ließe sich nur in Feldstudien klären, und zwar möglichst mit Informanten, die das Ossetische nicht zu schreiben gelernt haben, damit nicht die Gefahr besteht, daß sie "nach der Schrift" sprechen. Neben Feldstudien ließe sich auch nach genaueren Konditionen oder nach sekundären Veränderungen suchen.

digor.	<i>f</i>	<i>i</i>	<i>d</i>	<i>æ</i>	
ai.	<i>p</i>	<i>i</i>	<i>t</i>	<i>á</i>	
altarm.	<i>h</i>	<i>a</i>		<i>y</i>	<i>r</i>
iron. und digor.	<i>f</i>	<i>a</i>	<i>d</i>		
ai.	<i>p</i>	<i>á</i>	<i>t</i>		
altarm.		<i>o</i>	<i>t'</i>	<i>-n</i>	

Laut Schmidt (1974: 396) ist die Parallele "eher durch Zufall" bedingt. Hier spielt jedoch die Untersuchung bei Holst (2009: 130 - 136) eine Rolle, aufgrund derer im folgenden Schmidt widersprochen werden soll. Die Aussagen beziehen sich auf die Position im Anlaut vor Vokal. Zunächst ist die alte Frage zu beleuchten, warum im Armenischen eigentlich die zwei Reflexe *h* und \emptyset existieren. Wie bei Holst (2009: 131) erläutert, gab es bislang zwei Gruppen von Forschern: Die einer akzeptierten die zwei Reflexe – entgegen dem Gebot, Lautgesetze aufzustellen – ohne weitere Erklärung; die anderen vertraten folgende Verteilung: vor **o* als \emptyset -, vor anderen Vokalen als *h*-. Unersucht man sämtliche verfügbaren Beispiele, so stellt sich die letztere Ansicht als richtig heraus (Holst 2009: 130 - 136).¹⁰ Als nächstes gilt es, eine phonetische Ursache zu finden. Nun ist *o* der am stärksten gerundete Vokal, und auf diese Rundung kann Bezug genommen werden; es bietet sich die Rekonstruktion einer Zwischenstufe bilabialer Frikativ, IPA *[ɸ], an, weil dieses vor **o* dann schwinden kann und anderswo später in *h* übergeht (Holst 2009: 132).

Die Rekonstruktion der Zwischenstufe *[ɸ] wurde in Holst (2009) vorgenommen, ohne an das Ossetische zu denken, sie ergab sich rein aus den phonetischen Fakten. Wendet man dies jetzt auf den Osetisch-Armenisch-Vergleich an, so sind also nicht oss. *f* und arm. *h* / \emptyset zu vergleichen, sondern os. *f* und arm. *[ɸ], die sich naturgemäß sehr ähnlich sind; erst sekundär hat letzteres erneut Lautwandel durchgemacht.

Was die Frage des Substrats angeht, so ist es eigenartig, daß autochthone Kaukasus-sprachen gewöhnlich durchaus ein *p* haben; von daher wäre die Verschiebung unnötig.

¹⁰ Zu berücksichtigen ist, daß das **o* z. T. sekundär im Armenischen verschoben ist; es ist jedoch im verwandten Griechischen oder in Rekonstruktionen klar sichtbar.

Abschließend sei kurz mit einigen anderen Entwicklungen in der Indogermania verglichen. Das Proto-Iranische verhält sich anders: Es sind alle Artikulationsstellen, d. h. nicht nur das labiale *p, von der Verschiebung zu Frikativen betroffen, und außerdem nur in der Position vor einem anderen Konsonanten (*pr > fr usw.). Hinzu kommt die Verschiebung der aspirierten Plosive *pʰ usw.; diese ist tatsächlich ohne weitere Konditionierung, betrifft aber eben nur die Aspiraten und wiederum alle Artikulationsstellen. Auch die germanische Lautverschiebung betrifft sämtliche Artikulationsstellen. Der Verlust des *p im Keltischen wäre eventuell vergleichbar, aber das Keltische ist geographisch weit entfernt.

4.6. Unregelmäßiges *d* < *r in "du"

Der letzte zu behandelnde lautliche Punkt betrifft einen Einzelfall in der phonetischen Entwicklung. Im ererbten Personalpronomen der 2. Pers. Sg. wäre sowohl im Ossetischen als auch im Armenischen lautgesetzlich ein Anlaut *t* zu erwarten, vgl. Kognaten wie lat. *tū*, av. *tū*, soghd. *rw'*, Yagnobi *tu*, aksl. *ty*, alb. *ti* "du" usw., und in keiner der beiden uns interessierenden Sprachen gibt es ein Lautgesetz, nach dem eine Veränderung des anlautenden idg. *t vor Vokal eintreten müßte. Es liegt jedoch unregelmäßigerweise sowohl im Ossetischen als auch im Altarmenischen *d* vor: iron. *dʰ*, digor. *du*, altarm. *dow* "du". (Das Deutsche hat dagegen sein *d* in *du* lautgesetzlich: idg. *t > germ. *þ > dt. *d*. Das Neuwestarmenische hat erneut *t* aufgrund der westarmenischen Lautverschiebung.) Die Unregelmäßigkeit des *d* im Ossetischen notiert z. B. Bielmeier (1977: 147), diejenige des *d* im Armenischen z. B. Godel (1975: 77). Die Gemeinsamkeit der zwei Sprachen in der Unregelmäßigkeit wird von Abaev (1958: 378) und von Schmitt (1981: 116f.) kurz vermerkt.

Für beide Sprachen stellt sich die Frage nach den Ursachen des *d*. Das *d* des Armenischen wird bei Holst (2009: 119) als Sandhierscheinung gedeutet. Aufgrund des Griechischen und anderer indogermanischer Sprachen läßt sich die einstige Existenz einer Fragepartikel *ar im Armenischen vermuten, und nach *r ist idg. *t > arm. *d* lautgesetzlich. Als letzter Schritt muß die Verallgemeinerung dieser Sandhivariante mit *d* angenommen werden, was möglicherweise nicht schwerfällt, da in einem Gespräch häufig über den Angesprochenen Fragen gestellt werden, und so kommt es zur hohen Frequenz der Sandhivariante – eine Voraussetzung für die Verallgemeinerung. Zum *d* des Ossetischen sagt Abaev (1958: 378), es könne in enklitischen Formen begründet sein; Bielmeier (1977: 147) und Thordarson (2009: 177) stellen sich hierhinter. Dies liefe also ebenfalls auf eine Sandhi-Lösung hinaus.

5. Parallele Entwicklungen in der Morphologie

5.1. Verlust des Genus

Das Ossetische und das Armenische haben das Genus aufgegeben; diese Gemeinsamkeit wird kurz auch von Abaev (1970: 26, 1978: 51) und Schmidt (1974: 396) erwähnt. Die Tatsache selbst ist nicht zu leugnen, da auf ossetischer Seite im Altiranischen, auf armenischer Seite dagegen im Griechischen als nahem Verwandten noch drei Genera vorhanden sind. Worüber lediglich gestritten werden kann, ist die Frage, wie signifikant der Punkt ist. Für Thordarson (2009: 84) ist

der Genusverlust des Ossetischen "in agreement with the general tendencies of the Iranian languages"; ~~man kann dem jedoch widersprechen und die Ansicht vertreten, daß der Punkt zu~~ Recht von Abaev und Schmidt erwähnt wird. Als iranische Sprache ohne Genus ist das Neupersische bekannt; jedoch ist zu bedenken, daß dieses typologisch nicht repräsentativ für den iranischen Zweig ist (Ronald Emmerick, persönliche Mitteilung 1998). Es gibt auch noch andere neuiranische Sprachen ohne Genus, z. B. Tati, Balotschi, Yaghnobi. Eine erhebliche Menge iranischer Sprachen kennt jedoch bis heute Genussysteme, zwar nicht mit drei, aber mit zwei Genera (Maskulinum / Femininum); dies reicht vom Kurdischen und Zazaki über Minderheitensprachen im Iran selbst wie z. B. Semnani (Majidi 1980) bis zu unzähligen ostiranischen Sprachen – und das Ossetische ist als ostiranische Sprache ja gerade im Vergleich zu den letztgenannten zu sehen.

Das Kurdische zeigt darüber hinaus (und einige andere iranische Sprachen ebenfalls), daß auch eine Sprache mit erheblichem phonetischen Verlust am Wortende sich ein Genussystem bewahren kann. Digorisch weist oft noch $-æ$ ($< *-\bar{a}$) in Nomina auf, hat also die Wortkörper noch nicht einmal so stark reduziert wie das Kurdische, und dies muß ja auch der urossetische Zustand sein – und dennoch hatte das Urossetische bereits das Genus verloren. Es gilt also weder, daß phonetischer Schwund im Auslaut zum Verlust der Kategorie Genus führen muß, noch daß das Ausbleiben dieser Reduktionen das Genus notwendigerweise erhält. Das Ossetische hat trotz phonetisch günstiger Bedingungen die Kategorie des Genus verloren, weswegen man, entgegen Thordarson, die Ursache durchaus anderswo suchen darf – nämlich im kaukasischen Umfeld. Übrigens kann der Genusverlust keine gemeinsame Neuerung mit dem Yaghnobi sein, denn das Soghdische hat noch drei Genera.

Bei Holst (2009: 102) wird der Genusverlust des Armenischen areal eingeordnet (und für das Ossetische gelten die Aussagen ebenfalls): "Dies entspricht den Kartwelsprachen und den hurritisch-urartäischen Sprachen. Dagegen kennen die abchasisch-adygeischen Sprachen zum Teil Genussysteme, und vom Nachisch-Dagestanischen haben sogar fast alle Sprachen Genera, auch Nominalklassen genannt".¹¹

5.2. Agglutination in der Deklination

Die Deklination ist in beiden Sprachen vom flektierenden Typ zum agglutinierenden übergegangen (Abaev 1970: 23f., 1978: 49, Schmidt 1974: 396). Wie Abaev beobachtet, ist beim Ossetischen das Entscheidende hieran nicht so sehr der Verlust des flektierenden Typus, da er im Zuge des Zusammenschmelzens der Morphologie in vielen indogermanischen Sprachen eintritt,

¹¹ Für das Armenische gibt es neuerdings ein Plädoyer für die Rekonstruktion einer Zwischenstufe mit Heterogenie wie im Albanischen und Tocharischen (und jünger im Rumänischen) (Holst 2009: 213 - 222, bes. 217 - 219). Falls die dortigen Annahmen korrekt sind, ließe sich die Entstehung der Heterogenie im Armenischen als in der "Strömung" – um einen Begriff von Sapir (1961: 155 - 172) zu verwenden – liegend auffassen, der spätere Genusverlust jedoch nicht. Genauer: Gewisse Synkretismen und Ähnlichkeiten im Nominalsystem legten den Keim dafür an, daß in räumlich getrennten Sprachen wie Albanisch, Tocharisch und Armenisch die Heterogenie entstand; der Genusverlust des Armenischen jedoch läßt sich nicht derart interpretieren, sondern hier sollte der Sprachkontakt herangezogen werden.

sondern vielmehr das Durchsetzen des agglutinierenden Prinzips. Die Deklination richtet sich jetzt nach dem Schema Stamm-Numerus-Kasus, wobei die Position Numerus für den Singular leer ist, oder anders formuliert: nur für den Plural gefüllt ist.

Als Beispiel das Paradigma von iron. *sær* "Kopf" (Abaev 1964: 19f., Morphemzerlegungen hinzugefügt):

	Sg.	Pl.
Nominativ	<i>sær</i>	<i>sær-tæ</i>
Genitiv	<i>sær-i</i>	<i>sær-t-i</i>
Dativ	<i>sær-æn</i>	<i>sær-t-æn</i>
Allativ	<i>sær-mæ</i>	<i>sær-tæ-m</i>
Ablativ	<i>sær-æj</i>	<i>sær-t-æj</i>
Inessiv	<i>sær-i</i>	<i>sær-t-i</i>
Adessiv	<i>sær-il</i>	<i>sær-t-il</i>
Äquativ	<i>sær-au</i>	<i>sær-t-au</i>
Komitativ	<i>sær-imæ</i>	<i>sær-t-imæ</i>

Es handelt sich klar um eine Neuerung gegenüber den uriranischen Verhältnissen, die noch den indogermanischen ähnelten; immerhin finden sich Ansätze in diese Richtung aber auch im Soghdischen und Yaghobi. Das Altarmenische kennt das agglutinierende Prinzip erst in kleinen Ansätzen (Holst 2009: 102), zum späteren Umwandlungsprozeß s. Comrie (1981: 180f.). Die Oberhand gewinnt das agglutinierende Prinzip im Zusammenhang mit der Verallgemeinerung des neuen Pluralsuffixes *-er*, *-ner*. Das *-er* < *-car* ist nämlich ein altes Kollektivsuffix (Karst 1901: 178), wodurch sich bereits die Umgestaltung erklärt: Erstens ist dadurch bedingt, daß das Suffix konstant in sämtlichen Pluralformen auftreten muß, und zweitens ist es dadurch natürlich, daß darauf die Kasusendungen des Singulars folgten (und das erzeugt die Vereinheitlichung der Kasussuffixe der zwei Numeri). Das ossetische Pluralsuffix *-tæ*, *-t* diente nach der communis opinio einst "to form abstract and collective nouns" (Thordarson 2009: 117); es liegt also hier ebenfalls ein Kollektivsuffix vor. Schließlich muß zum Neuarmenischen noch gesagt werden, daß die Deklination an letzter Position auch Definitheitssuffixe kennt (Wendt 1961: 42).

Die agglutinierende Deklination erinnert an etliche Sprachfamilien, darunter die Turksprachen und auch die meisten autochthonen Kaukasussprachen (Klimov 1994: 225f.). Im Georgischen findet sich dieser typologische Zug beim *eb*-Plural, aber nicht beim *n*-Plural; in der georgischen Sprachgeschichte ist aber der *eb*-Plural immer bedeutender geworden, so daß hier eine parallele Entwicklung zum Ossetischen und Armenischen vorliegt.

Noch ein Detail. Im Altarmenischen ist ein auffälliger typologischer Zustand erreicht, in dem zwar einerseits das Suffix des Nom. Pl., *-k*, bereits vereinheitlicht bei sämtlichen Substantiven erscheint, in dem aber andererseits viele Stämme vor dem Suffix noch verschiedenen Veränderungen unterliegen, vgl.:

Nom. Sg.	Nom. Pl.	
<i>ban</i>	<i>ban-k</i>	"Wort"
<i>hayr</i>	<i>har-k</i>	"Vater"
<i>koyr</i>	<i>kor-k</i>	"Schwester"
<i>awr</i>	<i>awowr-k</i>	"Tag"
<i>k'in</i>	<i>k'anay-k</i>	"Frau"

Typologisch entspricht dies genau dem Ossetischen; auch dieses weist die eigenartige Diskrepanz zwischen konstantem Pluralsuffix und nicht immer konstanter Stammgestalt auf (ironische Beispiele, nach Abaev 1964: 16):

Nom. Sg.	Nom. Pl.	
<i>sær</i>	<i>sær-tæ</i>	"Kopf"
<i>mad</i>	<i>madæt-tæ</i>	"Mutter"
<i>us</i>	<i>usti-tæ</i>	"Frau"
<i>qug</i>	<i>qucci-tæ</i>	"Kuh"
<i>kuiz</i>	<i>kuj-tæ</i>	"Hund"

Es zeigt sich hier eine typologisch bemerkenswerte Zwischenstufe auf dem Weg zur agglutinierenden Sprache.

5.3. Ausdruck von "heute" als "dieser Tag"

Die Bildung des Adverbs für "heute" läßt sich einer Typologie unterwerfen.¹² In manchen Sprachen ist dieses Wort (synchron) nicht analysierbar, z. B. ung. *ma* "heute". Bask. *gaur* "heute" gehört zu *gau* "Nacht", aber vermutlich ist dies ein Einzelfall. Sprachen, in denen "Tag" verbaut ist, sind sehr häufig. Sie teilen sich jedoch in Untertypen. So funktionieren beispielsweise mit Suffixen tschech. *denes* "heute" zu *den* "Tag", geo. *dyes* "heute" zu *dye* "Tag", mit Präpositionen dagegen engl. *today* (to "zu"), schwed. *idag* (i "in").

Schließlich gibt es einen Untertyp des Tag-Typs, bei dem "heute" als "dieser Tag" ausgedrückt wird. Dies ist im Ossetischen und Armenischen der Fall, und auch z. B. im geographisch nahen Türkischen:

iron.	<i>abon</i> "heute"	<i>a</i> "dieser"	<i>bon</i> "Tag"	
altarm.	<i>aysawr</i> "heute"	<i>ays</i> "dieser"	<i>awr</i> "Tag"	(jünger <i>aysôr</i> wegen <i>aw > ô</i>)
türk.	<i>bugün</i> "heute"	<i>bu</i> "dieser"	<i>gün</i> "Tag"	

¹² Dieser Punkt wurde der Morphologie zugeschlagen, da man argumentieren kann, daß es sich um Wortbildung handelt.

Im Türkischen liegt eine Verletzung der Vokalharmonie vor, die das Wesen von *bugün* als Kompositum unterstreicht. Hinzu kommen nun die sanischen Sprachen: mingr. *am-dya* und las. *an-dya* "heute" (letzteres interpretierbar mit Assimilation in der Artikulationsstelle). Dieses Wort ist zu analysieren als las. *am* "dieser" plus mingr. und las. *dya* "Tag". Wie Dirr (1928: 93) erläutert, ist im Mingrelischen **am* "dieser" selbständig nicht mehr vorhanden; es tritt jedoch in Komposita auf, von denen Dirr "heute" nennt.

Auffällig ist die noch vollständige Transparenz der Bildungen in den genannten Sprachen; dies deutet auf junges Alter. Außerdem liegt stets ein Gebilde ohne jegliches Kasussuffix oder sonstige Markierung vor (formal ließe sich sagen: ein Nominativ), obwohl all diese Sprachen durchaus Kasussysteme aufweisen. (Im Armenischen wäre aber auch Auffassung als Akkusativ möglich, da im Singular Akk. = Nom.) Dies ist wichtig, da somit eine Abgrenzung zu einigen Sprachen erfolgt, die "heute" zwar ähnlich, aber in einem obliquen Kasus ausdrücken, also in etwa als "an diesem Tag"; ein Beispiel ist lat. *hodiē*.

6. Parallele Entwicklungen in der Syntax

6.1. Postpositionen

Ossetisch und Armenisch haben die ererbten Präpositionen weitgehend aufgegeben und benutzen heute vorwiegend Postpositionen. Abaev (1970: 26, 1978: 51) und Schmidt (1974: 397) nennen diesen Punkt. Dabei müssen beide Sprachen einst typische Sprachen mit Präpositionen gewesen sein: Für das Ossetische weisen darauf die altiranischen Sprachen, und für das Armenische die balkanindogermanischen Verwandten, vor allem Griechisch und Albanisch. Zur Entstehung der Postpositionen im Ossetischen s. Abaev (1964: 34f.). Beim Armenischen haben wir es hier erneut mit einem Punkt zu tun, der erst später in der Überlieferung greift; das Altarmenische hat noch Präpositionen. Die Übersicht newestarmenischer Adpositionen von Arakelian (1973: 128f.) nennt 4 Prä- und 27 Postpositionen, und auch im Neostarmenischen überwiegen die Postpositionen, "which is a complete reversal of the situation in Classical Armenian" (Comrie 1981: 183).¹³

6.2. Gruppenflexion

Ossetisch und Armenisch kennen sog. Gruppenflexion (Abaev 1970: 27, Schmidt 1974: 396, 397). Unter den Terminus werden verschiedene Phänomene mit gemeinsamem Kern gefaßt.

Zunächst einmal zählt hierzu Inkongruenz in der NP zwischen Adjektiv und Substantiv, d. h. in einer NP wird das hintere Glied in verschiedenen Kategorien flektiert, das vordere bleibt aber unverändert (oder wird nur eingeschränkt flektiert). Bei der Stellung AN, die Ossetisch und

¹³ Im Ossetischen gibt es nach Abaev (1964: 35) – aber anders sieht das Thordarson (2009: 174) – noch genau zwei Präpositionen: iron. *æd* "mit" und *ænæ* "ohne". Man beachte, daß dies semantische Gegensätze sind. Was aber noch bemerkenswerter ausfällt, ist ein Vergleich zum Tocharischen, der hier gestattet sein soll: Auch im Tocharischen gibt es (neben den Postpositionen) noch genau zwei Präpositionen, und zwar mit denselben Bedeutungen: toch. A *śla* B *śle* "mit", A *snæ* B *snai* "ohne" (Krause 1955: 20). Ein Rest der lat. *in* und dt. *in* entsprechenden Präposition findet sich in toch. A *ykoṃ* B *iñkaṃ* "heute" (Krause 1955: 20).

Armenisch aufweisen, bedeutet das die volle Flexion nur am Substantiv. Dergestalt sind die Verhältnisse im Ossetischen (Abaev 1964: 17, 124). Im Altarmenischen ist die Inkongruenz erst in kleineren Ansätzen vorhanden (Schmidt 1974: 397, Schmitt 1981: 158, Clackson 2004: 937, Holst 2009: 206f.), im Neuarmenischen stärker: Im Neostarmenischen ist im Syntagma AN das A unveränderlich (Wendt 1961: 43). Unter Gruppenflexion fällt aber auch, wenn in einem längeren Syntagma, z. B. bei mehreren mit "und" verbundenen Konstituenten, nur die letzte eine Flexionsendung trägt. Bezüglich des Ossetischen s. Abaev (1964: 128); einen Beispielsatz hieraus zitiert Schmidt (1974: 397).

Gruppenflexion gibt es in diversen Spielarten auch in allen drei autochthonen kaukasischen Familien (Klimov 1994: 226) sowie in den Turksprachen. Vom Alt- zum Neugeorgischen haben die Kongruenzerscheinungen im Syntagma in einer Weise abgenommen, die an die Entwicklung vom Alt- zum Neuarmenischen erinnert, aber nicht ganz so weit geht. Thordarson (2009: 112) weist aus ossetischer Perspektive darauf hin, daß Gruppenflexion ein "areal phenomenon" ist, und behandelt dann mehrere Sprachen (aber nicht Armenisch).

7. Schlußbetrachtungen

Die Ursachen für Sprachwandel sind bis heute nur zum Teil klar. Selbstverständlich ist Sprachkontakt als eine der Ursachen bekannt; dieser erklärt aber keineswegs jeden Wandel, denn Sprachen ändern sich auch ohne Sprachkontakt – so hat z. B. das Neuisländische erheblichen phonetischen Wandel gegenüber dem Altsländischen durchgemacht, für den kein Sprachkontakt verantwortlich gemacht werden kann. Die allgemeine Einsicht, daß Sprachkontakt Sprachwandel verursachen kann, beinhaltet auch nicht, daß man in jedem Fall, der kontaktbedingt scheint, auch eine konkrete Kontaktsprache nennen könnte.¹⁴

Jedenfalls sind die ossetisch-armenischen Parallelen von der Forschung zu konstatieren, und sie sind umfangreicher als bisher bekannt. Abaev (1970, 1978) und Schmidt (1974) konnten noch nicht alle Punkte erahnen, die hier angeführt worden sind. Ebenso ist es möglich, daß die Zusammenstellung hier nicht vollständig ist, sondern daß durch zukünftige Forschung wiederum etwas hinzugefügt werden kann.

In einem Rückblick auf die Punkte fällt auf, daß Morphologie und Syntax weniger spektakulär abschneiden als die Phonetik. Am auffälligsten sind in der Tat die lautlichen Punkte; es sind diese, die uns Forscher auf jeden Fall einen – wie auch immer gearteten – Zusammenhang in der Entwicklung des Ossetischen und des Armenischen annehmen lassen sollten. Interessant ist

¹⁴ Es hat wohl kaum das Ossetische bzw. dessen Vorläufer das Armenische beeinflusst, und auch nicht umgekehrt. Kaum ein Kontakt der Völker ist bekannt; immerhin gibt es die These, skythische und sarmatische Stämme seien an der Ethnogenese der Armenier beteiligt gewesen (Solta 1963: 81). Sicherlich ist eine dritte Sprache (oder mehrere Sprachen) im Spiel. Geographisch liegt zwischen dem Ossetischen und dem Armenischen das Georgische, aber die Kartwelsprachen sind nur zum Teil an den Gemeinsamkeiten beteiligt, oft sind sie auch *nicht* dabei. Bei Holst (2009: 105 - 107) wird argumentiert, das Substrat im Armenischen könne am ehesten Kartwelisch oder Hurritisch-Urartäisch sein, aber zu letzterer Sprachfamilie ist nichts darüber bekannt, daß sie auch weiter nördlich vertreten gewesen wäre, was jedoch für einen Kontakt mit dem Ossetischen erforderlich wäre.

auch das Zeitliche beim Armenischen: Die lautlichen Veränderungen sind alle vor Einsetzen der Überlieferung abgeschlossen; die morphologischen und syntaktischen nur zum Teil.

Eine familienübergreifende Kaukasiologie wird sich sicherlich mit Zusammenhängen wie den hier dargelegten auseinandersetzen. Aber auch die Indogermanistik, die Armenistik und die Iranistik sollten sich nicht den hier behandelten Themen verschließen und sie als rein kaukasiologisch ansehen. Die armenische Sprachgeschichte ist – wie vielfach betont – überaus schwer zu durchschauen, und jeder Fingerzeig darauf, aus welcher Richtung Hilfe zu erwarten sein könnte, sollte willkommen sein. Noch immer liegt nicht wenig aus der Sprachgeschichte des Armenischen im Dunkeln, und gleiches gilt für das Ossetische. Aus den zahlreichen Parallelen läßt sich jetzt jedoch die Lehre ziehen, daß sich in Zukunft ein Seitenblick auf die jeweils andere Sprache lohnen könnte. Beispielsweise könnte das für die Etymologie gelten: Vielleicht erkennt man eines Tages in der einen Sprache den Aufbau eines Wortes als verkapptes Kompositum gerade deswegen, weil die andere Sprache die gleiche onomasiologische Struktur aufweist, aber in transparenterer Form. Etlliche weitere Möglichkeiten bestehen, sich durch einen Blick ins Armenische oder ins Ossetische geistig bereichern zu lassen.

Literaturverzeichnis

- ABAEV, VASILIJ I. (1949): *Osetinskij jazyk i fol'klor*. Moskva / Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- ABAEV, VASILIJ I. (1958): *Istoriko-ètimologièeskij slovar' osetinskogo jazyka. Band 1: A - K'*. Moskva / Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- ABAEV, VASILIJ I. (1964): *A grammatical sketch of Ossetic*. Bloomington: Indiana University.
- ABAEV, VASILIJ I. (1970): Tipologija armjanskogo i osetinskogo jazyka i kavkazskij substrat. S. 16 - 28 in: Spitzbardt, Harry (Hrsg.): *Sprache und Gesellschaft*. Jena: Friedrich-Schiller-Universität.
- ABAEV, VASILIJ I. (1978): Armeno-Ossetica: tipologièeskie vstreèi. S. 45 - 51 in: *Voprosy Jazykoznanija* 1978 / 6.
- AIRAKELIAN, LUKE (1973): *ABC of Armenian 2. Conversation, grammar, dictionary, reading, writing. Armenian language for daily use*. Wien / Cambridge, Massachusetts: Mekhitarist Press.
- BENVENISTE, ÉMILE (1959): *Études sur la langue ossète*. Paris: Klincksieck.
- BIELMEIER, ROLAND (1977): *Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- CHEUNG, JOHNNY (2002): *Studies in the historical development of the Ossetic vocalism*. Wiesbaden: Reichert.
- CLACKSON, JAMES (2004): Classical Armenian. S. 922 - 942 in: Woodard, Roger D. (Hrsg.): *The Cambridge encyclopedia of the world's ancient languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COMRIE, BERNARD (1981): *The languages of the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press.

- DEETERS, GERHARD (1927): Armenisch und Südkaukasisch 2. S. 1 - 64 in: *Caucasica* 4.
- ~~DIRR, ABOLF (1928): Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen. Leipzig: Asia major.~~
- FÄHNRICII, HEINZ / SARDSHWELADSE, SURAB (1995): *Etymologisches Wörterbuch der Kartwel-Sprachen*. Leiden: Brill.
- GAMKRELIDZE, THOMAS V. / IVANOV, VJAČESLAV V. (1973): Sprachtypologie und die Rekonstruktion der gemeinindogermanischen Verschlüsse. Vorläufiger Bericht. S. 150 - 156 in: *Phonetica* 27.
- GODEL, ROBERT (1975): *An introduction to the study of Classical Armenian*. Wiesbaden: Reichert.
- HOLST, JAN HENRIK (2008): The etymology and linguistic history of Armenian gayl "wolf". S. 181 - 187 in: *Historische Sprachforschung* 121.
- HOLST, JAN HENRIK (2009): *Armenische Studien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- HOLST, JAN HENRIK (2011): Die Lippen sind der Mund: ein onomasiologischer Zusammenhang. S. 39 - 45 in: *Georgica* 34.
- HOPPER, PAUL J. (1973): Glottalized and murmured occlusives in Indo-European. S. 141 - 166 in: *Glossa* 7.
- HÜBSCHMANN, HEINRICH (1887): *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*. Straßburg: Trübner.
- JOB, DIETER MICHAEL (1977): *Probleme eines typologischen Vergleichs iberokaukasischer und indogermanischer Phonemsysteme im Kaukasus*. Frankfurt am Main: Peter Lang / Bern: Herbert Lang.
- KARST, JOSEF (1901): *Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen*. Straßburg: Trübner.
- KLIMOV, GEORGIJ A. (1994): *Einführung in die kaukasische Sprachwissenschaft*. Hamburg: Buske.
- KRAUSE, WOLFGANG (1955): *Tocharisch. Handbuch der Orientalistik, Abteilung I, Band IV, Abschnitt 3*. Leiden: Brill.
- MAJIDI, MOHAMMED-REZA (1980): *Strukturelle Beschreibung des iranischen Dialekts der Stadt Semnan. Phonetik, Morphologie, Syntax, Texte*. Hamburg: Buske.
- PEDERSEN, HOLGER (1906): Armenisch und die Nachbarsprachen. S. 334 - 485 in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 39.
- PEDERSEN, HOLGER (1982): *Kleine Schriften zum Armenischen*. Hildesheim: Olms.
- SAPIR, EDWARD (1961): *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache*. München: Hueber.
- SCHANIDSE, AKAKI (1982): *Altgeorgisches Elementarbuch. Band 1: Grammatik der altgeorgischen Sprache*. Tbilissi: Universitätsverlag.
- SCHMIDT, KARL HORST (1974): Ossetisch und Armenisch. S. 391 - 397 in: Mayrhofer, Manfred / Meid, Wolfgang / Schlerath, Bernfried / Schmitt, Rüdiger (Hrsg.): *Antiquitates indogermanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.
- SCHMITT, RÜDIGER (1981): *Grammatik des Klassisch-Armenischen mit sprachvergleichenden Erläuterungen*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.

- SOLTA, GEORG R. (1963): Die armenische Sprache. S. 80 - 128 in: Spuler, Bertold (Hrsg.): *Armenisch und kaukasische Sprachen. Handbuch der Orientalistik, Abteilung I, Band VII.* Leiden: Brill.
- TESTEN, DAVID (1997): Ossetic phonology. S. 707 - 731 in: Kaye, Alan S. (Hrsg.): *Phonologies of Asia and Africa (including the Caucasus). Band 2.* Winona Lake: Eisenbrauns.
- THORDARSON, FRIDRIK (1973): Ossetic and Caucasian - stray notes. S. 85 - 92 in: *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* 27.
- THORDARSON, FRIDRIK (1989): Ossetic. S. 456 - 479 in: Schmitt, Rüdiger (Hrsg.): *Compendium linguarum iranicarum.* Wiesbaden: Reichert.
- THORDARSON, FRIDRIK (2009): *Ossetic grammatical studies.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- VOGT, HANS (1945): Substrat et convergence dans l'évolution linguistique. Remarques sur l'évolution et la structure de l'arménien, du géorgien, de l'ossète et du turc. S. 213 - 228 in: *Studia Septentrionalia* 2. (Wiederabdruck S. 177 - 192 in: Vogt, Hans, 1988: *Linguistique caucasienne et arménienne.* Oslo: Norwegian University Press.)
- WENDT, HEINZ F. (1961): *Sprachen (Fischer-Lexikon Band 25).* Frankfurt am Main: Fischer.

Zum Digitalen Sprachatlas des Kaukasus

Bericht über die Pilotphase des Projekts, durchgeführt im Sommer und Herbst 2013

Das Umfeld

Der Kaukasus, eine Landenge zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer, zog schon immer wegen seiner ungeheuren Sprachenvielfalt eine besondere Aufmerksamkeit auf sich. Bei der Beschreibung von einzelnen Subregionen des Kaukasus wiesen die Autoren der Antike (Strabo, Plinius der Ältere etc.) auf die Verwendung von mehreren dutzenden bis zu dreihundert Sprachen hin. Im gegenwärtigen Kaukasus werden mehr als 50 Sprachen gesprochen, mehr als 40 davon sind solche, die zu keiner der bislang bekannten Sprachfamilien gehören und daher unter die besondere Gruppe der Kaukasischen Sprachen gezählt werden. Diese Sprachgruppe unterteilt sich in folgende drei Sprachfamilien: Abchasisch-Adygeisch, Kartwelisch und Nachisch-Dagestanisch. Außer diesen werden im Kaukasus mehr als ein dutzend andere Sprachen folgender Sprachfamilien gesprochen: (a) aus der altaischen: Aserbeidschanisch, Karatschai-Balkarisch, Nogaisch und Kumükisch; (b) aus der indoeuropäischen: Armenisch, Griechisch, Ukrainisch, Russisch, Ossetisch, Kurdisch, Talischisch und Tatisch, und (c) Neuararmäisch aus der semitischen Sprachfamilie.

Die extrem komplizierte Landschaft des Kaukasus trug zu der Entwicklung und Pflege der Sprachvielfältigkeit als charakteristisches Merkmal der Region bei. Innerhalb der einzelnen Sprachgebiete handelte es sich oft um eine relativ große Anzahl von geographisch bedingten Subregionen mit mehr oder minder ausgeprägten Sprachunterschieden.

Neben den einzelnen, relativ unveränderbar verbliebenen Sprachregionen im Kaukasus, sind in der überschaubaren Geschichte der Entwicklung der einzelnen kaukasischen Sprachen bzw. Dialekte ebenfalls bedeutsame Mobilitätsprozesse zu beobachten. Als Auslöser dieser Prozesse gelten sowohl die natürliche Verschiebung von überschüssiger Bevölkerung vom Gebirge ins Flachland, als auch die Flucht in die entgegengesetzte Richtung in Kriegszeiten. Da die Region seit jeher als ein Ort der Auseinandersetzung rivalisierender Großmächten gilt, werden Migrationsprozesse aus dem letzterwähnten Grund öfter der Fall gewesen sein als aufgrund der demographischen Explosionen im Gebirge. Für die albanische Sprache hatte dieser Druck ein fast fatales Ergebnis zur Folge. Das kaukasische Albanisch, welches in Frühmittelalter eine eigenständige Schrift und soweit es nachzuweisen ist, zumindest übersetzte christliche Literatur besaß, ist heutzutage nur noch durch das stark marginalisierte Udisch mit etwa sechs- bis achttausend Sprechenden zu erkennen (SCHULZE 1998:168; CLIFTON 2005:3f).

Als Grund der Änderungen in der Sprachkarte im Kaukasus sind weitere Faktoren anzutreffen, als solche gelten u.a. die willkürlichen Änderungen der politischen und administrativen Grenzen, Zwangsumsiedlungen, zwangsläufige Korrektur der Lebensformen (z.B. Konvertierung von halbnomadischer Lebensart nach Transhumanz, oder vom Vollnomadismus zum sesshaften Leben), Sezessionskonflikte, Kriege, Deportationen, Flucht aus religiösem Grund,

Aushütern und ethnische Säuberungen. Diese zusätzlichen Faktoren schaffen ein noch komplizierteres Bild des ohnehin überforderten kaukasischen Flickenteppichs. Ausgehend von dieser Buntheit scheint die Visualisierung der Sprachsituation durch die Kartographierungsmethode kaum irgendwo so förderlich zu sein, wie dies bei der Beschreibung der Sprachen und Dialekte im Kaukasus der Fall ist.

Forschungsstand

Die frühen Ansätze der Kartographierung der kaukasischen Ethnien und somit auch teilweise der Sprachen fanden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt. Als solche gelten die Versuche von Rittich und Petermann (1878), von Seidlitz (1880), Erckert (1888), Kondratenko (1896), Schuchardt (1897), etc. Die in diesem Zeitraum entstandenen Karten unterscheiden sich von einander nach ihrem Maßstab, dem Umfang des beschriebenen Sprachgebietes, der Auswahl der kleinsten kartographischen Bezugseinheit, etc. Die präzisesten davon stellen lediglich die größeren bzw. auffälligsten Dialektgruppen der einzelnen Sprachen dar, die meisten beschränken sich allerdings darauf, die Sprachen als kartographische Bezugseinheit darzustellen. Als vorbildlich gilt die Karte *Das kartweliche Sprachgebiet im südlichen Kaukasus* von Hugo Schuchardt, die im Jahr 1878 veröffentlicht wurde. Die Anwendung der Kartographierungsmethode zum Ziel der Visualisierung des Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Dialekten der kaukasischen Sprachen schien damals nur eine ferne Perspektive zu sein.

Der Grundbaustein für die Entwicklung der geographischen Linguistik in der Kaukasiologie wird erst später, in den 1980er Jahren, gelegt. Im Jahr 1981 bereitete der wissenschaftliche Rat für georgische Dialektologie an der Akademie der Wissenschaften Georgiens zusammen mit dem Institut für Sprachwissenschaft Tbilisi eine thematische Konferenz zur Konzipierung eines Dialektatlas der Georgischen Sprache vor. Das Ziel und die Aufgaben der neuen Initiative wurden erstmalig im Einführungsvortrag zur Einarbeitung der Hauptprinzipien für einen Dialektatlas der georgischen Sprache auf der dritten Konferenz der Dialektologie in Telavi 1981 von Aram Martirosov betont (MARTIROSOV 1981; 1985). Nach einer vergleichenden Charakterisierung der geolinguistischen Ansätze an der Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Deutschland (Wenker), Frankreich (Edmont und Gilliéron) und Russland (Sobolevski und Schachmatov), dabei auch die jüngsten Versuche sowjetischer Sprachwissenschaftler, darunter auch georgischer Autoren der 1960er Jahre (vgl. TOPURIA 1963), entwarf der Autor die Funktion eines Dialektatlas und somit die Orientierungslinien der Einarbeitung des Programms für eine derartige Feldforschung. Wie er betonte, „müsste die Aufgabe eines solchen Atlas nicht darin bestehen, [unbekannte] dialektische Besonderheiten oftenezulegen, sondern festzustellen, wie die Verbreitungsgrenzen der uns bereits bekannten dialektischen Besonderheiten verlaufen“ (MARTIROSOV 1985:133). In dem Fragebogen, welcher entsprechend dieser Aufgabe von einer Gruppe der georgischer Sprachwissenschaftler einarbeitet wurde, waren zahlreiche dialektische Besonderheiten der georgischen Sprache vermerkt. Diese Merkmale sollten später für die Einarbeitung entsprechender Sätze bzw. Fallbeispiele verwendet werden, was allerdings nicht vollgezogen wurde. Die bis Ende der 1980er durchgeführten Feldforschungsarbeiten, an denen auch ich, als damaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter des

Berdzenishvili-Instituts für Archäologie, Ethnologie, Dialektologie und Volkskunde in Batumi an der Akademie der Wissenschaften Georgiens, teilnahm, beschäftigten sich mit den „Vorbereitungen“ der offenen Interviews und der schriftliche Ausführung der Fragebogen der thematischen Lexika. Das hieß, dass die georgische Geolinguistik die Methode der selektiv-repräsentativen Datenerhebung ablehnte und die Methode der flächendeckenden Dokumentierung der Dialekte bevorzugte. Bemerkenswert ist der Umfang der Tätigkeiten, die in dieser Richtung bis zur Gegenwart in der Kaukasiologie unternommen worden ist. Zu nennen sind Projekte „Bedrohte kaukasische Sprachen in Georgien“ und „Die soziolinguistische Situation im gegenwärtigen Georgien“, durchgeführt vom Institut für vergleichende Sprachwissenschaft der Johann-Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt a/M. Ein Teil von den im Rahmen dieser Projekte erhobenen Texte ist mittels der Webplattformen TITUS und IMDI zugänglich (TITUS; IMDI). Eine umfangreiche Datenbank der Dialekttexte stellt auch die Online-Korpora der georgische Dialekte des Tchikobava-Instituts für Sprachwissenschaft Tbilisi dar (ONLINE-KORPORA). In Händen der Forscher mit ausreichenden Fertigkeiten der elektronische Datenrecherche sind diese Datenbanken ein mächtiges Instrumentarium zur Analyse der Besonderheiten der einzelne Dialekte – sie als ein effektives Mittel für die Präsentation der in geolinguistischer Hinsicht relevanten Information zu verwenden ist allerdings zu hinterfragen.

Auf den Mangel an solchen Ressourcen bin ich erstmalig als Lehrender der Kaukasiologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena gestoßen. Bei der Wiedergabe der für diese Region charakteristischen Sprachenvielfalt enthüllte sich ein besonderer Bedarf eines solchen Anschauungsmaterials. Neben der Anforderung der Realität, die uns dringend zum Schließen dieser Lücke hinwies, waren auch die neuesten Errungenschaften aus der IT-Bereich zu berücksichtigen, die uns die erneute Zuwendung zu der althergebrachten Problematik offenbarte. Als solche gelten etwa freie Internetsoftware wie *Google Maps* und *Google Earth*.

Bei der Recherche über die Erfahrungen der modernen Geolinguisten in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft bin ich auf die Ergebnisse zur digitalen Sprachgeographie an der Ludwig-Maximilians-Universität München aufmerksam geworden (ASD; VA). Ihre Tätigkeit kam unserer Forschungsthematik auch dadurch nahe, dass sie sich mit den Sprachen und der Kultur der Alpengebiete beschäftigte (KREFELD / LÜCKE 2012, 2014). Die zwischen Jena und München allmählich angebahnte Synergie war bereits eine günstige Bedingung, eine Feldforschung auch mit wenigen Fachkräften und beschränkten finanziellen Mitteln in der Region durchzuführen.

Ziel der Feldforschung

Die Feldforschung setzte sich zum Ziel, die Durchsetzbarkeit des geplanten Projekts nachzuprüfen und die starken und schwachen Seiten des zur Verwendung vorgesehenen Ansatzes auszuwerten.

Ausgehend vom zeitlichen Rahmen konnte sich die Feldforschung eigentlich nur auf *kartwelische* Sprachen konzentrieren. Aufgrund der im Feld oft aufgetretenen Gelegenheiten wurde jedoch entschieden, das Material auch in anderen im Kaukasus gesprochenen Sprachen

aufzunehmen. Darunter zählen: *Ossetisch, Armenisch, Udisch, Avarisch, Tljadatalisch* und *Beshtinisch*.

Die Strategie des Vorhabens bestand darin, die Dialekte der *kartwelischen* Sprache zumindest so weit aufzunehmen, dass der Unterschied sowohl unter den Ost- und West- als auch unter den Tal- und Gebirgsdialekten nachvollziehbar wird. Dabei kam auch die Berücksichtigung der Ungleichmäßigkeit der betrachteten Dialekte nach ihrem Differenzierungsgrad im Vergleich zu den Vertretern der eigenen und fremden Dialektgruppen vor. Es handelt sich um den primären Unterschied zwischen der Dialektgruppen der *georgischen, swanischen, mingrelischen* und *lasischen* Sprachen. Unter der Berücksichtigung der auffälligen Nähe zwischen diesen Sprachen fand ich es durchaus sinnvoll, für alle Dialekte dieser Sprachen dieselben Konzept-Sätze zu verwenden. Wie die Feldforschung aufwies, sollen diese Sätze nicht von der Perspektive eine Sprache bzw. Dialektgruppen ausgewählt werden.

An dieser Stelle werden wir folgenden (neben anderen sechs Sätzen verwendeten) Satz betrachten:

ori zma gadasula cǫlis gǫma xbos sazebrad. (Auf der Suche eines Kalbes gingen zwei Brüder auf die andere Seite des Flusses rüber).

Hilfsmittel, Instrumentarien und Technik

Um den eindeutigen Verweis auf das Konzept der betrachteten Sätze zu erreichen, wurden von mir die karikierten Abbildungen dieser Konzepte verwendet. Diese Zeichnungen sollten mir helfen, bei der Darstellung des Satzes ihn von seiner literarischen Ausprägung abzukoppeln und soweit es möglich wäre, sie von dem Konzept ableiten lassen¹.

Zur Aufnahme der gesprochenen Sätze wurde das Programm *praat* verwendet. Bei entsprechender Gelegenheit wurde der Arbeitsprozess auf Video aufgenommen. Dieses Video kann ferner dafür verwendet werden, die Schwäche und Stärke der Arbeitsmethode zu analysieren, den Entstehungsprozess der im Digitalatlas eingebettete Audiodaten nachprüfbar zu machen, oder das Video dann als authentisches Sprachmaterial analysieren zu können.

Arbeitsvorgang

Nach der Kontaktaufnahme mit den potenziellen Interviewten und der von ihnen gewährten Einverständnis auf die Veröffentlichung der zur Aufnahme vorgesehene Daten, wurden die Sätze im Angriff genommen. Diese Arbeit bestand aus zwei Modulen: erstens, die Ausformulierung der Konzepte auf den entsprechenden Dialekt und zweitens, die Aufnahme der betonten Ausformulierungen. Nachgeprüft wurden zwei Arten von Verfahren. Nach dem ersten wurden alle vorgesehenen Sätze ausformuliert und erst dann aufgenommen, dem zweiten Verfahren nach erfolgte die Artikulation und Aufnahme des Satzes gleich nach seiner Ausformulierung. Die Priorität zwischen beiden Verfahren hing oft mit der Natur der

¹ Ich bedanke mich recht herzlich bei Viktor Tsiklauri für den Beistand bei der Abbildung der Sätze.

Gewährsperson zusammen. Es war jedoch auffällig, dass, je öfter der Satz ausgesprochen wurde, er sich umso mehr seiner authentischen Form näherte.

In den 13 Tagen der Feldarbeit wurden von mir in 24 Orten über 300 Tonaufnahmen von über 40 Personen erhoben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass ich dabei im Laufe der relativ kurzen Zeit auf die Erschließung der von einander räumlich ziemlich weit entfernten geographischen Punkte achten und aus diesem Grund auf die Aufnahme von relativ großen Mengen an Daten an einem einzigen Ort verzichten musste.

Die Bearbeitungsphase der Daten meinte den Schnitt der erhobenen Tonaufnahmen in exakte Stimuli und die phonologische Transkription der geschnittenen Tondateien. Dies alles wurde durch das Computerprogramm *praat* erledigt. Der nächste Schritt war die Eingabe der bearbeiteten Daten in die Datenbank MySQL. Dieser Prozess wurde partiell automatisiert vollzogen. Der Eingabe der Daten folgte die grammatische Etikettierung der *Token*. Nur so bearbeitete und geographisch referenzierte Daten können für die kartographische Visualisierung der sprachlichen Formen bereit gestellt werden.

Die vorläufigen Ergebnisse der Forschung

Wie bei der Kartographierung der Dialekte im Allgemeinen, setzt sich der vorliegende Versuch zum Ziel, die Verbreitungsorte der dialektischen Variationen gewisser grammatischer Formen zu lokalisieren und sie somit gegenseitig vergleichbar zu machen. Im Weiteren versuche ich, die durch den ersten Satz entwickelte Spezifik der Dialekte der *kartwelischen* Sprachen aufzuzeigen. Da es im Rahmen der jetzigen Tätigkeit noch keine persistent abgesicherte Onlinepublikation gibt, auf die man durch den URI verweisen könnte, können die Ergebnisse der Forschung hier lediglich wie folgt referiert werden:

Der untersuchte Satz wurde in verschiedenen Regionen in West- und Ostgeorgien in folgenden Variationen wiedergegeben²:

1. Westgeorgien:

1.1. Swanetien:

icru muxvbe nič ečxente kemčedelix ğuni latxeeli (41-1)

iōri muxvbe kāmčedelix lic ečxante ğuni latxaarte (37-1)

1.2. Mingrelien:

žir žimas mučot ragadana ğinulebuna čqar pižiš mele ğiniš oguralu (31-1-3)

žir žimalens ğinulebuna čqars mele ğeniš ogoruša (32-1)

žir žimalens ğinulebuna čqars mele ğeniš ogoruša (33-1)

1.3. Gurien:

ori žma gasula čqalsgağma xbois sazebna (39-1)

ori žamiebi gadasularien ğeles gağma xbois sazebrad (34-1)

² Die erste Zahl der neben dem Satz stehenden Kodierung weist auf die Gewährsperson hin, die zweite Zahl bezeichnet die Satznummer, die in seltenen Fällen aufgetretene dritte Zahl weist auf die wiederholte Aufnahme des Satzes mit dieser Nummer.

ori qazilari cevida xpois sazebnelad cqalgağme (7-1)

1.4. Niederimeretien:

ori žmebi gasularien cqlis gağma xbois sazeblat (2-1)

ori žma garasula cqals gağma xpois sazebnelat (3-1)

ori žmai casula cqalsgağma xpois sazebnat (42-1)

ori žmebi casula... casularian cqals ikit xpoebis sazebnat xpois sazebnela (40-1)

ori žma gasularien xpos mosazebnad cqlis gağma (4-1)

orive žmai garasula cqalze xpois sazebrad (5-1)

ori žmebi casulan igi cqlis gağma xpois sazebarad (9-1)

1.5. Oberimeretien:

ori žma casularian cqlis gadağma xbos sazebnad (8-1)

ori žma casula xpos sazebnat cqalgağma (10-1)

ori žmebi gadasulan cqlis gadağma xbos sazebrad (11-1)

1.6. Okriba:³

ori žma gadeviden gelogağma xbos sazebra (28-1-1)

ori žma gadasularien cqals gağma xbos sazebnad (29-1)

ori žma gadasularian cqalgağma xpos sazebnelat (30-1)

1.7. Ratscha:

ori žma gadasula mdinaris gadağma xbos mosazebnad (26-1)

orni žma gadasula cqalgağma xpoukas sazebnelat (27-1)

2. Ostgeorgien:

2.1. Kartlien:

ori žma gadasula cqlis gağma xbos sazebnad (12-1)

ori žma gadasula cqlis gağma xbos sazebnelat (13-1)

ori žma cavida xbos sazebnelat cqlis gağma (14-1)

2.2. Kakhetien:

orni žmani gavidnen xbos sazebnelat cqlis gağma (25-1)

orni žmani gasulan cqalgağma xbos sazebnela (24-1)

2.3. Kizikien:⁴

ori žma casula cqalgağma xbos sazebnelat (17-1-1)

ori žma casula cqalgağma xbos sazebnelat (18-1-1)

ori žmani gasulan cqalgağma xbos sazebnelat (15-1)

³ Dialektologisch gesehen, ist *Okriba* kein selbständiges Gebiet, sondern eine Übergangszone zwischen Ober- und Nieder-Imeretien.

⁴ Dialektologisch gesehen, ist *Kisiki* kein selbständiges Gebiet, sondern eine Übergangszone zwischen Gare- und Schida-Kachetien.

2.4. Chewsuretien:

ori žman gadasulan čq̄l̄is ikt̄ xbo sazevad (1S-Pl)

In diesem Satz sind unter anderem folgende Grammatische Formen in gewissen Variationen dargestellt worden:

1. Kongruenz in Zahl zwischen dem attributiv gebrauchte Zahlwort, dem Substantiv und dem Verb;
2. Ausbildung des Perfekts für 3. Person, Pl.
3. Variationen des Präverbs *gada-* (rüber).
4. Synkope eines Stammvokales: *čq̄al* - im Gen. *čq̄l-is*,
5. Vokaländerung: *gağma* > *gağme*; *ieru* > *iōri*; *giniš* > *geniš*; *kemčedelix* > *kāmčedelix*
6. Progressive Assimilation der Konsonanten *xbo* > *xpo* || *xpo*
7. Schwächung der regelmäßigen Reduktion des Genitivzeichens *-is* bei der vokalstämmigen Nomen: *xbo-s* > *xpo-is* || *xbo-is* || *xpo-is*
8. Formierung des Partizip Futur im Adverbial.: *sa-zebn-ad*, *sa-zebr-ad*, *sa-zevl-ad* oder *sa-zebnel-ad* || *sa-zebar-ad*.
9. Semantische Variationen: *gağma* | *ikit* und *čq̄al̄* | *mdinare* | *ğele*. etc.

Im Folgenden werde ich den Satz nach den Variationsmöglichkeiten des ersten Merkmales, Kongruenz in Zahl, betrachten.

1. Form: Kongruenz in Zahl zwischen dem attributiv gebrauchten Zahlwort (über eins), dem Substantiv (wenn es ein Lebewesen bezeichnet) und dem Verb verwendet im Neugeorgischen eine Singularform (FÄHNRICH 2008:169). Entsprechend dieser Regel wäre korrekt: *ori žma gadasula*.

Erläuterung: *ori* (zwei) Zahlwort, Sg.; *žma* (Bruder) Substantiv, Sg.; *gadasula* (rübergehen) - Verb, Perfekt, 3. Person, Sg.

2. Form: Bei der Verwendung der anderen Form des Plurals, des so genannten *nar-tiani* oder kurz *n*-Plurals, welches aus dem Altgeorgischen kommt, wird der Zahlbezug zwischen denselben Satzteilen durch die Pluralform zum Ausdruck gebracht (FÄHNRICH 2008:169; 73). Dabei wird die grammatische Kategorie des Numerus in allen Satzteilen entsprechend markiert: *orni žmani gadasulan*.

Erläuterung: *orni* (zwei) - Zahlwort, Pl.; *žmani* (Bruder) Substantiv, Pl.; *gadasulan* (rübergehen) Verb, Perfekt, 3. Person, Pl.

3. Form: Als dritte Form des Zahlbezuges gilt die Abschaffung der ersten Regel durch die Verwendung des im Neugeorgischen bevorzugten *eb*-Plurals zusammen mit der Markierung des Subjekts, 3. Pers. Pl. im Verb. oder auch aufgrund allein des letzten Verfahrens:

ori žmebi gadasulan - žir žimalens ginulebuna

Erläuterung: *ori - žir* (zwei) Zahlwort, Sg.; *žmebi - žimalens* (Bruder) Substantiv, Pl.; *gadasulan - ginulebuna* (rübergehen) Verb, Perfekt, 3. Person, Pl.

ori žma gadasulan - žir žimas ginulebuna - iōri || ieru muxvbe kāmčedelix

Erläuterung: *ori - žir - ieru || iōri* (zwei) Zahlwort, Sg.; *žma - žimas - muxvbe* (Bruder) Substantiv, Sg.; *gadasulan - ginulebuna - kemčedelix || kāmčedelix* (rübergehen), Verb, Perfekt, 3. Person, Pl.

Wie die erhobenen Daten zeigen, ist die erste Form der Kongruenz in Zahl in *Kartlien* und *Ratscha* besonders gängig; mit den anderen Formen gemischt ist sie auch in *Imeretien*, *Gurien* und in *Kizikien* anzutreffen.

Die dritte Form des Zahlbezuges ist so gut wie alternativlos in *Swanetien* und *Samegrelo* verbreitet, sie scheint auch für ganz *Imeretien* üblich zu sein, jedoch treten in Interferenzzonen von *Imeretien* bei *Gurien* und bei *Kartlien*, sowie auch bei *Ratscha* beide Formen (erste und dritte) auf.

Was die zweite Form betrifft, so ist sie in Ostgeorgien anzutreffen (*Chewsuretien* und *Kisikien*).

Ausgehend von dem heutigen Umfang der Forschung ist es unmöglich, ein vollständiges kartographisches Bild des betrachteten grammatischen Merkmals darzustellen. Davon ausgehend übernimmt die hier dargestellte Karte (Abb. 1) nur eine eingeschränkte Funktion allein den Wiedergabeprinzipien der sprachwissenschaftlichen Information mittels solcher Karte zu erläutern und die starke Seite der digitalen Kartographiermethode zu sprechen.

Wie wir sehen, sind alle Variationen der Sprachform so nahe und ausführlich zu visualisieren, wie es das wissenschaftliche Interesse erfordert. In diesem Fall (s. Abb. 1) werden beide Formen der grammatischen Zahlkategorie durch unterschiedliche Figuren gekennzeichnet:⁵ eckige Figuren für Plural und Kreis für Singular. Weitere Modulationen innerhalb der Gruppe werden durch die Zahl der Ecken markiert: *Viereck* für den *eb*-Plural, *Dreieck* für den *n*-Plural. Außerdem wird durch die Gradation zwischen hell und dunkel der Kongruenzgrad (voll oder partiell) dargestellt. Der partielle Ausfall des grammatischen Markers für den Numerus in den entsprechenden Satzteilen wird durch die Verdunkelung wiedergegeben. Generell ist es möglich, auf diese Weise markierte Sprachformen einander zu vergleichen und Angaben sofort auszuwerten. Im Vergleich zu ihrer traditionellen Form verschafft die digitale Sprachkarte zusätzlich die Möglichkeit, bei der Präsentation der Sprachform nicht nur ihre Transkription aufzuzeigen, sondern auch das Gesprochene abspielen lassen.

Ausgehend von den jetzigen Erfahrungen ist es zu beachten, dass in manchen Fällen neben den von den Gewährspersonen bevorzugten Hauptformen auch eine oder mehrere fakultative Formen ausgesprochen wurden. Darüber hinaus kann der Häufigkeitsindex solcher Formen nach den Regionen erheblich wechseln. Bei der Definition der Hauptform von solchen Gebieten sind quantitative Angaben sowie auch zusätzliche Äußerungen der Gewährspersonen von besonderer Bedeutung. Treten solche parallele Formen oft auf, ist es unentbehrlich, den Stand entsprechend zu markieren.

Es besteht keine Möglichkeit, an dieser Stelle über die konkreten Ergebnisse der Feldforschung noch näher zu berichten. Was aber trotz einer solchen Kürzung nicht zu versäumen ist, sind die Vermessungsangaben des für die Datenerhebung benötigten Zeitaufwandes und die aus diesem Grund festgelegte Zahl der zur Einarbeitung vorgesehenen Sätze. Wie bereits erwähnt, habe ich bei allen Informanten mit sieben Sätzen gearbeitet, durchschnittlich hat eine Sitzung mit dieser Anzahl der Sätze etwa 40-45min gedauert, dazu wird noch die Zeit für die allgemeine

⁵ Aus technischen Gründen ist es an dieser Stelle unmöglich, für die Wiedergabe der Modulationen einzelner grammatischer Formen farbige Markierungen zu verwenden.

Einführung und für die Erledigung einiger Formalitäten gerechnet. Unter der Berücksichtigung der Tatsache, dass ich in Fernarbeit arbeite, ist es einzuschätzen, dass unter einem solchen Umständen jeder erhobene Satz ungefähr 4-6 min brauchen wird. Nach dieser Kalkulation wäre es natürlich optimal, insgesamt mit insgesamt 30-35 Sätzen zu rechnen, die von einer Person in etwa zwei bis zweianderhalb Stunden erhoben werden können. Generell wäre es durchaus möglich, mit der Erhebung der Sätze andere in dialektologischer oder kulturanthropologischer Hinsicht relevante Aufgaben zu kombinieren. Die Einschließung von zusätzlichen Modulen, die sich potenziell auf den *Digitalen Sprachatlas des Kaukasus* beziehen könnten, wird bei weiteren Vorbereitungsarbeiten nachgeprüft werden. In dieser Hinsicht ist auch das Potential der Crowdsourcing-Methode bei der Datenerhebung zu nennen, die für eine geografisch so zerklüftete Region wie den Kaukasus eine Ressource von ganz besonderer Bedeutung sein kann.

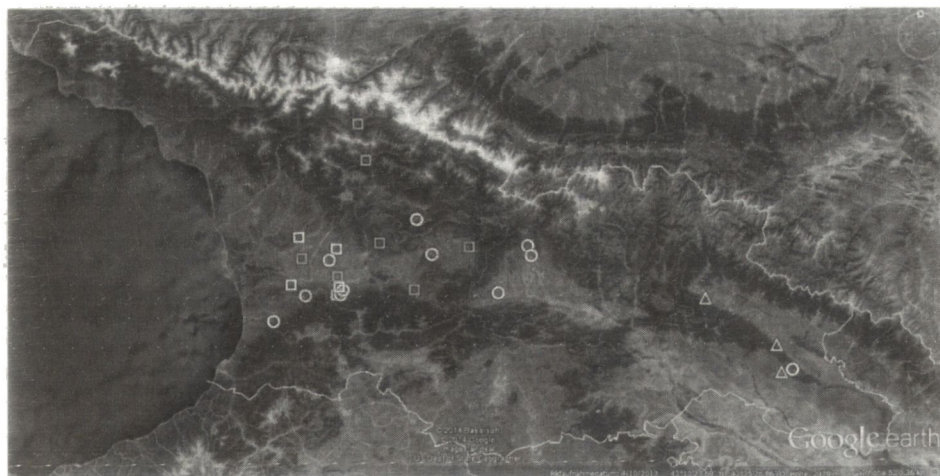


Abb. 1. Kongruenz in Zahl zwischen attributivem Zahlwort, Subjekt und Verb.

Konventionelle Zeichen:

Kreis = Singular

Eckige Figuren = Plural

Viereck = *eb*-Plural

Dreieck = *n*-Plural

Dunkle Figuren = partielle Kongruenz in Zahl.

Literaturverzeichnis und Internetquellen

WOLFGANG SCHULZE: Person, Klasse, Kongruenz. Fragmente einer Kategorialtypologie des einfachen Satzes in den ostkaukasischen Sprachen. Bd. 1. S.168; München 1998.

CLIFTON, JOHN M., DEBORAH A. CLIFTON, PETER KIRK AND ROAR LJØKJELL: The socio-linguistic situation of the Udi in Azerbaijan. o.O. 2005.

<http://www.sil.org/resources/publications/entry/9063>

- PETERMANN, A. : Ethnographische Karte des Kaukasus nach A.F. Rittich von A. Petermann. Petermanns Mitteilungen. Ergänzungsband. 12. Heft 3., S. 1-11, Tafel 6. Gotha 1878.
- SEIDLITZ, A.: Ethnographische Karte des Kaukasus. Petermanns Mitteilungen. Bd. 26. S. 340-347, Tafel 15. Gotha 1880.
- ECKERT, RÖDERICH VON: Der Kaukasus und seine Völker. Leipzig 1888.
- KONDRATENKO, JE.: Ethnographische Karten der südkaukasischen Gouvernemen. Denkschrift der Kaukasischen Abteilung der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft. Bd. 18. S. 1-46. Moskau 1896.
- SCHUCHARDT, HUGO: Zur Geographie und Statistik der kharthwelischen (südkaukasischen) Sprachen. (Mit Karte). Petermanns Mitteilungen. Bd. 43. Heft 3., S. 49-59, Tafel 6.; Heft 4., S.80-86; Heft 5., S. 127-135; Gotha 1899.
- MARTIROSOV, ARAM: kartuli dialektologiuri atłasisatvis programis šedgenis mtavari principebi. respublikuri dialektologiuri samecniero sesia. (Zur Einarbeitung der Programms für den Dialektatlas der georgischen Sprache. Dialektologische Konferenz zur Einarbeitung der Hauptprinzipien für den Dialektatlas und allgemeine Fragen der Geschichte der georgischen Sprache). Telavi, 27.-29. Oktober, 1981. S. 7-9. ; der vollständige Text des Vortrages unter demselben Namen würde in der Zeitschrift „Mazne - Sprach- und Literaturwissenschaftlicher Reihe“ veröffentlicht (siehe unten).
- kartuli dialektologiuri atłsis šedgenis giritadi principebi. (Zur Einarbeitung des Programms für den Dialektatlas der georgischen Sprache). „Mazne - Sprach- und Literaturwissenschaftlicher Reihe“ (siehe Nr.8). 2/1985, S.129-136. Tbilisi.
- TOPURIA, VARLAM: Kartvelur enata dialektebis schescavlis mdgomareoba da amocanebi (Zum Forschungsstand der Dialekte der georgischen Sprache). In: Kartvelur enata strukturis sakitxebi (Zur Struktur der Kartwelsprachen). Bd. 3. Tbilisi 1963. S.
- KIZIRIA, A., KAVTARADZE, I., TCHABASHVILI, M., UTURGAIDZE, T.: Kitxvari kartuli dilektologiuri atłsis masalistvis. (Fragebogen für die Materialien des Dialektatlas der georgischen Sprache). Tbilisi 1984.
- TITUS: Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien von JOST GIPPERT: http://corpus1.mpi.nl/ds/imdi_browser/
- IMDI: <http://www.mygeorgia.ge/gdc/>
- ONLINE-KORPORA: Online-Korpora der georgischen Dialekte des Tchikobava-Instituts für Sprachwissenschaft Tbilisi: <http://www.mygeorgia.ge/gdc/>
- ASD: Audioatlas Siebenbürgisch-Sächsischer Dialekte von THOMAS KREFELD und STEPHAN LÜCKE: <http://www.asd.gwi.uni-muenchen.de/index.php>
- VA: Verba Alpina von THOMAS KREFELD und STEPHAN LUCKE: <http://www.verba-alpina.gwi.uni-muenchen.de/>
- KREFELD, THOMAS / LÜCKE, STEPHAN: Geoling 2.0 – Ein aktueller Bericht aus der Werkstatt der webbasierten Sprachgeographie, in: Kattenbusch, Dieter / Tosques, Fabio (Hrsgg.): 20 Jahre digitale Sprachgeographie, Tagung Berlin 2.-3. November 2012, im Druck.
- KREFELD, THOMAS / LÜCKE, STEPHAN: VerbaAlpina – Der alpine Kulturraum im Spiegel seiner Mehrsprachigkeit, Ladinia ##, 2014, im Druck.

FÄHRICH, HEINZ (Hrsg.): Kartwelsprachen. Altgeorgisch, Neugeorgisch, Mingrelisch, Lasisch,
Svanisch. Wiesbaden 2008.

Vergleichende Subordination des Altgeorgischen mit dem Altarmenischen und Altgriechischen anhand des Matthäus-Evangeliums¹

1. Einführung

Ein Vergleich der altgeorgischen Syntax mit der der indogermanischen Sprachen zeigt generell wenige Übereinstimmungen. Dennoch ist im Detail ein Vergleich lohnend, wenn dem Altgeorgischen benachbarte indogermanische Sprachen ähnliche syntaktische Phänomene aufweisen. Hierbei könnte es sich um Lehnsyntax handeln. Einschlägig ist hier das Altarmenische. Erwartungsgemäß haben sich das Altarmenische und die südkaukasischen oder *Kartve*sprachen – das sind insbesondere Georgisch (als einzige Literatursprache), Mingrelisch, Lasisch und Swanisch, in über zweitausendjähriger Nachbarschaft gegenseitig beeinflusst. Die Gemeinsamkeiten beziehen sich auf das agglutinierende Prinzip in Wort- und Formenbildung, auf das Fehlen eines grammatischen Geschlechts, auf das Fehlen eines bestimmten oder unbestimmten Artikels und den Kasussynkretismus mit dem "Auftreten eines morphologisch unselbständigen Akkusativs", wie es Giorgi Klimov treffend bezeichnete. Dem stehen aber beträchtliche Unterschiede gegenüber. Im Altgeorgischen existierten:

Eine attributive Kasus-Mehrfachmarkierung, unterschiedliche Präverbfunktionen. Postpositionen zur Verhältnisangabe, eine strikte Distribution in transitive und intransitive Verben, syntaktische Unterschiede beim Auftreten aktiver versus passiver Verbformen, Tmesis mit unterschiedlichen Funktionselementen, Objektmarkierung im Verb durch Charaktervokale und Personenzichen, Verbalnomen und verbmodus-bestimmende Partikeln.

Untersucht werden soll hier die altgeorgische Konjunktion *tu* und deren Zusammensetzungen:

2. Die kaukasischen Konjunktionen

2.1 Georgisches *tu* und seine Zusammensetzungen

- <i>tu</i>	"wenn (/oder)"
- <i>tumca</i>	"wenn, (obwohl)"
- <i>uḱwetu, uḱwetumca</i>	"wenn, falls"
- <i>yatu, dayatu, dayacatu</i>	"wenn, falls / obwohl, obgleich"
- <i>rametu</i>	"da, weil; dass"

¹ Stark modifizierte Version zum gleichnamigen Referat auf der Arbeitstagung „Indogermanische Syntax“ der Indogermanischen Gesellschaft in Würzburg im November 1999.

George Hewitt stellte in einem Aufsatz die Hypothese auf, dass dieses *tu* aufgrund einiger Verwendungsparallelen und dem Fehlen anderer kartvelischer Pendants wegen aus dem altarmenischen *et' e* entlehnt sei. Dass diese Auffassung wahrscheinlich nicht zutrifft, zeigt neben der Vokalproblematik vor allem der syntaktische Vergleich.

Zwar gibt es auf den ersten Blick übereinstimmende Verwendungsweisen. Diese betreffen aber lediglich bestimmte Satzarten.

Als Textgrundlage dienen alle einschlägigen Stellen des Matthäus-Evangeliums, dessen Sprache auch in den „kaukasischen“ Lehnübersetzungen sehr archaische Züge trägt.²

2.2 Das altarmenische (*e*)*t' e* tritt in folgenden Gebrauchsweisen auf:

- als Einleitung direkter Rede und direkter Frage
- als Einleitung abhängiger (indirekter) Fragesätze
- als Einleitung von Doppelfragen ("oder")
- mit Konjunktiv als Einleitung von Finalsätzen
- als Einleitung verschiedener Konditionalsätze

3. Parallele Verwendungsweisen

3.1 Objekt ("dass")-Satz (MATTHÄUS 2, 22)

"Da er aber hörte, dass Archelaus im jüdischen Lande König war anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich, dorthin zu kommen."

Ακούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ
Gehörthabend aber, dass Archelaus König ist Judäas anstelle
πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν·
seines Vaters Herodes fürchtete sich, dorthin wegzugehen;

Եւ իբրև լոյաւ et' e Արքելաօս թագաւորեա՛ Հրքաստանի ք'օքանակ Իերօվի
Als aber er hörte, dass Archelaus König war in Judäa anstatt Herodes
հայրն իւրոյ, Երկեաւ Երտ' ալ անը.
seines Vaters fürchtete er sich, zu gehen dorthin.

da vitarca csma, rametu arkelaoz mepobs huriastans herodes cil,
und als er hörte, dass Archelaus König ist in Judäa Herodes statt
mamisa twisisa, šeššina mislvad mun,
Vaters seines fürchtete er sich zu gehen dorthin.

3.2 Redeeinleitung (MATTHÄUS 5, 22)

"Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; ..."

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει;

² Hinweisend sei erwähnt, dass zunächst immer der altgriechische Originaltext steht, es folgt die altarmenische Übersetzung und abschließend die altgeorgische Version derselben Bibelstelle. Zum besseren Verständnis sind die Textstellen als Interlinearversionen dargestellt.

Ich aber sage euch: - Jeder Zürnende seinem Bruder verfallen wird sein dem Gericht;

Āyl'es ascem jez. et 'e amenayn or barkanay clbawr iwrown tarapartowc'

Aber ich sage euch: - Jeder der grundlos Bruder seinem zürnt

partawor lic' i datastani.

schuldig ist des Gerichts;

xolo me getqwi tkuen, rametu romeli ganurixmes zmasa twissa cudad

Aber ich (euch)sage euch - wer (ihm) zürnt Bruder seinem (schlecht)

tanamdeb ars sasjelisa;

schuldig ist des Gerichts;

3.3 Direkte Frage (MATTHÄUS 12, 10)

"Und siehe, da war ein Mensch, der hatte eine verdorrte Hand. Und sie fragten ihn und sprachen: Ist es erlaubt am Sabbat zu heilen? auf dass sie ihn anklagen könnten."

καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες·

Und siehe ein Manneine vertrocknete Hand habend. & sie fragten ihn sagend:

εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεύσαι; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.

Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen? damit sie anklagen könnten ihn.

Ew and er ayr mi oroy jern iwr gawsac' eal er. harc' in c' na

Und dort war Mann ein welchem Hand seine vertrocknet ist Sie fragten ihn

ew ascen. et 'e part? ic' e isabat' ow bz'kel. zi c' araxawsesc' en zmane:

und sagten: - Ist 's erlaubt am Sabbat zu heilen? damit sie anklagen könnten ihn

da pova mun kacierti, romelsa qeli ganqmel edga. da h'kitxvides mas

Und war dort ein Mann, dem die Hand vertrocknet war. Und sie fragten ihn

da etqodes. ukwetu žer-ars šabatsa kurnebaj? raitamca šeasmines igi

und sagten: ist es erlaubt am Sabbat zu heilen? damit sie anklagen könnten diesen.

3.4 Konditionalsatz (MATTHÄUS 18, 12)

"Was meint ihr? Wenn irgendein Mensch hundert Schafe hätte und eins unter ihnen sich verirrt: lässt er nicht die neunundneunzig auf den Bergen, geht hin und sucht das verirrte?"

Τί ὑμῖν δοκεῖ; εἰάν γένηται τι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ

Was euch scheint? Wenn zu eigen sind einem Menschen 100 Schafe und verirrt hat

ἐν ἑξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενηκόντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ

eines von ihnen nicht er wird lassen die neunundneunzig auf den Bergen und

πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον;

gegangen, sucht er das umherirrende?

Ziard? t' owi jez. et 'e linc' i mardoy hariwr oc' xar, ew moloric' e mi i noc' ane.

Was meint ihr? Wenn hätte Mensch 100 Schafe & verirrt sich eins von ihnen,

oc' t' olowc' ow zinnosnew zinn oc' xarn i lerins ew ert' ic' e xndric' e zmolorealn

nicht er zurücklässt die 99 Schafe in den Bergen und geht hin sucht das verirrte?

vitār hgonebt tkwen: kacsā tu visme edgas asi cxovari da šescdes erti
Was meint ihr? Mensch *wenn* irgendeiner hätte 100 Schafe und verirrt sich eins
matgani, ara-me daučevnesa otxmeoc da atcxramečni igi mtata zeda da
von ihnen nicht er wird lassen neunundneunzig die in den Bergen draußen und
č arvīdes da moizjos šectomili igi?
hingehet und sucht verirrte dieses?

4. Andere Verwendungsweisen

4.1 Finalsatz (MATTHÄUS 7, 12)

"Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, dass tut ihnen auch!
Denn das ist das Gesetz und die Propheten."

Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ
Alles also was- ihr wollt, *dass* tun euch die Menschen so auch
ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὕτως γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.
Ihr tut ihnen denn das ist das Gesetz und die Propheten

Zamenayn or miangam kamiřik t´e arasc´en jez mardik. aynpes ew dowk´
Alles was nur ihr wollt *dass* tun euch Menschen so auch ihr
ararek´noc´a. zi ayn isk en awrēnk´ ew margarēk´.
tut ihnen. Denn so sind Gesetz und Propheten.

goveli romeli gindes tkwen, rajta gigon kacsā, egretca tkwen
Alles was wollt ihr *dass* tun euch Menschen, so auch ihr (ihnen)tut
mata mimart, rametu esret ars šžuli da činajščarmetuelni.
ihnen gegenüber *denn* dies ist Gesetz und Propheten.

4.2 Nach unpersönlichen Ausdrücken (MATTHÄUS 8, 8)

„Der Hauptmann antwortete und sprach: Herr, ich bin nicht wert, dass du unter mein Dach gehst, sondern sprich nur ein Wort und mein Knecht wird gesund.“

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἐκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμι κίανός ἵνα μου ὑπὸ
und antwortend der Zenturio sagte: Herr, nicht ich bin wert dass unter *τὴν στέγην*
εἰσεέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.
mein Dach du eingehst sondern nur sprich ein Wort & geheilt wird mein Bursche.

Patasxani et hariwrpetn ew asē. Tēr č´em bawakan et´e and yarkaw
Antwortete d. Hauptmann & sagte: Herr nicht ich bin wert *dass* unter mein Dach
imowmtc´es. Ayl asa baniw ew bžškesc´i manowkn im.
du gehst. sondern sprich ein Wort und gesund wird der Knecht mein.

miugo asistavman man da hrkwa: upalo, ara ģirs var me, rajtamca sartulsa
Antwortete der Hauptmann und sagte: Herr, nicht wert bin ich dass Dach

čemsā kwešē šemoxwed, aramed sitqwit xolo tkw, da ganikurnos monaj igi čmi
 mein unter du kommst aber mit (einem) Wort auf'spfecht und gesund wird Knecht (der) meine. " " "

4.3 Doppelfrage – „oder“ (MATTHÄUS 9, 5)

Was ist leichter zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: Steh auf und wandle?“

τί γάρ ἐστιν εὐκολώτερον, εἰπεῖν· ἀφενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν·

Was denn ist leichter zu sagen Vergeben werden deine Sünden oder zu sagen

ἔγειρε καὶ περιπάτει;

Steh auf und wandle?

Zinc`? diwrin e. asel t`oleal lic`in k`ec melk` k`o. ct`e aselari ew srfeac`?

Was leichter ist zu sagen: Vergeben sind dir Sünden deine oder zu sagen Steh auf und wandle?

Raj uadwiles ars sitqwad: migetewnen šen codwani šenni, anu sitqwad: aydeg da widode?

Was leichter ist zu sagen: Vergeben sind dir Sünden deine, oder zu sagen: Steh auf und wandle?“

4.4 Frageeinleitung (MATTHÄUS 21, 20)

„Und als das die Jünger sahen, verwunderten sie sich und sprachen: Wie ist der Feigenbaum so bald verdorrt?“

Καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες·

Und (dies) gesehen habend, die Jünger wunderten sich, sagend:

πῶς παρ᾽αχρήμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ;

Wie sogleich vertrocknete der Feigenbaum?

ibrew tesin ašakertk`n zarmac`an ew asen.

Als (das) sahen die Jünger wunderten sie sich und sagten:

t`e ziard vaṭṭalaki c`amak`ec`aw t`zenin:

- Wie so schnell ist vertrocknet der Feigenbaum?

vitarca ixiles moçapeta mat, daukwirda da itqodes:

Als (das) sahen Jünger seine wunderten sie sich und sprachen:

Vitar meqseulad ganqma leywi ese!

Wie so schnell vertrocknete Feigenbaum dieser!

5. Statistische Gegenüberstellung

5.1 Syntaktische Erläuterungen zu den Beispielsätzen

Zu Beispielsatz 3.1

Dem altgriechischen *ὅτι* entsprechen im Altarmenischen *et`e* und im Altgeorgischen *rametu*. Alle drei Konjunktionen leiten den subordinierten Objektsatz ein.

Zu Beispielsatz 3.2

Das *ὄχι recitativum* im Altgriechischen wird im Altarmenischen ebenfalls durch *et´e* und im Altgeorgischen durch *rametu* wieder gegeben.

Zu Beispielsatz 3.3

Das *et´e*, welches im Altarmenischen die direkte Frage einleitet, findet sein Pendant im altgeorgischen *ukwetu*. Diese – mit nur nuancierter (für das Deutsche nicht nachvollziehbarer) Bedeutungsveränderung vorkommende Konjunktion lässt wie in Beispiel 3.2 seine wohl ursprünglich konditionale Semantik durchschimmern.

Zu Beispielsatz 3.4

Im Konditionalsatz bildet das altarmenische *et´e* das altgriechische konditionale *ἐάν* nach. Gleiches geschieht in der altgeorgischen Version, in der das entsprechende *tu* in eher typischer Wortzweitstellung auftritt.

Zu Beispielsatz 4.1

Das finale altgriechische *ἵνα* wurde im Altarmenischen mit dem selten auftretenden *t´e* und im Altgeorgischen durch das typisch finale *rajta* übersetzt.

Zu Beispielsatz 4.2

Dem unpersönlichen Ausdruck in diesem Beispielsatz folgt das Altarmenische *et´e*. Da der Satz zugleich ein Finalsatz ist, hätte diese finale Gebrauchsweise auch durch *zi* manifestiert werden können. Diesem Satzgebrauch entsprechen hingegen altgriechisch *ἵνα* und altgeorgisch *rajta*.

Zu Beispielsatz 4.3

In der Doppelfrage übersetzt das Altgeorgische mit *anu* genau das im Altgriechischen vorkommende mit der identischen Bedeutung „oder“.

Zu Beispielsatz 4.4

Das Altarmenische gebraucht hier *et´e* als Einleitung einer Frage. Dem Altgriechischen und dem Altgeorgischen fehlen in diesem Beispielsatz Konjunktionen mit derartiger Funktion.

5.2 Auswertung der exemplarischen Textauszüge in der altgriechischen Vorlage (in %)

Direkte Rede (meist <i>ὄχι</i>):	1,1
Direkte Fragen:	1,1
Abhängige Fragen (meist <i>εἰ</i> "ob"):	0,37
Explikativsätze (<i>ὅτι</i> "dass")	0,74
Begehrssätze (<i>ἵνα</i>)	0,37
nach unpersönlichen Ausdrücken:	0,37
Konditional:	1,47
Konzessiv:	0,37
Adverbial:	0,37
Satzankündigung:	30,9
Einleitung von Fragen; Finalsätze:	61,4

5.3- Syntaktischer Vergleich des altarmenischen und altgeorgischen Texts

	ALTARMENISCH (<i>t'e/t'e</i>)	ALTGEORGISCH (<i>tu</i> und Zusammensetzungen)
Satzart	Vorkommen absolut / %	Vorkommen absolut / %
direkte Rede	28 / 11	5 / 2
Satzankündigung	78 / 30,6	5 / 2
interrogativ, final, unpersönlich	27 / 10,6	-
konsekutiv	-	2 / 0,8
konzessiv	1 / 0,4	5 / 2
Objektsatz	18 / 7	19 / 7,7
konditional	84 / 33	86 / 35
kausal	3 / 1,2	18 / 48
oder (Konjunktion)	2 / 0,8 (nur in Entscheidungsfragen)	4 / 1,6 (verwendet als reine Konjunktion)

6. Resümee

Der syntaktische Vergleich zeigt, dass selbst bei parallelen Verwendungsweisen der Konjunktionen beider Sprachen große quantitative Unterschiede auftreten.

Des Weiteren spricht die semantische Verdunklung der einzelnen Komponenten innerhalb der *tu*-Zusammensetzung für eine originäre Bildung jener Konjunktion.

Die parallelen Verwendungsweisen könnten zum einen auf eine Nachahmung der jeweiligen Vorlage beruhen oder sogar eher auf eine Entlehnung aus dem Altgeorgischen deuten. Was die Grundbedeutung des altgeorgischen *tu* anbelangt, folge ich Heinz Fähnrichs Anregung. Die konjunktionale Grundbedeutung ist beordnender Art und somit als "oder" zu postulieren. Die unterordnende Funktion von *tu* ist sicherlich sekundär.

Als Übergang von der parataktischen Konjunktion zur Subjunktion steht die Ausdrucksverstärkende Funktion dieses Wortes. Daher ist vielleicht auch die Begründung für die Verwendung als Fedepartikel zu suchen. Weiterhin ist eine kontextuelle Bedeutungsverschiebung dieser Konjunktion zu beobachten.

Als Beispiel dafür steht sein phrasenhafter Gebrauch in der Wendung *tu ara* mit der Bedeutung "kaum". Bemerkenswerterweise ist dieses syntaktische Muster im Armenischen genauso gebildet.

Georgisch lautet es: "*is movida tu ara ...*" bedeutet "er war kaum gekommen, als..." (wörtl.: "er kam oder nicht..."), sein armenisches Pendant: *na ekav t'e č'e* (die wörtliche und die übertragene Bedeutung ist im Vergleich zum Georgischen jeweils identisch).

Eine kurze phonetische Zwischenbetrachtung soll nun die aufgestellte Hypothese stützen. Schaut man sich die armenische Form genau an, fällt folgendes auf: Das Armenische benutzt für die "kaum"-Phrase die seltene Nebenform *t'e* und die Negation *č'e*. Warum wird gerade für dieses Syntagma die seltenere konsonantisch anlautende Nebenform dieser Konjunktion verwendet?

Lässt das nicht vielleicht sogar den umgekehrten Schluss zu, nämlich eine Entlehnung des altarmenischen *t'e* aus dem altgeorgischen *tu*. Die konsonantische Übereinstimmung, das heißt, der stimmlos aspirierte Anlaut beider Wörter, könnte ein Beleg dafür sein. (Man denke in diesem Zusammenhang an die kaukasische Trichotomie – unter anderem an die adäquate Dreiteilung der Verschlusslaute beider Sprachen – bei der auch andere Optionen möglich wären). Wahrscheinlich ließe sich bei dieser Entlehnungsrichtung auch das Vokalproblem eher klären. Das *e* in *t'e* kann einerseits aus einem abgeschwächten *tu* zu *te* herrühren, zum anderen könnte man die Schwierigkeit des u-Vokals im Altarmenischen zur Klärung des Problems heranziehen. Weiterhin existierten im Altgeorgischen sogar zwei Phoneme für *e* nebeneinander: *e* und *ě*. Somit wäre auch eine identische Wiedergabe der langen *e*-Laute, die in den altarmenischen Handschriften vorkommen, im Altgeorgischen möglich gewesen.

Nun wieder zurück zur Syntax.

Von diesem vorher genannten Nebensatz einleitenden "kaum, sobald" entstand aus demselben Syntagma die Bedeutung "ehe, bevor". Von diesen temporalen Subjunktionen zu anderen Subjunktionen ist es – meine ich – nun kein weiter Weg mehr. Auffälligerweise hält gerade das Indogermanische für die Bedeutungserweiterung eines "oder" in der Form **an*-Beispiele bereit. Man denke an die einzelsprachlichen Fortsetzer dieser Form im Gotischen, Lateinischen und Griechischen. Am deutlichsten ist der Bedeutungswandel im Altgriechischen zu bemerken, wo die so genannten "bedingenden Zeitsätze" von der Konjunktion *an* abhängen. Weshalb sollte dieser Wandel von einem ursprünglichen beordnenden "oder" zu Nebensatz einleitenden Subjunktionen im Altgeorgischen nicht möglich gewesen sein und einer Entlehnung bedurft haben?

Literaturverzeichnis

- DSIDSIGURI, S.: *Zur Polysemie von Konjunktionen in der georgischen Sprache*; Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 1980.
- FÄHNRIICH, H.: *Zur Polysemie des georgischen tu*; Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena; 1969.
- *Grammatik der altgeorgischen Sprache*., Helmut Buske Verlag Hamburg; 1994.
- HEWITT, G.B.: *Parataxe rückbetrachtet (über den Kaukasus)*; *Georgica* 4, Universität Jena/Universität Tbilissi, 1984.
- IMNAIŠVILI, I.: *Kartuli otxtavis ori bolo redakcia. (Die georgischen Evangelien in zweiter Redaktion)*; Staatliche Universität Tbilissi, 1979.
- KÜNZLE, B.: *Das altarmenische Evangelium*., Bd. I & II; Verlag Peter Lang Frankfurt/M., Bern, N.Y.; 1984.
- NESTLE-ALAND, K.: *Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch*.; 6. korr. Ausgabe (Ernst Dietzfelbinger); Hänssler Verlag Neuhausen, 1998.

Die Rolle Georgiens als Bindeglied zwischen Orient und Okzident

(Ein Beispiel: Barlaam und Josaphat)

„Viele Wege führen von Ost nach West“, schreibt Franz Rolf Schröder in seinem Aufsatz „Die Tristansage und das persische Epos „Wis und Râmin“ (Die Tristan-Sage 1961:34). Dieser Satz könnte eher auf die Barlaam-Legende gemünzt sein. Dabei spielt Georgien eine äußerst wichtige Rolle. Ich möchte das Problem der literarischen Beziehungen von Ost nach West wieder aufnehmen und die Rolle Georgiens als Verbindungsknoten in diesem Prozess hervorheben.

Die Legende von Barlaam und Josaphat

Barlaam und Josaphat ist die christianisierte Fassung von Buddhas Leben über eine georgische Zwischenstufe. Schon der berühmte portugiesische Seefahrer Diogo do Couto, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Ceylan besichtigte, stellte 1612 die Hypothese auf, Josaphat und Buddha seien eine einzige Person, doch legte er nahe, Indien hätte die Geschichte von Joasaph übernommen und die Tradition sei rein christlichen Ursprungs, waren doch Josaphat und Barlaam 1583 zu Heiligen erhoben worden (MAHÉ 1993:17-19). Der Parallelismus zwischen Buddhas Leben und der Geschichte von *Barlaam und Josaphat* wurde 1859 vom Franzosen E. Laboulaye und 1860 vom Deutschen F. Liebrecht endgültig bewiesen (LABOULAYE 1859; LIEBRECHT 1860:314-384).

Dem heidnischen König Abenner wird geweissagt, dass sein Sohn Joasaph die Herrschaft niederlegen und sich zum Christentum wenden werde. Um diese Weissagung zu vereiteln, vertreibt der König die Christen aus dem Land und lässt seinen Sohn in einem eigens errichteten Palast so erziehen, dass alles Übel der Welt von ihm ferngehalten werde. Eines Tages erbittet Joasaph die Erlaubnis, den Palast zu verlassen, und so lernt er das Leid der Welt kennen, in Gestalt eines Aussätzigen, eines Blinden, eines Greises und eines Toten. Gleichzeitig wird Barlaam von Gott dazu berufen, Joasaph zum Christentum zu bekehren, was ihm gelingt, und der Prinz wird getauft. Der König versucht, seinen Sohn zum Abfall vom Christentum zu bewegen; zum Beispiel sendet er ihm schöne Frauen, die ihn betören sollen. Umsonst! Schließlich übergibt Abenner seinem Sohn die Hälfte seines Königreiches. Joasaph vernichtet den Götzendienst. Das Scheitern seiner Bemühungen überzeugt Abenner, der sich gleichfalls zum Christentum bekehrt. Nach dem Tod des Vaters verzichtet Joasaph auf den Thron und er begibt sich auf die Suche seines Lehrers Barlaam. Er findet ihn in der Wüste und beide führen einen entbehrungsreichen Kampf gegen die Leidenschaften. Nach dem Tod beider Asketen werden beide Leichname in feierlicher Prozession in die Hauptstadt gebracht. Zahlreiche Dialoge und Parabeln sind der Erzählung beigelegt.

Es steht nun fest, dass die Legende von *Barlaam et Josaphat* über eine georgische Übersetzung zu den westeuropäischen Ländern gelangte. Nach vielen Forschern, z.B. Ilia V.

Abuladze, David Marshall Lang, Jean-Pierre Mahé¹ und Michel van Esbroeck, der die Chronologie der Entdeckungen und eine Bibliographie (ESBROECK 1993:221) aufstellt, hat vor kurzem Sophia G. Vashalamidze (LANG 1966; MAHÉ 1993; ESBROECK 1993:219-242; VASHALAMIDZE 2007: 273-286) das Problem der Ost- West- Beziehungen am Beispiel der Barlaam-Legende untersucht. Ich nehme dieses Problem nun hier wieder auf.

Diese hagiographische Legende, die in vielen griechischen und lateinischen Handschriften überliefert und in zahlreiche europäische Volkssprachen übersetzt worden ist, geht von einem sanskritischen Text des Mahayana-Buddhismus des 4. Jahrhunderts nach Christi Geburt aus. Die erste christianisierte Fassung erscheint vor dem 11. Jahrhundert in Georgien, wahrscheinlich im 9. Jahrhundert. Es ist eine Übersetzung aus dem Arabischen, waren die Georgier doch seit der Eroberung Tbilissis im Jahre 655 durch die Araber sehr oft zweisprachig (georgisch und arabisch) (MAHÉ 1993:27). Es gibt zwei georgische Fassungen : die eine, kurz, trägt die Überschrift *Balahvars Weisheit*; sie ist in sechs Handschriften überliefert (vom 12. bis zum 18. Jahrhundert). Die zweite, lang, ist unter dem Titel *Balavariani* in einer einzigen, 1956 in Jerusalem entdeckten Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert. Diese zweite Fassung entspricht aller Wahrscheinlichkeit nach der georgischen Urfassung (MAHÉ 1993:24f.). Annie und Jean-Pierre Mahé meinen, dass die Vorlage der kurzen Fassung nicht genau identisch mit der langen (MAHÉ 1993:24f.) und also, im Gegensatz zu dem, was die meisten Forscher meinen, nicht « a condensed version of it » (ABULADZE 1966 :35) sei ; Michel van Esbroeck meint, dass die kurze und die lange Fassungen wohl auf zwei verschiedene Vorlagen zurückgehen (ESBROECK 1993:241).

Man begegnet zwar drei verschiedenen arabischen Fassungen von *Bilawhar und Bûdâsf*, die auf eine Quelle von der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zurückgehen. Doch ist keiner dieser Texte die Vorlage der georgischen Übersetzung, die eher auf einen nun verlorenen arabischen Text zurückgeht. Die Islamisierung dieser Fassung war eher zurückhaltend ; dabei soll nicht vergessen werden, dass der Islam grundsätzlich gegen Askese und Mönchtum abgeneigt ist (MAHÉ 1993:28). In der georgischen Überlieferung begegnet man aber manichäischen Elementen, so dass man ein manichäisches Bindeglied postulieren soll, strebte Mani doch im 3. Jahrhundert nach Christi Geburt einen Synkretismus zwischen den religiösen Strömungen an, die im Okzident von Jesus hervorgerufen wurden, im Iran durch Zoroaster und im Orient durch Buddha. So kann man annehmen, dass die letzte arabische Redaktion von den indischen Vorlagen der Barlaam-Legende über eine Fassung in iranischer Sprache manichäischer Inspiration abgeleitet ist , die allmählich von der moslemischen Kultur angenommen worden ist. In anderen Wörtern : Manichäer iranischer Sprache haben die Vorlage des arabischen Romans *Bilawhar und Bûdâsf* vermittelt und wahrscheinlich auch überarbeitet, der auf die indische Sage des Buddhas zurückging (MAHÉ 1993:29ff.) : sie sind die Initiatoren des Synkretismus, der zwischen den asketischen Vorstellungen des Buddhismus und denen des Okzidents realisiert wurde.

Wie es Jean-Pierre Mahé schreibt, « c'est en quelque sorte une christianisation spontanée du texte » (ist es gewissermaßen eine spontane Christianisierung des Textes) (MAHÉ 1993:34f.). Im 11. Jahrhundert wird dieser georgische Text in Byzanz ins Griechische übersetzt und ist von circa

¹ Ich bedanke mich bei Jean-Pierre Mahé, der meinen Text gelesen hat und mir Hinweise gegeben hat.

hundertvierzig Handschriften überliefert, deren älteste das Datum 1021 trägt. Mehr als die Hälfte der 140 Handschriften enthalten den Hinweis darauf, dass « Johannes, ein Mönch im St-Sabas-Kloster » (oder Mar Saba), südöstlich von Jerusalem, aus Äthiopien die Urschrift der Legende gebracht hätte. Es handelt sich dabei um Indien jenseits des Ganges. Dieser Johannes, der diese Übersetzung in seine Muttersprache, das Georgische, gemacht haben soll, und alle möglichen theologischen oder die Kirchenlehre betreffenden Zusätze zum Originaltext hinzugefügt hätte, könnte identisch sein mit Johannes Damaskenus (ca. 650-754). Diese, späte, Zuweisung ist historisch falsch, dennoch ist sie nicht unwahrscheinlich? Denn dieser Johannes Damaskenus, der Sohn Sarjuns Ibn Mansour, scheint dazu geeignet. Doch ist es vernünftiger anzunehmen, dass es sich eher um einen, anonym gebliebenen, georgischen Mönch im St-Sabas Kloster handelt, von dem man nichts weiß, außer dass er übersetzt hat. Wie dem auch sei, der Name « Bodhisattva », der den Buddha bis zu seiner Erleuchtung bezeichnet, wird im Arabischen « Būdāsaf », dann über die Verballhornung « Iodasaf » oder « Iodasaph » in der georgischen Fassung, zu griechisch « Josaphat », ein Name, der mit dem Namen des biblischen Nachfolgers Salomos übereinstimmt. In der georgischen Fassung heißt der Einsiedler „Balavari“, in der arabischen „Balauhar“. An Stelle von Balavari tritt im griechischen Text Barlaam (vielleicht unter dem Einfluss vom aus anderen Quellen bekannten Märtyrer Barlaam (syrisch Barlâhâ) (BURCHARD :292). Das Motiv der „Vier Ausfahrten“ ist dem Buddhismus seit alters eigentümlich; nur wurde es in den früheren Texten nicht auf den Buddha selber, sondern auf dessen Vorgänger, auf den einen oder anderen Bodhisattva (Buddha der Vorzeit) bezogen. Die griechische Übersetzung aus dem Georgischen wird, wenn man wohl zu Recht den in einigen Handschriften befindlichen Hinweisen Glauben schenkt, dem georgischen Mönch Euthymius dem Athoniten (Evhime Athoneli, gest. 1028), dem Sohn des georgischen Fürsten Johannes von Ivron und einem der berühmtesten Geistlichen des georgischen Klosters Ivron auf dem Heiligen Berg Athos zugeschrieben, dessen Biographie von Georg vom Athos "Hagiorites" geschrieben worden ist und der wohl bekannt für seine Übersetzungen ist. Euthymius war vollkommen zweisprachig und konnte sowohl aus dem Georgischen ins Griechische als auch aus dem Griechischen ins Georgische übersetzen. Der im Vergleich zur georgischen Vorlage weit erweiterte griechische *Barlaam*, der aus vier Teilen und vierzig Kapiteln besteht, zeugt von einer unvergleichlichen und erstaunlichen Belesenheit, die sich nicht auf die Bibel, die Konzilschriften und die Kirchenväter beschränkt, sondern auch große Teile der byzantinischen Literatur und der christlichen Hagiographie enthält (ESBROECK 222-237). Der griechische *Barlaam* erfuhr u.a. eine slavische und eine armenische Bearbeitung (MAHÉ 1993:12).

Die maßgebliche lateinische Übersetzung der griechischen Vita erscheint 1048; der Übersetzer ist ein lateinischer Normanne, der eine Zeit lang in Byzanz lebt. Im Prolog wird auf die Ursprünge der Legende angespielt; seit dem 12. Jahrhundert wird der griechische Text mehrmals ins Lateinische übersetzt. Die bekannteste und verbreiteste Übersetzung nennt Johannes Damaskenus als Autor des Originals: es handelt sich um die *Historia duorum Christi militum* in der im Mittelalter bekanntesten Form, die *Vulgata* genannt wurde. Die Legende gewinnt schnell an Beliebtheit in Westeuropa unter dem Titel *Barlaam und Josaphat*. Dann verbreitet sie sich in ganz Europa in den Volkssprachen.

Gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts fügt Vincent de Beauvais († 1264) fast die gesamte *Vita* unter dem Namen von Johannes Damaskenus in sein *Speculum historiale* (Buch XV, Kap. 1-64) ein; etwas später, im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, nimmt Jacobus de Voragine († 1298) eine sehr gekürzte Fassung der Legende in seine *Legenda aurea* auf und gibt gleichfalls den Namen des Johannes Damaskenus als den des Autors an. Neben diesen zwei Adaptationen gibt es neun verschiedene Versionen der Legende in alt-französisch (in Prosa und in Versen); die älteste dürfte die des Gui de Cambrai (1209/1220) sein. Man begegnet gleichfalls einigen französischen Mysterienspielen, unter denen das *Mystère du roi Advenir*, sowie drei okzitanischen Fassungen (die erste soll in Albi am Ende des 14. Jahrhunderts entstanden sein, und zwei sind nur fragmentarisch überliefert). Es wurde behauptet (ROCHÉ 1947; Etudes 1952), die okzitanische Fassung von *Barlaam et Josaphat* sei ein katharisches Werk, eine These, die dann von Toni Bräm bestritten und für unrichtig gehalten wurde (BRÄM 1990).

Die Legende ist äußerst lebendig in Spanien und in Portugal (MOLDENHAUER 1929) sowie in Italien. Im 15. Jahrhundert schrieb der Florentiner Bernardo Pulci eine Dramatisierung; es sind schöne Beispiele der italienischen religiösen Ikonographie schon im 12. Jahrhundert, vornehmlich in der Kathedrale von Otranto. Erwähnen wir eine rätoromanische Version, die auf die italienische Tradition zurückgeht. Im 17. Jahrhundert (1611) schreibt Felix Lope de Vega ein Theaterstück, dessen dritter Akt dann Pedro Calderón de la Barca inspirieren wird, wenn er *Das Leben ein Traum* schreibt (1636). In Rumänien entsteht die erste Übersetzung 1649.

In England schreibt ein Dichter namens Chardry eine anglo-normannische Versfassung kurz nach 1200, aber die ersten mittellenglischen Bearbeitungen von *Barlaam und Josaphat* entstehen erst in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Die lateinische Fassung ist sehr früh in die skandinavischen Sprachen übersetzt: ins Norwegische um 1250 (25 Handschriften), ins Isländische erst am Anfang des 16. Jahrhunderts. Die isländische Übersetzung geht unmittelbar auf niederdeutsche Bearbeitungen der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine zurück, die unter dem Namen *Passional* bekannt ist. Die schwedische Überlieferung stützt sich ebenfalls auf die *Legenda aurea* (eine gekürzte Fassung ist am Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben worden, eine ausführliche um 1400).

In Deutschland übersetzt Bischof Otto II. von Freising (Ende des XII. Jahrhunderts; 1184 zum Bischof von Freising gewählt; gest. am 17. März 1220) wohl in den Jahren vor 1200 in 16704 Versen den lateinischen Prosaroman von *Barlaam und Josaphat* von Johannes Damaskenus in mhd. Reimpaarverse für didaktische Zwecke. Es ist eine Nachdichtung, die kaum von dieser Vorlage abweicht (WYSS 1989). Das Werk ist in einer einzigen Hs. erhalten (Ende des 14. Jahrhunderts im Zisterzienserkloster Arnsberg bei Lich entstanden; 1803 kam diese Handschrift in die Gräflich Solms-Laubach'sche Bibliothek zu Laubach, weshalb man den Text auch *Laubacher Barlaam* (gegen 1200) nennt (Bischof Otto 1979).

Es bleiben einzelne Bruchstücke einer Bearbeitung, die einige Jahrzehnte nach Rudolf von Ems' Roman *Barlaam und Josaphat* geschrieben wurde.

Rudolf von Ems bearbeitet um 1220-1230 die *Vulgata der Historia duorum Christi militum* (BRACKERT 1968:161) in seinem hagiographischen Roman *Barlaam und* (EMS 1843). Ich gehe später auf diese äußerst wichtige Fassung des Barlaam-Stoffes ein.

Betonen wir, dass es zwei Inkunabeln von *Barlaam und Josaphat* mit Holzschnitten gibt, was von der Beliebtheit des Stoffes zeugt: *Die Hystor Josaphat und Barlaam* (Ausgabung: Günter Zainer, ca. 1476 (Nr. 12.3.a.) und Anton Sorg, ca. 1480 (Nr. 12.3.b.).

Erwähnen wir zum Schluss die altjiddische Übersetzung der hebräischen Version von *Barlaam und Josaphat: Ben ha-melech weha-nosir* („Königssohn und frommer Asket“) (2. Hälfte des 15. Jhdts) (DREESSEN 1978). Die Handschrift befindet sich in der Staatsbibliothek München, cod. hebr. 347, Bl. 1-85 und 110) (Dreessen: Die altjidd. Bearbeitung des Barlaam-Stoffes“. In: *ZfdPh.* (SONDERBAND 1974:218-233)². Sie enthält eine nicht komplette Fassung (der erhaltene Text – Kap. 9-35 – umfasst beinahe lückenlos die aus Parabeln, Fabeln, Anekdoten, Sentenzen u.a.m. überwiegend orientalischer Herkunft zusammengestellte Unterweisung des *jungen küniks* durch den *gaislichen* und endet wie die Vorlage mit dem Abschied der beiden voneinander; es fehlt die Vorgeschichte (die Gottlosigkeit des Königs; Geburt, Jugend und Erziehung des Prinzen; seine erste Bekanntschaft mit der Welt und der von seinem Vater bekämpften Lehre) und weicht von den auf dem lateinischen Text fußenden Barlaam-Fassungen ab. Die Quelle des altjiddischen Werks ist der hebräische *Ssefer ben ha-melech wehansir* („Prinz und Derwisch“), der um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Spanien von Abraham ibn Chisdai nach einer arabischen Vorlage verfasst wurde und wohl nichts zu tun hat mit der christianisierten Fassung (Esbroeck 1993 :220.). Der Übersetzer hatte offenbar keine Kenntnis von den mittelhochdeutschen Barlaam-Bearbeitungen.

Die Beliebtheit des Barlaam-Stoffes in Deutschland wird auch durch zahlreiche illustrierte Handschriften bestätigt. Erwähnen wir zum Beispiel die aus der Werkstatt Diebold Laubers stammende Handschrift von Rudolf von Ems' Werk, die von der Schreiberhand auf der Seite 378^v die Datierung 1469 trägt (nun befindet sich die Handschrift im J. Paul Getty Museum in Malibu bei Los Angeles; Ms. Ludwig XV 9). Dieser Codex enthält 138 ganzseitige kolorierte Federzeichnungen (FRÜHMORGEN-VOSS u.a. 1996 :5-9). Der Barlaam-Zyklus ist gleichfalls neben den *Iwein*-Fresken in der Burg Rodenegg im Etschtal in Italien und in Schmalkaden in Thüringen zu finden (beide stammen von der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts). Vor kurzem hat man einen Zyklus von Wandmalereien zur Barlaam und Josephat-Legende in der Gozzoburg in Krems an der Donau in Oberösterreich entdeckt.

Der *Barlaam und Josaphat* von Rudolf von Ems

Wenden wir uns nun dem *Barlaam und Josaphat* von Rudolf von Ems zu (EMS 1843). Wie Hartmann von Aue in seinem *Gregorius*, verwirft Rudolf sowohl die höfische Kultur als auch die Werte der Welt hier auf Erden. Er stammt aus der Gegend um den Bodensee. Er lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und bezeichnet sich in seinem *Willehalm von Orlens* als Ministerial der Herren von Montfort. Der Fortsetzer seiner *Weltchronik* schreibt, er stamme 'von Ense' (Hohenems im Vorarlberg). Seine Mäzene und Auftraggeber geben uns Auskunft über sein literarisches Werk, das thematisch einen sehr weiten Umfang hat: fünf groß angelegte, aber zum Teil unvollendete Werke. Das wichtigste ist der *Gute Gerhard* (1225-30), in welchem, zum ersten Mal in der deutschen Literatur, ein Kaufmann die Hauptrolle spielt ; die anderen sind *Barlaam und*

² Wulf-Otto Dreessen bereitet eine kritische gereinigte und kommentierte Ausgabe vor.

Josaphat (gegen 1220-1230), *Alexander*, unvollendet (1230), ein Liebesroman, *Willehalm von Orles* (1238), und schließlich eine Weltchronik, unvollendet geblieben wie der *Alexander* (um 1250).

Von *Barlaam und Josaphat* kennen wir sechsundvierzig Handschriften und Fragmente. Die lateinische Vorlage ist Rudolf von dem Zistersienser Abt Wido von Kappel an der Albis (im Kanton Zürich) verschafft worden, aber Rudolf von Ems erweitert den Text der *Vulgata* der *Historia duorum Christi militum* (BRACKERT 1968:161) beachtlich. Welches ist der Sinn seines *Barlaam und Josaphat*?

Barlaam ist von Gott selbst in die Welt geschickt worden, um Josaphat zum Christentum zu bekehren. Aus eigener Initiative stellt sich letzterer in Gottes Dienst, um seinen Vater zum Christentum zu bekehren. Gott erhört Josaphat, so dass dieser Vater (Avenier) sowohl von Gott als auch von Josaphat bekehrt wird. Aber der Held führt auch sein Volk zu Gott. Vornehmlich für diese Bekehrungen und nicht nur für sein Einsiedlerleben erhält Josaphat die himmlische Krone (15710 sq.). In Rudolfs lateinischer Vorlage, der der Laubacher *Barlaam* getreu folgt, einem Gedicht des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220), wird betont, dass Josaphat nur für sein Eremitenleben belohnt wird, und dies in einem von Rudolf gestrichenen Passus. Hier, wie in seinen anderen Werken wie *Der gute Gerhard* und *Willehalm*, sieht Rudolf den Sinn des Lebens in einem frommen Leben in der Welt und nicht außerhalb der Welt: seine Botschaft besteht darin, dass man der Welt und seinem Nächsten dienen soll (SCHNELL 1969:92; RUPP/EMS 1959:21; ERTZDORFF 1967:200; NÄGLER 1972; BRACKERT 1968). Die Güter dieser Welt werden nicht verworfen, der Dichter verlangt nur, dass Gott als der höchste Wert betrachtet wird. Der Mensch kann christlich in der Welt leben. Man soll für Gott und für die Welt leben, ein Ideal, nach dem auch Gottfried von Straßburg strebt, der von Rudolf vechrte Meister, während im 15. Jahrhundert Sebastian Brandt von den Menschen verlangen wird, nur für Gott zu leben. Außerdem liegt die Aufgabe der Gesellschaftsschicht Josaphats, der Schicht der Könige, darin, Gottes Willen in der Welt zu erfüllen und sein Volk zum Christentum zu führen, aber nicht mit Waffengewalt, sondern durch die Überzeugungskraft von vernünftigen Argumenten. Der König ist dazu berufen, in der Welt zu wirken, Barmherzigkeit und Mitgefühl und –leid walten zu lassen, gerecht und loyal zu sein³, aber auch Frieden anzustreben⁴. Auf diese Weise ist Rudolfs Werk eine Art « Fürstenspiegel »: der König soll ein « rex iustus et pacificus » sein. Aber er soll vornehmlich Barlaams Botschaft der Welt übermitteln, das heißt, die meisten Menschen, kurz seinen Vater und sein ganzes Volk zum Christentum zu bekehren⁵. Er muss ein « rex christianus » sein. Dies war Barlaams Rat, als er ihm sagte, er soll in der Welt bleiben und nicht sofort mit ihm in die Wüste gehen, sobald er Barlaams religiöse Unterweisungen im Rahmen der Religionsgespräche erhalten hat: dies würde zuerst eine neue Verfolgung der Eremiten herbeiführen. Er soll an erster Stelle Gottes Prediger sein und der

³ 13683 sq. « er rihte wol ze rehte/ dem ritter unde deme knehte./ dem richen als dem armen./ in muost sere erbarmen/ der armen arbeit unde not. [...] vil güetliche er loste/ der armen vil von swaere./ von manigem karkaere./ swer dem andern tet unreht./ daz machet er mit rehte sleht ».

⁴ 14810-12 « du solt reht unde gewaere sin./ guoten vride machen/ mit vridelichen sachen ».

⁵ « ze bezzerunge kërte/ und bezzerunge lërte » (16073-4).

Welt seine Gebote bekanntmachen⁶. Der Herrscher, der so handelt, wird von Gott belohnt. Josaphat soll in der Welt bleiben, um das Christentum zu verbreiten. Darin besteht sein Amt als Prinz, seine Aufgabe. Sein Amt hört auf, sobald er seine letzte Bekehrung ausgeführt hat, die schwierigste, die seines Vaters Avenir. Wenn er seine Aufgabe erfüllt hat, sobald sein Vater gestorben ist, kann sich Josaphat von der Welt zurückziehen, um als Einsiedler in der Wüste zu leben. In einem Kommentar ist sich Rudolf darüber im Klaren, dass er dazu unfähig ist, Josaphat zu begleiten, das heißt wie er zu handeln⁷. Er kann ihn nur mit der Geschichte, die er über ihn erzählt, begleiten. Zwar lässt er ihn insgeheim sein Reich verlassen (14685 sq.), aber er unterstreicht mit allem Nachdruck, dass er aus Liebe zu Gott⁸ von dieser Welt weggeht, weil er nur noch an Gott denkt und sich Ihm widmet. Er hat seine Aufgabe in dieser Welt erfüllt, und da er seine schwierigste Aufgabe bestanden hat, seinen Vater gleichfalls zu bekehren, kann er auf alles verzichten, zu Barlaam in die Wüste gehen und sich der Kontemplation widmen, eine *via contemplativa* führen (BRACKERT 1968:216-218).

Rudolf von Ems hat die Legende neu geschrieben, nicht für Mönche, sondern für ein höfisches Publikum : er verfolgt vornehmlich ein didaktisches Ziel. Durch seine Erzählung will er zeigen, wie man handeln soll: man soll sich wie Josaphat als Christ in der Welt bewähren, d.h. der Welt die Unterweisungen Barlaams vermitteln, bevor er sich von der Welt zurückzieht. Rudolf predigt die Einheit von Leben in der Welt und Weltentsagung⁹. Weltentsagung schließt aber nicht aus, in der Welt religiöse Unterweisungen zu erteilen, zu lehren, wie man es zuerst mit Barlaam, dann mit Josaphat sieht (BRACKERT 1968:216).

Entwurf eines Vergleichs zwischen *Barlaam und Josaphat* und *Buddhas Leben*

Ich werde hier auf einige Ähnlichkeiten hinweisen, ohne auf einen Vergleich zwischen *Barlaam und Josaphat* in Einzelheiten einzugehen. Beide Prinzen, Josaphat und Gautama Siddhârta, der zukünftige Buddha, werden zuerst von ihren Vätern abgeschirmt gegen die Welt erzogen, auf dass alles Übel von ihnen ferngehalten werde und nichts ihr sorgloses Leben störe. Eines Tages jedoch begegnen beide dem Unglück und dem Leid, dem Alter, der Krankheit, sie lernen die Vergänglichkeit des Daseins und dem Tod kennen. Siddhârta trifft nacheinander einen Greis, einen Kranken, eine Leiche, die man zum Scheiterhaufen bringt, schließlich einen Mönch ; Josaphat einen Leprakranken, einen Blinden und einen Greis, dann erfährt er, was der Tod sei. Von diesem Augenblick an führt Siddhârta ein Leben der Askese und der Meditation, aber bald sieht er ein, dass dies ihm nicht erlaubt, die Welt besser zu verstehen ; er wählt nun einen Mittelweg

⁶ 6571-78 « und wis en bredigaere gotes/ unde ein l erer s ns gebotes,/ wann d s gar gewaltic bist:/ alhie s  kreftic niemen ist,/ der wider dir get rre s n./ daz r t ich, lieber herre m n : s  danne got v ege dit/ die rehten z t, s  kum ze mir ».

⁷ 14941 sq. « owe, war gat nu Josaphat,/ daz manec s n vriunt so stille stat,/ der ich leider e'iner bin,/ der stille stat und lat in hin/ in die rehten heimuot gan?/ nu will ich niht in eine lan/ und will im geselleschaft/ mit geselleclicher kraft/ leisten mit dem maere ».

⁸ 14972 « durch gotes willen ».

⁹ 16110-16114 « e zist der welle widerstrit/ mit ganzer warheit, ane l ge /; sunders pot und ane tr ge/ ist ez an tiuscher lere/ der kristenheit ein ere ».

und während seiner fünfundvierzig letzten Lebensjahre durchstreift er Indien und lehrt (« Buddha Çäkyauni predigt seine Lehre mitten in einer Gesellschaft, die [...] tief korrupt war. Sein Predigen ist hauptsächlich moral ; und obwohl die Metaphysik nicht vergessen ist, nimmt sie gewiss einen nicht so großen Platz ein, wie die Theorie der Tugenden, die vom Gesetz des Buddhas auferlegt werden, unter denen die Barmherzigkeit, die Geduld und die Keuschheit unbestritten an der ersten Stelle stehen »¹⁰ (Burnouf 1844 :126); er bekehrt (« Einen Menschen zu bekehren, wer er auch sei, war für Çäkya ein Mittel, dem Gesetz der Seelenwanderung zu entkommen, ihm dem Mangel seiner Geburt abzuweichen, [...] indem er ihn auf den rechten den Weg setzt, eines Tages die endgültige Auslöschung zu erreichen, wo, wie es die Texte sagen, das Gesetz der Wiedergeburt aufhört, verbindlich zu sein »¹¹ (BURNOUF 1844:211) und er gründet eine Gemeinschaft von buddhistischen Mönchen und Nonnen, die nach seinem Tod seine Doktrin weiter pflegen und ausbreiten werden. Indem er in der Welt bleibt, verbreitet Josaphat das Christentum ; das Einsiedlerdasein Josaphats entspricht dem Augenblick, als Buddha ins Nirvana einget, nachdem er für die anderen sich eingesetzt und gewirkt hat – die Unterschiede erklären sich dadurch, dass es im Christentum, also im *Barlaam und Josaphat*, keine Seelenwanderung gibt, also keine Befreiung vom Zyklus der Wiedergeburten.

Ich entnehme Rudolfs Text eine Passage, in der erzählt wird, wie der Zauberer Theodas zu Josaphat « hübsche und wohlgetane Mädchen »¹² kommen lässt, um ihn vom Christentum abzubringen : diese Mädchen sollen ihn betören, auf dass er sich in sie verliebe und mit ihnen schlafe. Dies werde ihm soviel Freude bereiten, dass er allen ihren Bitten nachgeben würde (11561-575). Er fügt hinzu : « das Weib ist eine Blumenkranz der Jugend »¹³. Es sind die schönsten Frauen des Landes, die edelsten, die am schönsten gekleideten, und sie versuchen ihn mit ihren Reizen auf Abwege zu führen (11879-11960). Aber der tapfere junge Mann versteht, dass die Hölle ihn verführen will. Er bittet Gott, er möge ihm zu Hilfe kommen, und mit der göttlichen Hilfe widersteht er dem Zauberer Theodas, « des tiuvels junger » (12039) (11961-12034). Theodas sendet dann die Tochter des Königs von Syrien, um Josaphat in Versuchung zu führen. Sie ist noch schöner als die anderen. Josaphat, der in der Tradition des *chansons de geste* und des *Rolandslies* des Pfaffen Konrad, »Gottes Krieger »¹⁴ oder noch « der tüchtige Dienstmann Gottes » genannt wird »¹⁵, überzeugt sie, sich taufen zu lassen : « und ich will an Deinen Gott glauben »¹⁶. Aber sie

¹⁰ « Le Buddha Çäkyauni prêche sa doctrine au milieu d'une société, qui [...] était profondément corrompue. Sa prédication est surtout morale ; et quoique la métaphysique n'y soit pas oubliée, elle y occupe certainement une moins grande place que la théorie des vertus imposées par la loi du Buddha, vertus entre lesquelles la charité, la patience et la chasteté sont sans contredit au premier rang. » (übersetzt von D.B.).

¹¹ « Convertir un homme, quel qu'il fût, c'était donc pour Çäkya lui donner le moyen d'échapper à la loi de la transmigration ; c'était le relever du vice de sa naissance [...] en le mettant sur la voie d'atteindre un jour à l'anéantissement définitif, où, comme le disent les textes, cesse la loi de la renaissance » (übersetzt von D.B.).

¹² 11561 « juncvrouwen, schoene und wolgetân ».

¹³ 11580 « wip ist ein bluomenkranz der jugent ».

¹⁴ 12168 « der gotes wīgant ».

¹⁵ 12161 « der werde gotes dienstman ».

¹⁶ « und wil gelouben dīnem gote ».

will für ihre Bekehrung belohnt werden, indem sie mit Josaphat schläft. Theodas sendet dann eine Truppe von Teufeln gegen ihn. Aber dank Klatschungen und Gebeten gelingt es dem Helden Widerstand zu leisten (12319-12321).

Diese Erzählung entspricht dem Passus in der langen Fassung des Balavariani, in dem der König seinem Sohn verführerische Frauen schickt, die seine Begierden erwecken sollen (MAHÉ 1993:151-152).

Wenden wir uns Buddhas Lebensgeschichte zu. In der Figur des Theodas erkennt man zum Beispiel Māra, den „Gott der Liebe, der Sünde und des Todes, de(n) Fürst(en) dieser Welt [...], der gesammelten Welt des Verlangens, [...], erhaben über alle Naturgötter, (der) [...] den Bōdhisattva zu verlocken und von der Verfolgung seines Zieles abzuwenden versucht. Jetzt, da er sieht, dass dieser nahe daran ist, es zu erreichen, und dass alsdann durch die beginnende Erlösung sein eigenes Reich, das Reich der Sinnlichkeit, entvölkert werden wird, beschließt er, denselben mit aller Macht anzugreifen und zu vernichten“ (KOEPPEN 1857-59: 88). Er ist „die eigentliche sinnliche Lust, die sinnliche Begier“ (KOEPPEN 1857-59: 254). Er erscheint „als buddhistischer Satan, als Widersacher und Versucher des Heiligen, als das personifizierte Böse“ (KOEPPEN 1857-59: 253). Er ist der Versucher, der dem Buddha das Königtum über das ganze Erdreich, langes Leben und alle Fülle der Lust bietet, wenn er seiner Buddhalaufbahn abtrünnig wird. Buddha widersteht allen Versuchungen und gelangt zur Erkenntnis. Über Māra schreibt Burnouf: „Māra ist der Dämon der Liebe, der Sünde und des Todes; er ist der Versucher und der Feind Buddhas. Es ist oft die Rede von ihm in den Legenden, die sich auf die Predigten des zum Asketen gewordenen Çākyaṃuni (= Buddha) beziehen. Er spielt besonders eine große Rolle in den letzten Kämpfen, die Çākya (= Buddha) ausfocht, um zum höchsten Zustand des vollkommenen Buddha zu gelangen.“ (BURNOUF 1844:76f.). Nachdem der Versucher gescheitert ist, nachdem es ihm nicht gelungen ist, Buddha vom Wege des Heils abzulenken, schickt er zuerst seine Armee, die von Buddha zerstört wird, dann „greift er zu seiner letzten, gefährlichsten Waffe: er sendet seine Töchter“ (KOEPPEN 1857-59: 89) mit Namen heftige Begier, Vergnügen, Überdruß (KOEPPEN 1857-59: 89), damit sie den Kampf wieder aufnehmen, aber Buddha bleibt unerschütterlich. Koepfen schreibt über die Töchter Māras: „Sie entfalten vor dem Einsiedler alle ihre Reize und Künste und lassen kein Mittel der Verführung untersucht. Der Bōdhisattva bleibt standhaft.“

An diesen Beispielen sieht man klar, dass der mittelhochdeutsche Dichter vom 13. Jahrhundert, wahrscheinlich ohne etwas vom Buddhismus zu kennen, den Sinn seiner Vorlage richtig wiedergegeben hat. In seinem *Parsifal* (1883) hat Richard Wagner, der sowohl die Geschichte des Buddhas und den *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems kannte, gleichfalls dem Buddhismus viele Elemente seiner Dichtung entnommen. Bei ihm wird zum Beispiel Parsifal, der ebenfalls fern von der Welt erzogen worden ist, dem Buddha gleichgestellt und Klingsor spielt die Rolle des Theodas. Aber im Gegensatz zu Rudolf von Ems hat Wagner den Buddhismus durch Eugène Burnouf kennen gelernt und dann studiert, und sein *Parsifal* ist kein christliches Werk (BUSCHINGER 2015).

Schlussbemerkung

Es steht fest, dass die ganze europäische *Barlaam und Josaphat*-Tradition einem georgischen Text *Balavariani*, der in einer einzigen Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert ist, abgeleitet werden kann von einer griechischen Übersetzung des georgischen Textes, die dann ins Lateinische übertragen worden ist. Rudolf von Ems, der deutsche Bearbeiter des lateinischen Textes, ist das letzte Glied der Kette, die in Indien begonnen hat und über Georgien in den Westen gelangt ist.

Man hat allen Grund zu vermuten, dass der georgische Autor einen nun verlorenen arabischen Text ins Georgische übersetzt hat. In der georgischen Überlieferung begegnet man manichäischen Elementen, so dass man annimmt, dass die letzte arabische Redaktion, die der Georgier benutzt hat, auf die indischen Vorlagen der Barlaam-Legende über eine Fassung in iranischer Sprache manichäischer Inspiration zurückgeht. Aber der georgische Autor hat den Text seiner Vorlage nicht nur ins Georgische übersetzt, sondern auch christianisiert. Der Georgier ist demnach derjenige, der der Schöpfer der christianisierten *Vita* des Buddha ist. Somit ist klar, wie es Michel van Esbroeck mit allem Nachdruck betont, dass Georgien, das «close relationships with the Christian Occident and Orient» unterhielt (ABULADZE 1966), eine Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident gespielt hat: «la littérature géorgienne, à travers la traduction grecque d'Euthyme l'Hagiorote à la fin du Xe siècle, se trouve donc au nœud de la transmission entre l'Orient et l'Occident» (ESBROECK 1993:221).

Literaturverzeichnis

- ABULADZE, Ilia V.: Einleitung. In: David Marshall Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian. Introduction by Ilia V. Abuladze.* London 1966.
- BRÄM, Toni: *La version provençale de « Barlaam et Josaphat » une œuvre cathare ?* Konstanz 1990.
- BISCHOF OTTO II. von Freising: *Der Laubacher Barlaam. Eine Dichtung des Bischofs Otto II. von Freising (1184-1220).* Hg. von Adolf Perdisch. Tübingen 1913 (Bibl. Des litterarischen Vereins in Stuttgart CCLX). Nachdruck Hildesheim-New York 1979.
- BRACKERT, Helmut: *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte.* Heidelberg 1968.
- BURCHARD, Ludwig: *Die Legende von Barlaam und Josaphat. Zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus.* Aus dem Griechischen übersetzt von Ludwig Burchard. München (ohne Datum).
- BURNOUF, Eugène: *l'Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien. Tome 1^{er},* Paris, 1844.
- BUSCHINGER, Danielle: «Richard Wagner und der Buddhismus», in Ulrich Müller Gedenkschrift. Göppingen 2015 (im Druck).
- BUSCHINGER, Danielle: «Wagner et Burnouf». In: *Richard Wagner et la France. Actes du Colloque international des 13, 14 et 15 février 2013 à l'Institut Historique Allemand publiés par les soins de Danielle Buschinger et Jürgen Kühnel.* Amiens 2013 (Médiévales 55), S. 33-48.

- „Die Tristan-Sage und das Persische Epos 'Wis und Ramin'„. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 42 (1961).
- DREESSEN, Wul-Otto: Die altjidd. Bearbeitung des Barlaam-Stoffes. In: ZfdPh. (Sonderband 1974), S. 118-233.
- Etudes manichéennes et cathares. Arques 1952.
- Ems, Rudolf von: Barlaam et Josaphat von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.
- ERIZDORFF, Xəqja von: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967.
- ESBROECK, Michel van, « La sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne ». In : Sagesse de l'orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littéraires de l'orient chrétien. Textes réunis par René Lebrun, Paris 1993, S. 219-242.
- FRÜHMORGEN-VOSS, Hella / OOO, Norbert H. / BODEMANN, Ulrike: Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters. Bd. 2. Begonnen von Hella Frühmorgen-Voss. Fortgeführt von Norbert H. Ooo zusammen mit Ulrike Bodemann. München 1996.
- KOEPPEL C. FR. Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, 2 Bände, Berlin 1857-59.
- Laboulaye, « Le Barlaam et Josaphat et le Latita Vistara ». In : Journal des Débats vom 26. Juli 1859.
- LANG, DAVID M. RSHALL: The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A tale from the christian East translated from the old georgian. Introduction by Ilia V. Abuladze. London 1966.
- LIEBRECHT, F.: Die Quellen des Barlaam und Josaphat ». In: Jahrbuch für romanische und englische Literatur, Bd. 2, 1860.
- MAHÉ, Jean-Pierre, La Sagesse de Balahvar. Une vie christianisée du Bouddha. Traduit du géorgien et annoté par Annie et Jean-Pierre Mahé: Paris 1993.
- MOLDENHAUER, Gerhard: Die Legende von Barlaam und Josaphat auf der iberischen Halbinsel. Untersuchung und Texte. Halle 1929.
- NAGLER, Charlotte: Studien zu „Barlaam und Josaphat“ von Rudolf von Ems. Diss. Karlsruhe 1972.
- PFEIFER, Franz (Hrsg.): Barlaam et Josaphat von Rudolf von Ems. Herausgegeben von Franz Pfeifer. Leipzig 1843.
- ROCHÉ, D.: Le Catharisme. 2. Auflage. Toulouse 1947.
- RUPP, Heinz: Rulofs von Ems „Barlaam und Josaphat“. In: Dienendes Wort. Festgabe für Ernst Bender. Karlsruhe 1959.
- VASHALAMIDZE, Sophia G.: « Georgien, kulturelle Schwelle zwischen Asien und Europa am Beispiel der Barlaam-Legende ». In : Der christliche Orient und eine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstages. Hg. von G. Vashalamidze und Lutz Greisinger. Wiesbaden 2007, S. 273-286.
- WYSS, Ulrich: Verfasserlexikon 7. Berlin-New York 1989, S 223-224.
- SCHNELL, Rüdiger: Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. Bern 1969.

Ein Beispiel einer parodistischen Allusion der klassischen Tradition in der altgeorgischen Literatur

Die Forschung der Rezeptionsspuren der Antike in der georgischen Literatur im Allgemeinen und im Poem *Der Recke im Pantherfell* von *Schota Rustaveli* im Speziellen zählt mehrere Jahrzehnte (ASATIANI 1996; XINTIBIDZE 2009: 46-49, 182-195, 306-337, 376-473, 550-581; KHINTIBIDZE 2015; GORDESJANI 1996). Nach den jüngsten Versuchen wurden im Poem von *Rustaveli* weitere Fälle der Rezeption der klassischen Traditionen ergründet (CHINTIBIDZE 2005; KHINTIBIDZE 2(2)).

Der vorliegende Aufsatz setzt sich zum Ziel, im Poem von *Rustaveli* auf den bislang unbekanntesten Fall einer Allusion aus der antiken Literatur hinzuweisen und ihn zu analysieren. Der Fall einer solchen Rezeption erscheint, meiner Meinung nach, in der Episode der Beratung, wobei die Helden des Poems ihre Offensiven gegen die Festung *Kadsheti* diskutieren. Beachtet wird dabei das Schlusswort von *Pridon*, in dem dieser seine Zustimmung zu dem *Tarieli*-Plan zur Einnahme der Festung äußert.

Das zur Betrachtung vorgesehene Rezeptionsbeispiel zeichnet sich im Gegensatz zu den bislang im Poem entdeckten Fällen durch seine parodistische Form aus. *Pridon* sagt zu *Tariel* im Scherz dass er sehr bedauert, ihm vor einigen Jahren sein Ross geschenkt zu haben. Jetzt sollte dieses Ross bei der Einnahme der Festung *Kadsheti* nicht seinem ehemaligen Herrn, sondern *Tariel* helfen. (RUSTAVELI 1988:1398-1399 / RUSTAVELI 2005:1408-1409):

„*pridon* ura: „šemignia, gagigia, vici me, ra:
maga cexsa čemeulsa moaşreben karta vera;
odes gifyn, ar vicodi, kažets gvinda kažta mzero,
tvava qolar gifynidi, čemi gitra sizunče ra“.

pridon la amxanagobs saubarta esodenta.
amas zedgaicennes mat qqlianta, siqva brzenta,
ertmanera elayobnes layobita mava mšventa,
gardaxdeda dae kaqmnes, uketesta šesxdes cexenta.“

„**Sprach** *hidon*: „Schon sehe vor ich, wie die Zukunft sich bewährt.
Denn *kan* kann der Feind enteilen dem von mir geschenkten pferd.
Als *ich*'s henkte, ahnt' ich gar nicht, was Kadsheti mir beschert.
Wie *eim* Gizhals ich behielt' es, hätt' gekannt ich seinen Wert.“

Solches sprach *Pridon* zum SpaÙe, für den Freund den Witz nicht spart'.
Die *Redt*tigen freun sich, pfiffig lächeln in den Bart.

So vertrieben sie die Zeit nun in Gespräch auf eigne Art,
Und dann sattelten die Rosse, ausgerüstet für die Fahrt.“

Es handelt davon, dass, wenn die Einnahme der Burg entsprechend des Planes von *Tarieli* verlief, damit zu rechnen wäre, dass nur derjenige mit einem blitzschnellen Pferd in die Burg eindringen und die Ehrentitel des siegreichen Helden ergreifen könnte (RUSTAVELI 1988:1398-1399 / RUSTAVELI 2005:1406-1407)

„maga tatbirsა ese s̄jobs, vknat čemi monaxsenebi:
gaviqot kači as-asi, ra γame čndes natenebi,
samtave samgnit mivmartot picxla davsxliqot cxenebi;
mogvegbvian, vemcrobit, čven xrmalsa mivscet m̄zle nebi.

picxla ševebnet, ševžarnet, ver mogvasčreben k̄arebsa,
samtagan erti ševuvalt, sxva garet vcemdet garebsa,
man crtman šignit šiganni mivscet sixlisa γvarebsa,
xcli k̄vla vhxadot abžarsa, mas čvengan m̄zled naxmarebsa.“

„Besser ist mein Rat: wir wollen alle Kampfregeln verwerten.
Krieger nehmen wir je hundert, kaum bescheint die Sonn' die Erde.
Stürmen los dann Dreie, über Hals und Kopf, zu Pferde.
Und, den Feind anfallend, fügen fest die Hände mit den Schwertern.

Ihn im Kampfe wir zerstampfen wie im Stoppelfeld die Garben.
Einer dringt ins Tor – von Dreien, zweie ringen ohn' Erbarmen.
Einer alle wird ertränken in des blut'gen Strudels Farbe.
Ohne Harnisch wird da wahrlich rasch im Kampf ergehen die Arbeit.“

Es soll durchaus klar sein, dass *Pridon* in seiner mit Humor gesättigten Rede nur den ersten Teil des *Tariel-Plans* betrachtet – was den anderen Part betrifft, so wird er von ihm missachtet. Dieser Teil suggeriert, dass es nur einem der drei Helden gelingen könnte, bis zum Abschließen des Tores in die Burg herein zu galoppieren. Dies müsste auch bedeuten, dass derjenige die Burg praktisch im Alleingang einnimmt. Durch seinen Scherz schildert *Pridon* die Situation so, als ob allein ein schnelles Pferd ausreichend wäre, mit dem man in die Burg eindringen und diese einnehmen könnte. Alles andere, dabei auch die Niederschlagung des Feindes, seien nur Kleinigkeiten, welchen man nicht einmal ein wenig Aufmerksamkeit schenken sollte.

Wie bereits bekannt, gibt es 'in der Tat' nur eine einzige Festung, die auf diese Weise eingenommen wurde. Es handelt sich um *Troja*, deren Verteidiger durch die in einem hölzernen Pferd versteckten Griechen in der Nacht und praktisch ohne Kampf besiegt wurden. Es ist bemerkenswert, dass – der klassischen Tradition nach – dieses hölzerne Pferd als ein von den Achäern für die Trojaner und für die Götter gelassenes *Geschenk* wahrgenommen wurde (wie

bereits bekannt, geht die figurale Aussage in dem *Geschenk von Danaer* auf diesen Passus zurück). Nicht umsonst soll *Pridon* in seiner Rede betont haben, dass er dem Freund dieses Pferd nicht hätte schenken sollen. So kann man denken, dass die Einnahme der Burg mit Hilfe eines geschenkten Zauberpferdes unter Kennern des Epos von *Homer* die Assoziation hervorruft, die mit der Einnahme von *Troja* durch die Griechen mittels des von diesen dem Gegner geschenkten hölzernen Pferdes verbunden ist.

Rustaveli hat mehrmals innerhalb dieses Passus betont, dass *Pridons* Scherz bei seinen Freunden ein Lächeln auslöste. Das lässt uns annehmen, dass die betrachtete Episode nicht nur einen ordentlichen Fakt der Rezeption der Antike aufweist, sondern eine parodistische Form der Allusion der klassischen Tradition. Es sollte dabei beachtet werden, dass die Allusion der homerischen Poesie im Poem von *Rustaveli* nicht zu dem scharfen Typ der Satire mit der sarkastische Schattierung, sondern zu der zweiten Form derselben, welche sich durch leichten, harmlosen Humor charakterisiert, gehört. Ausgehend von dem Inhalt des Poems wäre es ohnehin auszuschließen, dass *Pridon* den *Tariel* durch eine andere Art des Scherzes anspricht. Einen ähnlichen Bezug soll *Rustaveli* auf das Poem von *Homer* gehabt haben. So ist es möglich, bei *Rustaveli* den Wunsch zu erkennen, sich auf *Homer*, den genialen Meister der epischen Tradition, zu beziehen und sein Epos als Objekt der Allusion in einer parodistischen Form zu verwenden. Die von *Rustaveli* gewählte Form der parodistischen Allusion soll er allerdings auf einen wohl freundlichen Bezug auf ihn zum Ausdruck gebracht haben.

Es stellt sich die Frage nach dem Grund für diese in parodistischer Form durchgeführte Allusion, weil außer dieser keine ähnliche Szene in dem Poem zu finden ist. Anders formuliert lautet die Frage, ob die Parodisierung des Poems von *Homer* ein Selbstzweck ist oder ob *Rustaveli* versucht hat, den Humor zum Ziel der Verwirklichung einer konkreten kompositorischen Idee zu verwenden.

Wie bereits erwähnt, liegt der Grund der konkreten Parodie darin, dass *Pridon* die entscheidende Bedeutung nicht auf die kämpferische Fähigkeit des Helden, sondern auf die Geschwindigkeit des Pferdes legt. Durch das Hervorrufen der Assoziation der Einnahme *Trojas* mittels des hölzernen Pferdes, wird im Vorfeld betont, dass das Schicksal der Burg *Kadsheti* prophezeit ist. Es gibt keine Macht, die die Stadt vor der unvermeidlichen Einnahme schützen könnte, wie das auch bei *Troja* der Fall gewesen ist. Da der Leser die Ergebnisse des Kampfes bereits vorher mitgeteilt bekommt, ist die Spannung der Episode von der Einnahme der Burg erheblich reduziert und kann nicht als ein Kompositionselement eine entscheidende Rolle spielen. Dieser Fakt ist besonders deshalb zu beachten, weil genau an dieser Stelle das Böse besiegt wird, was als eine zentrale Idee des Poems auch von *Rustaveli* entsprechend betont wird: „naxs, mzisa šesaqrelad gamoešva mtvare gvlsa“ // „Sahn sie, Frührots wegen, Luna freigegeben von der Schlang“ (RUSTAVELI 1988:1414,2 / RUSTAVELI 2005:1422,2). Das Gegenteil davon drückt eine andere Episode des Poems aus: die Abschiedsworte von *Avtandil* an *Patman*. „čaval, dgomad ayara mcals, dro mosula šaršandeli, / picxla kažets moviqvano mati momsšob-amçqedeli“ // „Eile denn zu Tariel, der ohn'hin ist in wildem Wahnsinn. / Kehren mal zurück die Kadshen, nehmen Euch in ihren Bann sie.“ (RUSTAVELI 1988:1307,3-4 / RUSTAVELI 2005:1315,3-4).

Auch hier ist eindeutig gesagt, dass die Burg unbedingt von *Tariel* eingenommen wird. Wie es scheint, soll der Sieg über das Böse nach dem Plan *Rustavelis* nicht durch die Befreiung *Nestandaredshanis* von der Gefangenschaft von *Kadshi* erreicht werden, sondern in Arabien, wo in Anwesenheit von *Tariel* und *Nestandaredshani* die frisch vermählten *Tinatin* und *Avtandil* den Thron besteigen. (XINTIBIDZE 2009: 85; ZARIZE 1998). Wie in der wissenschaftlichen Literatur über *Rustaveli* mehrmals betont wird, löst sich der Handlungsknoten und endet das Werk von *Rustaveli* somit durch die Episode von der Rückkehr der Handlungsträger in Arabien. Dies wird durch die feierlichen Worte von König *Rostewan* ausdrücklich betont: „brjenta utkvamt siqvaruli, bolod misi arçaxdoma“ // „Liebe muß [am Ende] durch Glück gekrönt sein laut des Weisen Sittlichkeiten“ (RUSTAVELI 1988:1539,4 / RUSTAVELI 2005:15-16,4; XINTIBIDZE 2009: 83; CHINTIBIDZE 2009; KHINTIBIDZE 2009).

Wie sich herausstellt hat, hat sich *Rustaveli* bei der Verwirklichung seines Vorhabens im Bereich der Komposition des Poems an die parodistische Allusion der klassische Tradition – nämlich das Epos von *Homer* – gewendet. Die Lösung des Handlungsknotens in seinem Poem geschieht am Ende des Werkes, wie das für die epische und dramaturgische Kompositionen üblich ist. Im Poem ist durch das Ankommen aller drei Helden nach Arabien, die "Versöhnung" zwischen *Avtandil* und König *Rostevan* und die Hochzeit von *Avtandil* und *Tinatin* die finale Episode vollkommen. Nach dem Ablauf von solch bahnbrechender Episoden des Poems wie der Einnahme der Burg *Kadsheti* und der Befreiung *Nestandaredshans* aus der Gefangenschaft, gelingt es dem Poem nicht mehr, eine vergleichbare Spannung aufzubauen. Als bester Kenner der Kompositionsprinzipien des Sujets, was er durch sein Traktat über die Poesie im Prolog des Poems zum Ausdruck bringt, hätte *Rustaveli* den oben betrachteten Punkt auf keinen Fall auslassen dürfen (RUSTAVELI 1988:12-17 / RUSTAVELI 2005:12-17; vgl.: CHINTIBIDZE 2009; KHINTIBIDZE 2009; ; KHINTIBIDZE 2012). Um die aus diesem Grund entstandene kompositionelle Schwierigkeiten zu beheben, soll *Rustaveli* versucht haben, die dramatische Folge der Episode über die Einnahme der Burg *Kadsheti* sofern wie möglich zu minimieren. Zur Verwirklichung seines Planes scheint der Dichter folgende Einsatzmöglichkeiten verwendet haben:

1) Einige Zeit zuvor, als im Poem über die Einnahme der Burg *Kadsheti* berichtet wird, verkündet *Avtandil* im Gespräch mit *Phathman* das Resultat des noch nicht stattgefundenen Krieges mit der Folge, dass *Tariel* die *Kadsh* vernichten wird (siehe oben). Damit ist das Interesse des Lesers von dem künftigen Kampf abgelenkt;

2) Episoden, die hinsichtlich der Komposition relativ wenig aktuell sind, werden im Poem so kurz wie möglich berichtet, manchmal sind sie auch nicht bis zum Ende wiedergegeben. Auf die Spezifik solcher Organisation des Sujets in seiner Poesie hat *Rustaveli* mehrmals im Prolog seines Poems hingewiesen (vgl.: Chintibidze 2009; Khintibidze 2009; Khintibidze 2012). Unter der Berücksichtigung dieser Beobachtung kann nicht als Zufall gelten, dass der Dichter von der Einnahme der Burg *Kadsheti* nur sehr kurz in neun Strophen berichtet (RUSTAVELI 1988:1405-1413 / RUSTAVELI 2005:1413-1421). Von diesen beziehen sich nur vier direkt auf den Kampf (RUSTAVELI 1988:1407-1410 / RUSTAVELI 2005:1415-1418). Noch wichtiger scheint die Tatsache zu sein, dass für der Bericht über die Einnahme der Burg von *Rustaveli* kein eigenes Kapitel verwendet wird. Diese wird nur noch als Teil innerhalb des Kapitels über die Besprechung zur

Offensive der Burg inkorporiert. Schließlich ist auch zu erwähnen, dass parallel zu den anderen, ~~weniger wichtiger~~ Episoden des Poems, ~~auch diese Handlung nicht bis zum Ende wiedergegeben~~ wird. Es bleibt unklar, was mit den 70 Kämpfern passiert, die in der Burg von *Pridon* gelassen wurden. Es handelt sich um einen Mangel an Informationen über die Entwicklung der Lage in der Burg nach der Rückkehr der im Poem erwähnten gegnerischen Hauptkräfte, die sich bei der Einnahme der Burg nicht vor Ort befanden (RUSTAVELI 1988:1421,1 / RUSTAVELI 2005:1429,1).

3) Die gehobene Stimmung und Freude, welche durch die Befreiung von *Nestandaredshan* hervorgerufen wird und welche eine Illusion der Lösung des Knotens schafft, soll vom Dichter ganz gezielt dadurch verblasst werden, dass er dabei über die bei der Einnahme der Burg gefallene 160 Kämpfer von *Pridons* Untertanen spricht und die dadurch beeinflusste Traurigkeit von *Pridon* unterstreicht (RUSTAVELI 1988:1419, 1-2 / RUSTAVELI 2005:1427,1-2). Ohne die Berücksichtigung der Tatsache, dass die betrachtete Episode für die Implementierung des oben erwähnten dichterischen Planes verwendet wird, ist schwer zu erklären, warum der Dichter die durch die Einnahme der Burg verursachte Stimmung mit solcher Trauer betrübt.

4) Schließlich soll man sich an die Worte von *Pridon* an *Tariel* erinnern. Er verweist nämlich auf die Tatsache, dass *Tariel* durch das von ihm geschenkte Pferd die Burg sorglos einnehmen wird, was er selbst gerne getan hätte. Wie oben erwähnt, vollführt *Rustaveli* an dieser Stelle eine Allusion der klassischen Tradition. Der Dichter deutet den allgemein bekannten literarischen Fakt der Einnahme von *Troja* durch das hölzerne Pferd an und reduziert dadurch das Spannungsfeld dieser Episode. Somit kann die Episode keine bahnbrechende Funktion unter den anderen Kompositionselementen einnehmen. Die Erwartung und das Interesse der Leser an die Episode soll auch dadurch minimiert werden, dass den Lesern schon vorher berichtet wird, dass die Burg eine leichte Beute von *Tariel* sein wird. Die Tatsache, dass *Pridons* Worte an *Tariel* eine scherzhafte Bedeutung haben (er bedauert, dass er sein Pferd dem Freund geschenkt hatte!) – also der Fakt, dass bei der Allusion der Episode von der Einnahme *Trojas* durch das hölzerne Pferd von *Rustaveli* in einer parodisierten Form verwendet wird – macht bereits unmöglich, dass die Episode von der Einnahme der Burg *Kadsheti* vom Leser als Lösung des Knotens wahrgenommen wird. Dies soll auch das Ziel des Dichters beim Schaffen dieser Episoden gewesen sein.

Literaturverzeichnis

- ASATIANI, V.: Anḡkuri da bizanḡuri ṡradiciebi zvel kartul mwerlobaḡi. Tbilisi 1996.
- CHINTIBIDSE, S.: Ein Fall der Rezeption von Homers Odyssee in Rustvelis Vepxistqaosani. In: Georgica. 28(2005) S. 167-182.
- CHINTIBIDSE, S.: Über Aristoteles "Homerische Einheit" und die dramatisch-strukturelle Einheit von Rustvelis Vepxistqaosani (Tradition und Innovation). In: Georgica. 31(2009). S. 120-131.
- GORDESIANI, R.: Georgien. Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte. Hrsg. H. Schneider. Stuttgart - Weimar 14/1996. S. 133-134.
- KHINTIBIDZE, E.: Reference to Plato in „The Man in the Panther's Skin“ and its World View Purport. The Kartvelologist. Tbilisi 2 (2005), S. 66-82.

- KCHINTIBIDZE, Z.: Aristotle's Conception of the Artistic Unity of Homer's Epic and Rustaveli's The Man in the Panther's Skin. *The Kartvelologist*. Tbilissi 15 (2009), S. 78-98.
- KCHINTIBIDZE, Z.: Towards the Relation of Rustaveli's Poetic Theory to the Classical Tradition. *The Kartvelologist*. Tbilisi 2 (2012), S. 119-137. <http://kartvelologi.tsu.ge>.
- სიხოტა რუსთაველი: *Vepixtqaosani*. Tbilisi 1988.
- SCHOTA RUSTAVELI: *Der Ritter im Tigerfell (Ein altgeorgisches Epos)*. Deutsche Nachdichtung von Marie Prittwitz. Hrsg. von Steffi Chotiwari-Jünger und Elgudsha Chintibidse. Tbilissi – Berlin 2005.
- ჩხინტიბიძე, ე.: *Vepixtqaosnis ideur-msoplmxedvelobiti samqaro*. Tbilisi 2009.
- ჯარიჯი, ხ.: „Brzeni divnos gaaxadebs“ . *Liṭeraṭurli Zieban*. 19 (1998), Tbilissi. S. 216-228.

Formierung der typologischen Übereinstimmungen

durch die Transformation der Topoi

(Im Beispiel der Poesie von *Galaktion Tabidze* und *Anna Achmatowa*)

Die Herkunftsgeschichte der Theorie über die traditionellen literarischen Sujets zählt ein anderthalb Jahrhunderte. Die Theorie gilt als untrennbarer Teil der komparatistischen Literaturwissenschaft und befasst sich sowohl mit den unmittelbaren Beziehungen zwischen den verschiedenen Nationalliteraturen (historisch-literarischer Aspekt), als auch mit der Spezifik dieser Beziehungen (literarisch-theoretischer Aspekt der Komparatistik); erforscht Eigenschaften und den Entwicklungsweg der Topoi in der Literatur und Kultur, die Herkunft, Semantik und kulturelle Funktion der traditionellen Sujets und Topoi als archetypisches Phänomen, ihre geographischen und kulturellen Verbreitungsareale und die Besonderheiten der Überwindung dieser Grenze; ferner auch den Zusammenhang mit einzelnen Literaturen, Epochen und literarischen Einrichtungen. Diese Fragen, für die sich die vergleichende Literaturwissenschaft schon vor Jahrzehnten interessierte, gelten nach wie vor als attraktiv und sind aktuell für die gegenwärtigen komparatistischen Studien.

Alle Kulturen haben ihre eigenen traditionellen Sujets und Topoi, die in bestimmten historischen Perioden auftreten. Diese lassen sich im Laufe der Zeit mehrmals transformieren, was damit zusammenhängt, dass die Epochen ihre eigenen kulturell-ästhetischen, historisch-gesellschaftlichen, ideologischen und philosophischen Erneuerungen mit sich bringen. Die ähnlichen Themen und Topoi in verschiedenen Kulturen und Literaturen können aufgrund der gegenseitigen genetischen oder kulturellen Kontakte oder auch auf der Basis der intertextuellen und typologischen Bezüge entstanden sein. Ausgehend von der Komplexität des Phänomens benötigt seine Forschung einen entsprechenden Ansatz, wobei nicht nur die Literaturwissenschaftler sondern auch Kultur- und Kunstforscher zu involvieren sind.

Die Topoi sind durch folgende wichtige Merkmale geprägt: sie sind inhaltlich umfangreich, polyvalent; verfügen über die Fähigkeit, sich an andere Systemen der Topoi anzuschließen; die Grenze der Epochen und Kulturen zu überwinden und über lange historische Zeit hinweg zu funktionieren; sie sind außerdem fähig, bei der Integration in eine fremde Kultur ihre eigene Identität aufrechtzuerhalten; sie lassen sich leicht von einem zum anderem Kunstbereich übertragen; sind zeitlos und deshalb in unterschiedliche Epochen aktuell; sie zeichnen sich durch große Geistlichkeit und Kunst aus. Sie sind auf relativ großen Arealen verbreitet und verfügen über eine reichhaltige Tradition der eigenen Interpretation. All diese Merkmale sind den traditionellen Topoi simultan charakteristisch.

Die Topoi sind mit den zahlreichen sozialen Praxen beteiligt. Darunter sind auch solche ohne Anschluss an die Literatur und Kunst. Normalerweise sind Zeichen, Symbole und Mythen als Topoi anzutreffen. Als solche können auch die Sache oder Symbole sein, z. B. das Kreuz als Symbol des ewigen Leidens und Glaubens, der Anker als Symbol der Hoffnung oder das Herz als Symbol der Liebe. Hierbei sind auch zahlreiche Chronotopoi zu nennen: *das Jüngste Gericht, Olympus, Parnassus, Rom, etc.*

Die große Mehrheit der Topoi stellen Personen dar, wobei historische Persönlichkeiten als wichtige Quellen für die Topoi gelten: *Alexander der Große, Julius Cäsar, Kleopatra, Napoleon, Shakespeare*, aus der Bibel: *Adam, Eva, Noah, Moses, Christus, Pilatus*, von alten Mythen: *Zeus, Apollo, Prometheus, Medea, Narziss, Ödipus*, von den weltweit verbreiteten Sagen: *Mullah Nasreddin, Siegfried, Roland*, von den literarischen Märchen: *Rotkäppchen* von Charles Perrault, und *Gestiefelter Kater*; von den Romanen: *Don Quichotte, Sancho Panza, Dulcinea* von Miguel de Cervantes; *Robinson Crusoe* von Daniel Defoe, *Gulliver* von Jonathan Swift, *Quasimodo* von Victor Hugo, *Dorian Grau* von Oscar Wilde; von den Novellen Mérimées, *Carmen*, die Personen der Drama-Werke: von Shakespeares *Romeo und Julia, Hamlet, Othello, König Lear* und v.a.

Oft sind die zeitlosen Persönlichkeiten als Paar dargestellt, z.B. Adam und Eva, Kain und Abel, Leila und Madschnun, Faust und Mephistopheles, Beatrice und Dante.

Die Quelle der traditionellen Sujets sind die Folklore und Geschichte, seltener auch die Schöne Literatur. A. Niamtsu entwickelte ein topologisches Modell und unterschied innerhalb der traditionellen Strukturen folgende Quellen:

mythologische: Prometheus, Ödipus, Orpheus; legendäre-volksdichterisch: Faust, Don Juan; legendär-literarisch: Gulliver, Robinson, Frankenstein, Don Quichotte, Schweik; historische: Alexander der Große, Julius Cäsar, Sokrates; religiös: Jesus, Judas. (NIAMZU 2003:13).

Demnach werden die traditionellen Sujets und Topoi nach ihrem Ursprung in folgende Hauptgruppen untergeordnet: mythologische, volksdichterische, religiöse, legendäre und literarische.

Es ist bereits bekannt, dass sich die Häufigkeit der Verwendung von traditionellen Topoi nach Epochen, literarischen Einrichtungen oder auch Gattungen ändert. Das Interesse an traditionellen Sujets und Topoi wächst bei Balladen, Poemen, Tragödien, im Klassizismus, der Romantik und des mythischen Realismus; im Gegensatz zu diesen sinkt das Interesse an solche Topoi im kritischen Realismus, Naturalismus und Surrealismus. Dabei verfügt jede Epoche über ihr eigenes Repertoire an traditionellen Themen und Topoi, welches besonders interessant ist. Bei der Anwendung des traditionellen Sujets behalten einige Schriftsteller ihre ganze „Karkasse“. Die Mehrzahl der Handlungsträger, der Ort, die Zeit und Situation bleiben unverändert. Einige Künstler interessieren sich für einen Abschnitt des Sujets z.B. *Die Kreuzigung Christi* oder *Der Kampf von Don Quichotte gegen die Windmühle* und versuchen, sie künstlerisch zu bearbeiten. Andere verwenden die traditionellen Topoi als eine Erinnerung, eine Allegorie, einen Archetyp oder machen eine Parodie von ihnen. Jede Epoche als Empfänger von Topoi hat ihre eigenen Ziele. Zum Erreichen dieser Ziele verwendet jede Epoche in den traditionellen Topoi eingesammeltes, moralisches, ethisches und philosophisches Potenzial. Die Autoren weisen auf

„U kladbiša napravo pylil pustyr,
 A za nim golubela reka.
 Ty skazal mne: „Nu čto ž, idi b monastyr
 Ili zamuž za duraka...“
 Princy tolko takoe vseгда govorjat,
 No ja etu zapomnila reč,-
Pust struitsja ona sto vekov podrjad,
Gornostaebouj mantuej c pleč.
 I kak budto po ošibke
 Ja skazala: “Ty...“
 Ozarila ten ulybki
 Milye čerty.
 Ot podobnyx ogovorok
 Vsjakij vspyxnet vzor...
 Ja ljublju tebja, kak corok
 Laskovyx cectep“ (AXMATOVA 1989:11).

„Brachland staubte rechts vom Friedhof,
 Hinter dem ein Fluss blau harnte.
 Du sprachst zu mir: »Geh doch ins Kloster
 Oder heirat' einen Narren ...«
 Prinzen plappern doch immer nur solches,
 Doch die Worte merkt' ich mir, –
 Solln sie noch hundert Jahrhundert in Folge
 Als Hermelinumhang fallen von dir.
 So als hätte ich irrtümlich
 »Du« zu dir gesagt,
 Leuchteten die sonst so düstren
 Züge wie der lichte Tag.
 Bei vergleichbaren Versprechern
 Strahlt doch eines jeden Blick ...
 Hab mich in dich wie vierzig Schwestern
 Zart und rein verliebt.“

Aus dem Russischen von *Eric Boerner* (ILLEGUAN).

Die Dichterin stellt dem Leser meisterhaft und gleichzeitig durch die poetische Einfachheit ihr persönliches, lyrisches Thema dar – der Konflikt mit dem Geliebten. In diesem Gedicht gelingt *Anna Achmatova* in ihrem frühen Lebensalter, ihr Thema in das *Shakespearesche* Sujet hervorragend zu übertragen und dadurch ihr persönliches Leid dichterisch zu verallgemeinern.

Vom *lyrischen Ich* werden dem "Geliebten" die Zeichen vom *Prinz Hamlet* als literarisches Topos vergeben. Parallel dazu wird das *lyrische Ich* zu *Ophelia* gleichgesetzt. Dem Leser wird ein Hinweis auf das *lyrische Ich* von *Anna Achmatova* gegeben, die vom Geliebten zurückgewiesen wird. All dies wird in einem achtzeiligen Gedicht erreicht dank der inneren Form des Gedichtes, welches auf zwei bis drei Paraphrasen beruht. Von *Anna Achmatova* wird auch das Interesse desjenigen Lesers berücksichtigt, der nicht imstande sein kann, den paraphrasierten Inhalt des Werkes wahrzunehmen. Das Gedicht wird unbedingt auch einen solchen Leser haben, dessen Wahrnehmung möglicherweise so eingeschränkt ist, dass beim Reden über einen Prinzen nicht verstanden wird, dass es hier sich um *Hamlet* handelt. Dafür kann ihm nicht das allgemeine Wissen oder der kulturelle Hintergrund reichen. Genau für einen solchen Leser sollte das Gedicht einen erklärenden Titel haben, der wie folgt lautet: "*Beim Lesen 'Hamlet'*" (vgl. MINERALOV 2010:839).

Es ist zu beachten, dass die Wahrnehmung der in der Schönen Literatur verwendeten Topoi von Leser zu Leser variiert.

Dies hängt mit vielen Faktoren zusammen: den persönlichen Eigenschaften des Lesers, seinem Wissensstand und seiner Wahrnehmung der einzelnen Kunstwerke, von der Ideenwelt des Lesers, seinem Alter, seiner Lebenserfahrung und vielem anderen. Eine direkte Folge dieser Faktoren kann sein, dass die Spezifika der inneren Form des Werkes von verschiedenen Lesern recht unterschiedlich interpretiert werden. In einigen Fällen kann es vorkommen, dass der Leser die innere Form des Werkes nicht versteht oder von seinem Sujet oder von der wiedergegebenen aphoristischen Gestalt nur einen oberflächlichen Eindruck seiner Ästhetik bekommt.

Alles in allem können die Topoi in den Händen talentierter Dichter als außerordentlich reiches Material für das Schaffen neuerer innerer Formen verwendet werden. Solche neue, unter verschiedenen kulturellen und ästhetischen Umständen verfasste, künstlerische Formen stellen sich als interessante Objekte der komparatistische Forschung dar.

Literaturverzeichnis und Internetquellen

ՄԱԼԻՅԵ, GALAKTION: rčeułi. Tbilisi 1973.

ACHMATOVA, ANNA: Stixi u proza. Moskau 1989.

MINERALOV, JURI: Sravnitelnie literaturovedenie (Vergleichende Literaturwissenschaft). Moskau 2010.

NAIAMTSU, A. E.: Osnovi teorii tradicionix sjuetov. (Grundlage der Theorie der traditionellen Sujets). Černovcy 2003.

ILLEGUAN : Deutsche und russische Literatur: <http://home.arcor.de/berick/illeguan/achmat1.htm>

Kor Husein Beg Ximšiašvili – Rebell des Kaukasus

Kor Husein Beg Ximšiašvili (türkisch Kör Hüseyin Bey Hamşioğlu) ist eine der schillerndsten Persönlichkeiten des Kaukasus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In vier Aufständen versuchte er vergeblich die türkische Herrschaft in Ober-Ağara und in den von ihm regierten Landesteilen Türkisch-Georgiens, Oltu (Oltisi) sowie Penek (Bana) abzuschütteln.

Sein Vater war Selim Paša Ximšiašvili (1755-1815), der erbliche Beg von Ober-Ağara (1784-1815) und spätere Vali von Axalcixe (Çıldır). Selim regierte in Çıldır 1803/09 und 1812/15. Im Jahre 1815 wurde er von den Türken hingerichtet und hinterließ eine Tochter sowie vier Söhne. Während die historischen Quellen über die beiden ältesten Söhne Ahmed (1781-1836) und Abdi (1786-1859) recht ergiebig sind, halten sie sich bei den beiden jüngeren Brüdern Husein und Dursun ziemlich bedeckt. Husein war der drittälteste Sohn, Selim Pašas. Da er auf einem Auge blind war, wurde er Kor Husein (der blinde Husein genannt). Ob er bereits mit dieser Behinderung geboren wurde, oder ob er sie sich später durch eine Verletzung z. B. im Kampf zuzog, geht aus dem verwendeten Quellenmaterial nicht hervor. Sein ungefähres Geburtsjahr kann man anhand einiger historischer Ereignisse rekonstruieren. Mitten im Russisch-Türkischen Krieg von 1806-1812 kam es wegen der enormen Kriegskosten, die auf dem Paschalik Axalcixe lasteten, im April 1809 zu Unruhen. Auch in der Familie des amtierenden Paschas, Selim Ximšiašvilis gab es ernsthafte Auseinandersetzungen. Ein Sohn verbündete sich mit dem Cousin Şerip Şaqelis, Suli-Beg von Livane (Artvin) und marschierte mit einer Armee von 6.000 Mann nach Axalcixe, um den Vater aus dem Amt zu vertreiben. Während Komasidze den jüngsten Sohn Dursun als Rädelsführer vermutet (KÖMAXIDZE 2002:71), nennt Lomsadze keinen konkreten Namen (LOMSADZE 2000:238f.). Bei Komasidze heißen die vier Söhne Selim Pašas jedoch Perxad (Ferhad, gefallen 1828 bei der Verteidigung Axalcixes), Ahmed, Abdi und Dursun. Er kennt keinen Husein. Dies legt die Vermutung nahe, dass der aufrührerische Sohn möglicherweise auch Kor Husein gewesen sein könnte. Bevor es zum Kampfe zwischen Vater und Sohn kam, nannte jener noch einmal die Gründe seiner Rebellion. Dies waren die grundlosen Feldzüge nach Guria und Imereti sowie die Ermordung Selim Aya Qipianis im Jahre 1805. Diesem hatte es Selim Paša Ximšiašvili zu verdanken, dass er Vali von Axalcixe geworden war. Da Selim Aya eine starke Persönlichkeit war, sah Selim Paša in ihm einen Konkurrenten um die Paschawürde und ließ ihn beseitigen. Die Abneigung gegen die christlichen georgischen Nachbarstaaten im Auftrage der türkischen Regierung Kriege zu führen, entspricht eher den Charakterzügen Kör Hüseyins. Obwohl sich der Rebell mit Suli Beg Şaqeli von Livane verbündete, unterlag er seinem Vater in der Entscheidungsschlacht bei Çaxani. Der ungehorsame Sohn geriet für einige Zeit in dessen Gefangenschaft. Ob Dursun oder Kor Husein beide müssten zum Zeitpunkt der Rebellion etwa 20 Jahre alt gewesen sein, d. h. dass sie um 1788/90 geboren sein könnten. Komasidze sagt, dass Kor Husein nur 40 Jahre alt wurde (KÖMAXIDZE 2002:121). Dies bedeutet, dass er erst 1806 geboren wäre, denn türkische Quellen geben als Todesjahr das 1846 an (Archiv- u. Internetquellen 2).

Das erste Mal hören wir von Kor Husein 1817, als er im Auftrage seines Bruders Ahmed Beg açarische Truppen nach Rize führte, wo sich die aufständischen Lazen unter Memiş Ağa Tuzcuoğlu zurückgezogen hatten. Diese Aufgabe wird er kaum als Elfjähriger erledigt haben. Nach der erfolgreichen Niederschlagung des Aufstandes schenkte Sultan Mahmud II. (1808-1839) Kor Husein wertvolle Pelze und schickte ihm ein persönliches Dankschreiben. (Archiv- u. Internetquellen 3).

Erst im Russisch-Türkischen Krieg von 1828/29 hören wir erneut von Kor Husein, der zusammen mit Osman Ağa in den Sanžaks Oltu und Nariman gegen die russischen Truppen unter dem Kommando von Fürst Argutinski-Dolgoruki kämpfte (MONTEITH 1858:292). Doch die bedeutende Festung Oltu (Oltisi) ergab sich kampflös dem Feind. Oltu war neben Axalcixc die wichtigste Stadt des Paschaliks Çıldır. Zeitweise war sie auch Hauptstadt des Landes, so unter Aslan I. Paša (1659-1680), der dort eine reiche Bautätigkeit entfaltete (Kiliç 2008:113-131).

Während des Krieges kämpften die vier Ximšiašvili-Brüder auf türkischer Seite. Der älteste Ahmed Paša, dem es 1829 fast gelungen war, Axalcixc wieder der russischen Herrschaft zu entreißen, wurde nach dem Krieg zum Gouverneur von Qarsi ernannt (1829/32). In Personalunion verwaltete er gleichzeitig, das um Axalcixc und Žavaxeti verkleinerte Rumpfpaschalik Çıldır (1829-1836), welches 1830 neu reorganisiert worden war und Oltu als Hauptstadt hatte. Abdi Beg, der zweitälteste Bruder regierte mit einer kurzen Unterbrechung (1815/16) von 1814 bis zu seinem Tode (1859) den Sanžak Şavşat (Şavşeti), wo ihm dann sein Sohn Selim Paša der Jüngere folgte (1829-1877). Infolge des Krieges gelang es auch den beiden jüngeren Brüdern und weiteren Ximšiašvilis in den noch türkischen Sanžaks von Çıldır, eigene Territorialherrschaften aufzubauen. Der jüngste Bruder, Dursun war Erbherr von Tao (türkisch Tavusker (georg. Taoskert), heute Olur oder auch Çataksu) und lebte bis nach 1846. In diesem Jahr wird er als Mitglied eines Tribunals genannt. Mit seinen Kindern Ali Beg, Vahap Beg, Derviş Beg und Ražje Xanum (Raciye Hanim) starb diese Linie bereits aus. Ahmed Pašas Sohn, Aslan wurde von seinem Vater als Beg von Göle (georgisch Qola, auch Klein Ardahan genannt) eingesetzt. Durch Selim Pašas Tochter, Ixsan Xanum waren die Ximšiašvilis auch mit dem Sanžakbeg von Posof (Posxovi), Kamil verschwägert. Kor Husein hingegen wurde spätestens 1829 erblicher Beg von Penek, dem alten georgischen Bana (heute türkisch Senkaya), denn bereits in diesem Jahr wurde sein Sohn Mehmet Ali dort geboren.

Von 1832 bis 1846 erhob er sich insgesamt viermal gegen die türkische Herrschaft. Wenig bekannt ist über den ersten Aufstand von 1832, der schnell vom Vali von Qarsi niedergeschlagen wurde. Dies war zu diesem Zeitpunkt sein eigener Bruder Ahmed Paša. 1833 versuchte Kor Husein sein Herrschaftsgebiet auf Kosten seiner Nachbarn weiter auszubauen. Er besetzte die Festung Aršanuži und nahm den letzten erblichen Bey, Kuçuk gefangen, dessen Vorfahren dort bereits seit 1587 regierten. Doch kurz darauf vertrieb ihn sein Bruder Ahmed Paša wieder aus Aršanuži (EDWARDS 1986:172). Als Ahmed Paša 1836 starb, wurde Kor Husein auch Sanžakbeg von Ober-Açara. Tedo Saxokia schreibt in seinen Buch Reisen folgendes darüber: *“Nach dem Tod von Ahmed Paša war Kor Husein Beg unter seinen Brüdern am einflussreichsten. Er regierte die gesamte Açara-Region und war gegen die Verbreitung der osmanischen Regierungsform in diesem Gebiet“* (ҚОМАХИДЖЕ 2002:121).

Es ist davon auszugehen, dass Kor Husein seinem Bruder auch als Vali der neuen Çıldır-Provinz mit der Hauptstadt Oltu folgte. In Oltu regierte er nur bis zu seinem dritten Aufstand von 1844, denn türkische Quellen nennen für die Jahre 1845/47 Ahmed-Paša als Gouverneur.

Am 3. November 1839 begann mit dem Hatt-i Şerif (Erlass) von Gülhane die Ära der Reformen im Osmanischen Reich. Dieser Erlass enthielt im Prinzip Elemente einer bürgerlichen Neuordnung des Landes. Französische Berater, die an ihm mitgewirkt hatten, verglichen ihn enthusiastisch mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Revolution von 1789. In der Tat sollte allen Untertanen des Sultans ohne Ansehen der Person, der Religion, der Volkszugehörigkeit und des sozialen Standes die Unverletzlichkeit der Person, des Eigentums, des Erbrechtes und der Menschenwürde garantiert werden. Auch die Steuern sollten nach einheitlichen Prinzipien vom türkischen Staat erhoben und eingetrieben werden (WERNER 1978:196f.). Dies stand aber im totalen Gegensatz zur bisherigen Verfahrensweise. In Türkisch-Georgien wurden die Steuern bisher nur von den Bauern erbracht und auf Anordnung der Begs eingesammelt. Um eine weitere „Osmanisierung“ des Landes zu verhindern, erhob sich Kor Husein 1840 zum zweiten Mal gegen die türkische Herrschaft. Er hatte zuvor Kontakte zum Vizekönig von Ägypten Mehmet Ali geknüpft, der sich ebenfalls im Aufstand gegen die osmanische Herrschaft befand. Im gleichen Jahr rebellierten auch noch die Valis (Provinzgouverneure) von Trapezunt und Erzurum. Kor Husein reiste nach Istanbul, um zu verhandeln, wurde jedoch gefangen genommen. Es gelang ihm aber, aus dem Gefängnis zu fliehen. Inzwischen hatten die Paschas von Trapezunt und Erzurum die Seite gewechselt und schlugen den Aufstand in Açara nieder.

Der dritte Aufstand von 1844 hatte im Prinzip zwei Ursachen:

Die Einführung eines neuen Rekrutierungssystems in Açara (1843)

Die Erhebung einer neuen Sondersteuer, den „Saliani (türkisch Salian)“

Der Salian war eine Steuer, die auf jedes Haus in Abhängigkeit von der Anzahl der männlichen Bewohner erhoben wurde. Wollte sich eine Familie dieser Steuer durch Verlassen des Dorfes entziehen, mussten die anderen Dorfbewohner für die Steuerausfälle aufkommen. Diese Steuer bedeutete, dass die Bewohner faktisch an den Boden gebunden waren. Im Krimkrieg (1853/56) z. B. stieg die Steuer pro Haus von 260 auf 700 Piaster, was sechs britischen Pfund entsprach.

Bevor es zum Aufstand kam, hatte Kor Husein die Zahlung der Steuern an den Sultan zunächst nur gesenkt, dann aber ganz eingestellt. Genauso handelte auch der Bey von Livane, Murat Ali. Als beide hörten, dass die Valis von Trapezunt und Qarsi bereits Maßnahmen trafen, die Beys wieder unter die Botmäßigkeit des Sultans zu stellen, verbündeten sie sich mit den Derebeys (Talherren) von Lazistan. Im März 1844 begannen die Kämpfe. Dem Pascha von Qarsi wurden vom Vali von Erzurum die notwendigen Soldaten unterstellt. Im Laufe der Kämpfe wurde Kor Husein gefangen genommen. Doch der Bei von Livane leistete weiter hartnäckigen Widerstand, obwohl seine Residenz in Artvin von türkischen Truppen niedergebrannt wurde. Murad Ali zog sich in die Berge zurück und da der Pascha von Qarsi ihn dort nicht besiegen konnte, begannen Verhandlungen. Der Beg von Livane zahlte wieder Steuern nach Istanbul und blieb Verwalter seines Sanžaks. Er setzte sich auch für Kor Husein ein, konnte aber nichts für ihn erreichen. Im Sanžak

Oltu wurde ein Verwalter aus Livane für den ältesten, aber noch minderjährigen Sohn Kor Huseins eingesetzt. In Penek amtierte vorerst ein türkischer Gouverneur.

Einen Monat nach Beendigung des Aufstandes, im September 1844 besuchte der deutsche Forschungsreisende Moritz Wagner Oltu, das zu diesem Zeitpunkt etwa 1500 Einwohner hatte. In seinem Buch „Wanderungen im Oriente während der Jahre 1843 und 1844“ geht er auch auf das Wirken Kor Huseins in Oltu ein. *„Er brach aus Herrschsucht, aber auch zur Wohlfahrt seines Landes, das Unterthans-Verhältnis zu der Hohen Pforte, indem er vorzog, den jährlichen hohen Tribut, den man von Jahr zu Jahr gesteigert hatte, zum Besten des Landes zu verwenden. Zunächst war er bemüht gewesen, die Lage seiner Unterthanen zu verbessern, indem er nicht allein Gerechtigkeit und völlige Sicherheit herstellte, sondern auch auf die Hilfsquellen seines Landes seine Aufmerksamkeit richtete. Ackerbau und Viehzucht blühten, wie noch nie vorher, und um den Erzeugnissen Abgang zu verschaffen begünstigte er vor Allem den Handel. Er legte außerhalb der Stadt einen steinernen Basar an und in den beiden Reihen von Läden, aus denen dieser bestand, wurden Bedürfnisse der verschiedensten Art dargeboten. Kaum erstanden, liegt er von Neuem verödet und die Kaufleute haben sich wiederum von einem Orte zurückgezogen, wo Willkür der Beamten an der Tagesordnung ist. Das sind die Folgen der unmittelbaren türkischen Herrschaft.“* Auch der Obst- und Gemüseanbau wurde von Kor Husein besonders gefördert (KOCH 1846:249-250).

1846 rebellierte Kor Husein zum letzten Mal. In diesem Jahr forderte die türkische Regierung, die einen ständig wachsenden Bedarf an guten Soldaten hatte, wieder einmal Rekruten aus Açara an. Doch Kor Husein lehnte diese Forderung entschieden ab. Um sie dennoch durchzusetzen, schickte der türkische Sultan Çkonía Paşa, einen gebürtigen Georgier, mit einer großen Anzahl Soldaten nach Açara. Çkonía Paşa ließ sich in Keda nieder und terrorisierte von dort aus die Bevölkerung. Doch Husein gelang es, ihn aus Keda zu vertreiben. Nach der Niederlage Çkonía Pašas sandte das Osmanische Reich den skrupellosen Keioğlu Paşa (türk. Kahya Oğlu Paşa) mit 4.000 Soldaten nach Açara, den außerdem noch der Vali von Qarsi unterstützte. Im Laufe der Kämpfe musste sich Kor Husein zeitweise in Šavšeti verstecken, wo sein Bruder Abdi Gouverneur (Beg) war. Dann kehrte er nach Penek, in seine Residenz Garnavaz zurück. Als er daraufhin nach Oltu (Oltisi) ging, geriet der Vali von Erzurum in Panik, weil er befürchtete, dass sich der Aufstand von dort ausbreiten würde und Kor Husein möglicherweise mit den Russen verhandeln könnte. Angesichts dieser Gefahr erhielt der Vali von Erzurum Instruktionen aus Istanbul, dies mit allen Mitteln zu verhindern. Er traf sich mehrmals mit Kor Husein und schließlich ließ sich der rebellische Açarenbeg davon überzeugen, nach Istanbul zu gehen, wo ihm der Sultan, der endlich Frieden in der Unruheprovinz haben wollte, vergab. Jedoch stellte er die Bedingung, dass der Beg nicht mehr nach Açara zurückkehren sollte. Als er es dennoch versuchte, wurde er arretiert und noch in diesem Jahr im Kerker vergiftet (Archiv- u. Internetquellen 3). Der Aufstand von 1846 fand auch ein großes Interesse in der europäischen Presse und in der europäischen Politik. In vier Artikeln der Tageszeitschrift „Oesterreichischer Beobachter“ erfahren wir vom Schicksal des Açarenbegs.

Nr. 277 vom 4.10.1846

„Berichte aus Trapezunt vom 22. September melden, daß der Kiāhaja (Stellvertreter Anm. d. Verf.) des dortigen Statthalters von seinem Feldzuge nach Adschara zurückgekehrt war und 42 gefangene Anhänger des Kör Hüssein mitgebracht hatte. Letzterer hatte sich nebst dem größeren Teil der jüngeren waffenfähigen Bevölkerung von Adschara in die Wälder geflüchtet.“

Nr. 284 vom 11.10.1846

„Diese Berichte widersprechen der vom Journal de Constantinople gemeldeten Angabe, daß Kör Hüssein von Adschara gefangen genommen worden sei.“

Nr. 305 vom 1.11.1846

„Berichten aus Trapezunt vom 13. October zufolge, war der oft besprochene Rebell von Adschara, Kör Hüssein endlich gefangen genommen worden, und sollte sofort dasebst eingebracht werden.“

Nr. 326 vom 22.11.1846

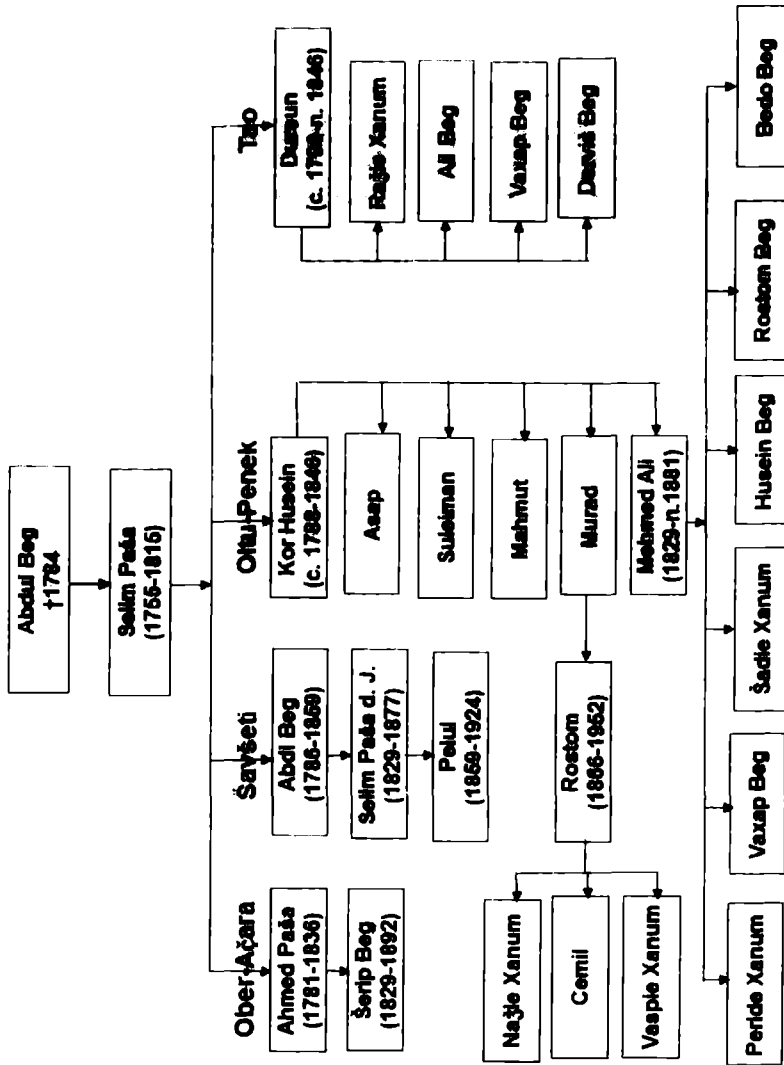
„Kör Hüssein Bei, das Haupt der Insurgenten in Adschara, über dessen endliche Gefangennahme vor Kurzem vom Statthalter von Trapezunt an die Pforte berichtet wurde, ist durch die Entscheidung Sr. Hoheit des Sultans zur lebenslänglichen Galeerenstrafe verurteilt worden.“

Auch die britische Politik verfolgte aufmerksam die Vorgänge in Ačara. So konsultierte der britische Konsul W. R. Holmes persönlich den Vali von Qarsi, Sırrı Paşa, der maßgeblich an der Niederschlagung des Aufstandes beteiligt war. In einem Bericht an seinen direkten Vorgesetzten, den Generalkonsul von Batumi, Brant schreibt der Konsul am 3. Oktober 1846: „Ich fragte ihn (Sırrı Paşa Anm. d. Verf.), ob er zu Kör Hüseyin Bey und über die Vorkommnisse in Acara Informationen erhalten habe. Er sagte mir, der Bey sei mit unbekanntem Ziel geflohen und könnte möglicherweise nach Daghestan gegangen sein, um dort zu versuchen sich mit Šamil Han zu vereinen. Ihm zufolge hatte sich der Acara-Feldzug auf jenes Land in außerordentlicher Weise ausgewirkt. So ziemlich alle üblen Charaktere hatten sich von dort entfernt. Als während der Kämpfe alles drunter und drüber ging, waren einige Anführer, die sich um Hüseyin Bey geschart hatten, getötet worden. Der Pascha hatte gehofft, im Gefolge des Rückzuges der Kahya Oğlu-Streitkräfte würde es wieder ruhig werden und man würde die Straßen ohne Gefahr für Leib und Leben passieren können.“(ARCHIV- U. INTERNETQUELLEN 1).

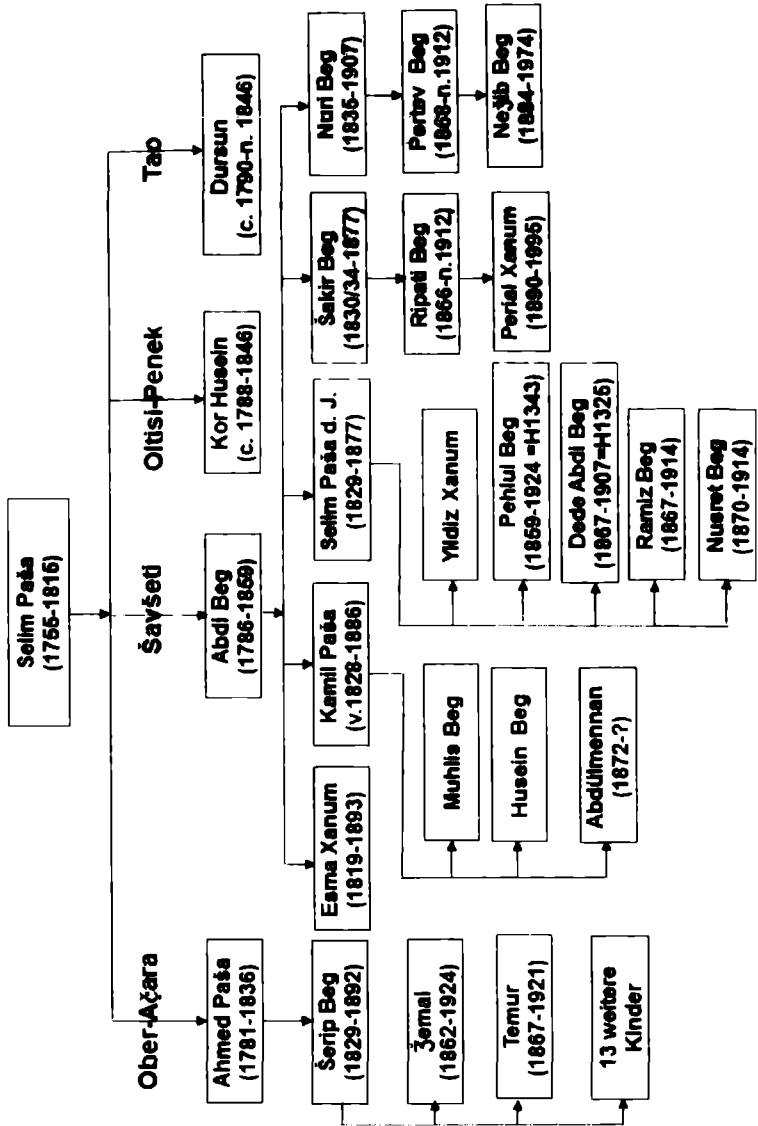
Kör Hüsein hinterließ sechs Söhne, Mahmut, Suleiman, Asap, Murat, Sulhi und Mehmet Ali (*1829, †nach1881), der 1845 Beg von Penek wurde. Nach dem Fall von Qarsi im Krimkrieg (1853-1856) reiste der dort tätige britische Arzt und Generalinspekteur aller Lazarett. Humphry Sandwith (1822-1881) durch Türkisch-Georgien. Am 4. Dezember 1855 erreichte er auch Penek, wo noch Mehmet Ali Beg regierte. Die Residenz des Begs befand sich jetzt nicht mehr in der Festung Penek sondern im Dorf Garnavaz (Carnevas bei Sandwith). Während seines zweitägigen Aufenthaltes traf er auch noch die beiden Cousins Mehmet Alis, Selim Beg von Šavšeti (1829-1877) und Šerip Beg von Ober-Ačara (1829-1892), die er fälschlicherweise für Brüder hielt Sandwith hatte die drei Ximšiašvilis bereits während der sechsmonatigen Belagerung von Qarsi kennengelernt (SANDWITH 1856 :318-326). Mehmet Ali regierte als Kaymakam (Landrut) ab 1873 in Bitlis, 1878 in Keyfi und seit 1881 in Pasin (auch Hasankale) einem Sanžak von Erzurum (Archiv- u. Internetquellen 4). Nach dem Russisch-Türkischen Krieg von 1877/78 fielen Penek und Oltu an

Russland. Beide Sandschaks wurden dem Oblast Kars (Qarsi) angeschlossen, dem sie bis 1917 angehörten. Infolge der Oktoberrevolution räumten die russischen Truppen Oltu und überließen den Armeniern das Land. Die einheimische muslimische Bevölkerung gründete ein Islam-Komitee, das den Anschluss Oltus an das Osmanische Reich anstrebte. Am 25. März 1918 besetzten türkische Truppen unter Yusuf Ziya Bey Haşimoğlu (1881-1928) Oltu. Ziya Bey amtierte von Mai 1919 bis Mai 1920 als Vorsitzender der Lokalregierung von Oltu. Auch der Sohn Murat Ayaş und Enkel Kor Huseins, Rostom (türkisch Rüstem *1866†1952) gehörte dieser Regierung an. Vom 16.6. 1920 bis 3.9.1920 besetzten noch einmal armenische Truppen Oltu, bis sie endgültig von Kazim Karabekir Paşa vertrieben wurden. Nach dem Anschluss Oltus an die Türkei war Rostom Ximşiaşvili Abgeordneter Oltus im türkischen Parlament. Seit 1926 ist Oltu ein türkischer Landkreis, dem auch Penek angehört.

Die Ximšiašvilis von Otu (Otkisi) und Penek (Bana)



Die Ximšiašvilis von Šavšet'i (Šavšet)



Literaturverzeichnis

- ABABAY, F.: *Çıldır'ın Yönetel Örgüt Süreci; Kuşeydoğu Anadolu'nun Tarihî Coğrafyası ile Osmanlı Tasra Örgütü*; Ankara 2000.
- ABABAY, F.: *Çıldır tarihi*, Ankara 1987.
- ALLEN, W. E. D.: *A History of the Georgian People*, London 1932.
- Allen, W. E. D., Muratoff, P. : *Caucasian Battlefields*, Cambridge 1953.
- BADDELY, J. F.: *The Russian Conquest Of The Caucasus*, London 1908 (Neudruck 2006).
- BADEM, C.: *The Ottoman Crimean War*, Leiden und Boston, S. 157/63 u. 191/192.
- BAYRAKTAR, R.: *Ahıska-Çıldır beylerbeyliği*, Istanbul 2000.
- EDWARDS, R.W.: *Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley: Report on the Marchlands of Northeast Turkey: In Dumarton Oaks Papers Band 39, Washington 1985, S. 15-37.*
- EDWARDS, R.W.: *Medieval The Fortifications of Artvin: A Second Preliminary Report on the Marchlands of Northeast Turkey: In Dumarton Oaks Papers Band 40, Washington 1986, S. 165-182.*
- ÇİÇİNAĞI, Z.: *işoria osmaletis qopil musulman kartvelt sakartvelosi*, Batumi 1911.
- GÖKÇE, C.: *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya siyatesi : doktora tezi*, Istanbul 1979, S. 211 und 222.
- KILIÇ, Ü.: *Oltu'da Arslan Paşa Külliyesi, Karadeniz Araştırmaları, Cilt: 5, Say: 17, Bahar 2008, S.113-131.*
- KOCH, K.: *Die Kaukasischen Länder und Armenien in Reiseschilderungen von Curzon, K. Koch, Macintosh, Spencer und Wilbraham*, Leipzig 1855.
- KOCH, K.: *Wanderungen im Oriente während der Jahre 1843 und 1844, Band 2- Reise im pontischen Gebirge und türkischen Armenien*, Weimar 1846.
- KOMAXIŞE, T.: *dudi-xanum bežanişe da ze misi - šerip'-beg ximšiašvili*, Batumi 2002.
- LANG, D. M.: *A Modern History of Georgia*, London 1962.
- LOMSAŞE, Ş.: *mesxebi da mesxeti*, Tbilisi 2000.
- LOMSAŞE, Ş.: *samxe-žavaxeti (XVIII sauğunis šuaçlebidan XIX sauğunis šuaçlebamde)*, Tbilisi 1975.
- MACINTOSH, A. F.: *A Military Tour in European Turkey, The Crimea And On The Eastern Shores Of The Black Sea*, London 1854.
- MONTEITH, W.: *Kars And Erzurum: With The Campaigns Of Prince Paskiewich, In 1828 And 1829; And An Account Of The Conquest Of Russia Beyond The Caucasus*, London 1858.
- ÖZDER, M. A.: *Artvin ve çevresi :1828-1921 savaşları*, Ankara 1971.
- SANDWITH, H.: *A Narrative Of The Siege Of Kars, And Of The Six Month Resistance By The Turkish Garrison Under General Williams To The Russian Armee*, London 1856.
- WERNER, E. und Markov, W.: *Geschichte der Türken, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, S.196-197, Berlin 1978.
- WITZLEBEN, F. A. v.: *Darstellung des Russisch-Türkischen Feldzuges im Jahre 1829 in Europa und Asien als Fortsetzung des Feldzuges von 1828, 2. Theil*, Magdeburg 1831, S. 82-90.

Archiv- und Internetquellen

1. Archiv der britischen Regierung, Batumi, 4. Februar 1847 (FO 223/5, Nu. 6).

2. http://www.hamsiogullari.com/dosyalar/secere_resimsiz.xls (Stammbaum der Ximšiašvilis)
3. http://www.saylica.com/academics_index.php?category_code=1164640170&academics_code=1250164186
4. <http://www.hamsiogullari.com>

Von Katharinenfeld bis Bolnisi: Zur Geschichte einer deutschen Siedlung in Georgien

Vorbemerkung

In dem vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, einen Überblick über die langjährige Geschichte der Stadt Bolnisi zu geben. Nun wird in dem Beitrag anhand von Archivmaterialien und Interviews exemplarisch aufgezeigt, wie Deutsche in Georgien ihre neue Heimat gefunden haben. Diese Zeitspanne umfasst das Leben der Deutschen von 1817 bis 1941 von dem gefährlichen Weg auf der fast 3000 km langen Donau, entlang der Nordküste des Schwarzen Meeres, von den Jahren des mühevollen Aufbaus und brutaler Raubüberfälle bis zur Blüte und anschließender Verbannung.

Ein besonderes Merkmal der Stadt ist die dreimalige Namensänderung, die sie im Laufe der Jahre erlebte: Katharinenfeld (1819 - 1921), Luxemburg (1921 - 1944) und Bolnisi (seit 1944). Aufgrund der zahlreichen Angaben und Zahlen, die in der Literatur schwanken, stütze ich mich vorwiegend auf Allmendinger, den im Jahre 1915 in Katharinenfeld geborenen deutschen Publizisten (ALLMENDINGER 1989).

Im weiteren Verlauf des Textes werden die Begriffe: Siedlungen, Ansiedlungen, Gemeinden, Dörfer und Kolonien verwendet, da diese Benennungen in allen Textquellen als Synonyme vorkommen.

Historischer Abriss über Georgien im 18 - 19. Jh.

Im 18. Jh. kämpften die Perser und die Osmanen dauerhaft um die Vorherrschaft in den transkaukasischen Ländern. Durch die Invasionen politisch und wirtschaftlich geschwächt, suchte Georgien einen stabilen Kooperationspartner, der seine Interessen in aller Art vertrat. Auf Initiative des georgischen Königs Irakli II. (1720 - 1798) wurde in der russischen Stadt Georgiewsk ein Vertrag unterzeichnet, der als Vertrag von Georgiewsk bekannt ist (Irakli II. von der georgischen Seite, Katharina II. von der russischen Seite). In diesem Vertrag stellte sich Ostgeorgien unter die Oberhoheit und den Schutz des Russischen Reiches, aber die russische Zivilverwaltung sollte sich nicht in die inneren Angelegenheiten Georgiens einmischen. Jedoch wurde der Vertrag mehrmals gebrochen. Schließlich annektierte das Russische Reich Georgien im Jahre 1801 und machte es zu seiner Provinz (KVASTIANI et al. 2012:105 ff.).

Besonders betroffen und zum Teil verwüstet wurde von den Kriegen und Überfällen der damalige Kreis Bortschalo (heute Kwemo Kartli/Nieder-Kartlien samt der heutigen Stadt Bolnisi). Seit 1818 wurden in diesem gefährdeten Gebiet schwäbische Pietisten angesiedelt, die von russischer Seite ständig überwacht und zum Teil von der Regierung finanziell unterstützt wurden. Man nannte sie auch Kaukasusdeutsche oder Separatisten, da sie von der Kirche abgespalten waren.

Der schwäbische Pietismus (lat. pietas: Pflichtgefühl, Frömmigkeit) war eine zu Beginn des 19. Jhs. widerständige protestantische Reformbewegung der sogenannten "kleinen Leute" gegen die hohen Instanzen von Macht und Gewalt. Lange Zeit wurden sie als frömmlicherische Eigenbrödlar in Sachen Religion missverstanden. Doch neuerdings entdeckt man sie mehr und mehr als kreativen Hort innerer Rebellion gegen einen Staat, der seinen Bürger zu ergebenen Dienern der Obrigkeit erziehen wollte (HAIGIS 2005:90).

Hintergründe für die Ansiedlung der Deutschen im Kaukasus

Die Hintergründe der Auswanderungen von 1817, die ca. 1400 Familien auf den Weg in den Osten brachten, sind vielschichtig. Es waren politische, wirtschaftliche, soziale und religiöse Probleme. Nach Allmendinger wurden seine schwäbischen Vorfahren als "Vorposten gegen immer wieder eindringliche Türken" angesiedelt (ALLMENDINGER 1989:6). Kriegenherdt zufolge lagen den Auswanderung zahlreiche Missernten (1809, 1810, 1812 - 1815, 1816) nach dem Ende der napoleonischen Besatzung, Verarmung, Hunger, Einschleppung neuer Krankheiten aus Amerika und religiöse Probleme zugrunde, die die Deutschen veranlassten, das Glück in einer neuen Heimat zu suchen (KRIEGENHERDT 2011:115). Haigis fügt weitere Motive hinzu: Beschlagnahmungen, hohe Steuerlasten, in Friedenszeit Abzahlung von Kriegsschulden und Entschädigungsleistungen an die Siegermächte (HAIGIS 2005:90). Aber auch innenpolitisch wehte ein eisiger Wind: Württemberg stand damals unter der strengen Hand König Friedrichs I. Er hatte die alten Privilegien für die Landstände und die Kirchen abgeschafft und die allgemeine Zensur verschärft. Die Auswanderung in den Südosten Europas bis nach Südasien oder Amerika wurde als Lösung angesehen. So wandten sich, wie manche Quellen berichten, selbst die Repräsentanten Württembergs an den russischen Zaren Alexander I. (1777 - 1825; Kaiser 1801 - 1825), der sich auf Durchreise in Stuttgart aufhielt und bat, ihnen zu erlauben, in Transkaukasien zu siedeln. Der Zar erteilte im Mai 1817 die Genehmigung zur Siedlung. Das Siedlungsgebiet war vor allem der nördliche Raum um das Schwarze und Asowsche Meer sowie die Halbinsel Krim (HAIGIS/HUMMEL 2002:28 ff.).

Zunächst trieb die Deutschen die wirtschaftliche Not in Deutschland, zum anderen die erwartete Wiederkunft Christi im Jahr 1836, zu der man dem Ort des Geschehens möglichst nahe sein wollte. Sie glaubten, dies sollte in der Nähe des Berges Ararats im Kaukasus sein.

Doch sah die Tatsache anders aus: Katharina II. (die Große, 1729 - 1796), ursprünglich Sophie Friederike Augusta von Anhalt-Zerbst, heiratete im Jahre 1744 den russischen Thronfolger Peter Fjodorowitsch, den späteren Kaiser Peter III., und war von 1762 bis 1796 Zarin der Russen. Der spätere Kaiser Alexander I. war ihr Enkelkind. Mit ihrem Regierungsantritt und der nachfolgenden Expansion des Zarenreichs in Richtung Süden (Schwarzes Meer, Balkan) und Westen (Polen, Baltikum) wandelte sich die russische Politik gegenüber Einwanderern grundlegend. Sie beschloss zur Festigung der Staatsmacht in den Grenzgebieten das neu gewonnene Land zu besiedeln. Den Kolonisten ging es dabei nicht um die Vertretung russischer Interessen im Kaukasus. Vielmehr waren nach Jahren politischer Unruhen, religiöser Verfolgung und Hungersnot, die ihnen zukommenden Privilegien, wie die freie Wahl des Siedlungsortes, der

Glaubensfreiheit, der Selbstverwaltung, der befristeten Steuerbefreiung oder der dauerhaften Befreiung vom Militärdienst ausschlaggebend. * * * * *

Auf diese Weise entstanden in Georgien deutsche Kolonien. 500 Familien erreichten nach erheblichen Strapazen schließlich Transkaukasien und gründeten verschiedene Ortschaften, vornehmlich um Tiflis. Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass sich auch andere Übersiedler, wie Schweizer, Holländer oder Italiener, den im Transkaukasus lebenden Deutschen anschlossen (z.B. in der Stadt Schuscha im Gebiet Berg-Karabach, eine Ansiedlung von aus Basel kommenden Missionaren).

Deutsche Siedlungen im Kaukasus

Insgesamt kamen 2629 deutsche Siedler in den ersten Jahren zwischen 1817 - 1819 nach Georgien von Ulm über Passau, Wien, Budapest, Neusatz, Orsova, Galatz, Ismail, Odessa, Cherson, Taganrog, Rostow, Stawropol, Mosdok und Tiflis und gründeten folgende Kolonien:

Marienfeld (1817), 31 Familien, die erste Gruppe erreichte Tiflis am 21. Dezember 1817; befindet sich 24 km im Osten von Tiflis, Außenkachtien, heute: Sartitschala; wurde benannt nach der Prinzessin Maria, Schwester des Königs Friedrich I. von Württemberg, Mutter des Zaren Alexander I.

Neu-Tiflis (1818), 51 Familien, früher ein Vorort, heute: Stadtteil Tschugureti in Tiflis, wo sich die Deutsche Lutherisch-Evangelische Kirche befindet.

Alexandersdorf (1818), 23 Familien, heute: Stadtteil Didube in Tiflis. Es erhielt den Namen zu Ehren des russischen Zaren Alexander I.

Elisabethtal (1818), 65 Familien, ca. 32 km im südwesten von Tiflis, wurde benannt nach dem Tag der Ortswahl, dem 19. November: der Namenstag für den aus dem Hebräischen stammenden weiblichen Vornamen Elisabeth, heute: Assurethi.

Petersdorf (1819), 17 Familien, „Kolonie der 12 Apostel,“ unweit von Marienfeld, benannt wurde zu Ehren des Zaren Peter I.

Katharinenfeld / *Neu-Katharinenfeld* (1819), 115 Familien, 60 km südwestlich von Tiflis. Es erhielt den Namen zu Ehren der Königin von Württemberg, Katharina, Schwester von Alexander I. (Großfürstin Jekaterina Pawlowna (1788-1819), die 1816 in zweiter Ehe ihren Cousin, den württembergischen Kronprinzen Wilhelm (1781-1864) heiratete und sich danach Königin Katarina nannte), heute: Stadt Bolnisi.

Später (1842) wurde die neue Siedlung *Freudenthal* mit 10 Familien gegründet. Es lag im Bergtal des Flusses Iori, unweit von Marienfeld.

Im Jahre 1857 wanderten zusätzlich 38 Familien nach Elisabethtal und erhielten weiteres Gelände zugewiesen, das sich unweit von Zalka befand, wo die Siedlung *Alexandershilfe* entstand, benannt nach Vizekönig Alexander Barjatinsky.

Neudorf, Lindau und Gnadenberg, 1879 (bei Sochumi) (SCHRÖDER 2000:160, Internetquelle 4).

In Aserbaidshchan entstanden:

Alt-Katharinenfeld (1818), 135 Familien, 180 km südöstlich von Tiflis, in der Nähe von Schamchor. 1819 wieder aufgegeben.

Annenfeld (1818), 91 Familien, 27 km entfernt von Helenendorf, benannt nach der niederländischen Königin Anna, heute: Schamchor.

Helenendorf (1819), 130 Familien, 165 km entfernt von Tiflis, benannt nach der Herzogin Helene von Mecklenburg-Schwerin, die größte deutsche Kolonie, heute: Chanlar/Göyöl, unweit der Stadt Gadsha.

Zwischen 1888 und 1914 entstanden weitere deutsche Gemeinden:

Georgsfeld (1888), Siedlung Tschinarly im Schamkirsij-Bezirk.

Mekseewka (1902), Akstafinskij-Bezirk.

Grünfeld (1906), Akstafinskij-Bezirk.

Eichenfeld/Eigentfeld (1906), Schamkirski-Bezirk.

Traubenfeld (1912), Towuzski-Bezirk.

Elisavetinka (1914), Akstafinski-Bezirk.

Marxowka und Kirowka (in den 1920er Jahren), die Gründer stammten aus den Ursprungsgemeinden um Helenendorf und Annenfeld (Internetquellen 2, 4).

Gründung von Katharinenfeld: Das Jahr 1818

Die Siedlung Katharinenfeld wurde zweimal gegründet. Zuerst hieß es Alt-Katharinenfeld, entstanden in der Nähe von Schamchor, Aserbaidshan, 180 km südöstlich von Tiflis.

Im November 1818 kamen insgesamt 135 deutsche Familien an ihrem Siedlungsort, einer kahlen Steppe, an. Die russische Regierung stellte die Nahrungsmittel und die Sommerzelte der umliegenden Tataren (griech. Tartaros; Bezeichnung für verschiedene Turkvölker) zur Verfügung, bis diese eigene Behausungen gebaut hatten. Geliefert wurde von der russischen Krone ebenso: Vorschuß für jeden Wirt 335 Rubel, mit höherem Wagen, 50 Rubel für eine Kuh, ein Pflug, eine Egge, letztere beide für drei bis vier Wirte gemeinsam (HAIGIS/HUMMEL 2002:30). Interessant beschreibt ein Deutscher aus Katharinenfeld: "Dort angekommen in einem kahlen Lande, der Winter vor der Tür, kein Obdach, kein Brot, fünf Pferde und dazu kein Stall und kein Futter! Ach, da wurde das Gottvertrauen geprüft!" (ALLMENDINGER 1989:11).

Die kleinen provisorischen Hütten wurden gebaut, Frucht und Brot konnte man bei den Tataren kaufen, Holz konnte man holen, soviel man brauchte. Aber die armen Pferde mussten den ganzen Winter im Freien bleiben. Im Frühling wurde überall gesät und gepflanzt, Weingärten angelegt. Die Gegend wirkte auf den ersten Blick fruchtbar. Aber das Klima war feucht und ungesund, im Sommer brachen Krankheiten aller Art aus und in einem Jahr starben 256 Personen. Aus diesem Grund wurden, mit der Bitte um ein besseres Land, zwei Abgesandte zur Regierung geschickt. Die Regierung wies den Familien ein 60 km südwestlich von Tiflis gelegenes Gebiet zu, wo die Siedlung Katharinenfeld 1819 neu gegründet wurde. Auch hier sollten die Deutschen am Anfang in Armut leben, den ersten Winter in armseligen Hütten, Karren und Zelten bewältigen. Das Nahrungsgeld bekam man von der Regierung. Nach den anfänglichen Schwierigkeiten, als das Hirsebrod sogar sehr gut geschmeckt hatte, sollte Katharinenfeld zu einer der größten und wirtschaftlich bedeutendsten Kolonien im Kaukasus werden. Aber auch hier brachen in den nachfolgenden 12 Jahren Krankheiten aus, so dass sich die Zahl von 115 auf 95 Familien reduzierte (ALLMENDINGER 1989:11ff.).

Überfall auf Katharinenfeld

Während eines muslimischen Aufstandes im Südkaukasus wurde Katharinenfeld am 27. August 1826 von muslimischen Reitern überfallen. Einwohner wurden getötet oder als Sklaven in die Türkei entführt. Man konnte keinen Widerstand leisten, manche flohen und versteckten sich im Dickicht des Flußufers oder in den Schluchten der Berge. Von 400 Dorfbewohnern entkamen nur 250 den Feinden. Wenigen gelang die Flucht während die Feinde schliefen. Diese Flüchtlinge kamen in Tiflis an – barfuß und halbnackt. Sie wurden auf Kosten der Regierung im Hospital gepflegt.

Im Gedenken an dieses Vorkommnis und an den anschließenden Wiederaufbau wurde jährlich ein „Aufbaufest“ gefeiert.

Es muss gesagt werden, dass die Katharinenfelder des Öfteren in Gefahr lebten. Sie hatten häufig unter Räubereien zu leiden. Immer wieder gab es kleine Überfälle auf den Straßen und in den Bergen (ALLMENDINGER 1989:13ff.).

Leben in Katharinenfeld von 1819 bis 1941

Wie oben aufgeführt, wurden manche Ortsgebiete in Kvemo Kartli (Nieder-Kartlien) durch die Invasionen dem Erdboden gleichgemacht. So wurden anstelle Katharinenfeld/Bolnisi zwei georgische mittelalterliche Dörfer (Qoranta und Welketili) vernichtet.

Die Deutschen machten aus diesem ruinierten Ort ein Paradies und waren stolz auf ihr Dorf. Katharinenfeld war die zweitgrößte, aber reichste deutsche Siedlung im Kaukasus und das Zentrum aller Gemeinden. Eben dort befand sich die zentrale Verwaltung der Siedler. An die deutschen Siedler wurden nach der Ankunft die Grundstücke kostenlos verteilt, die für ihre Existenz notwendig waren. Sie begannen weitere Grundstücke anzukaufen. Schon 1880 erreichte die Fläche von Katharinenfeld 2794 Desjatine (alte russische Flächeneinheit; eine Desjatine entspricht ungefähr einem Hektar). In der zweiten Hälfte des 19. Jh. erreichte Katharinenfeld seine Blütezeit. Die Kolonie war zu stattlicher Größe herangewachsen, die Menschen lebten in ökonomischer Unabhängigkeit, es gab keine Auseinandersetzungen aus kirchlich-religiösen Gründen.

Was das Soziale anbetrifft, so hatte jede Familie in Katharinenfeld nach der Volkszählung 1930 durchschnittlich drei bis vier Kinder. Nach Allmendinger bewohnten das Dorf im Jahre 1930 5.500 Menschen, darunter Deutsche (3.500), Armenier (750), Tataren (450), Perser (330), Georgier (200), Juden (150) und Russen (120) (ALLMENDINGER 1989:175).

Es wurde ein reges Gemeindeleben gepflegt. Neben den Familiengesellschaften waren die Kameradschaften sehr geschätzt, das ganze Jahr wurden alle Festlichkeiten gemeinsam gefeiert. Katharinenfelder hatten gute Beziehungen zu den Nachbarvölkern: "Ich denke dabei an Georgier, mit ihrem guten Spießbraten, dem köstlichen Wein und den lustigen Tänzen, die fast bis zum Umfallen getanzt wurden" (ALLMENDINGER 1989:28).

Das Leben in Katharinenfeld war religiös. 1854, mitten im Krim-Krieg, wurde eine Kirche eingeweiht. Zu den kirchlichen Ereignissen gehörte das Erntedankfest. Die Kirche wurde mit Obst und Blättern aufwendig geschmückt, die besten Stücke wurden in reichem Maße der Kirche

gespendet. Nach der Feierlichkeit wurden die wertvollen Spenden an arme Leute verschenkt oder zugunsten der Kirche versteigert.

Es gab ein Pastorat, wo auch die höheren Klassen untergebracht waren. Zu Pfingsten ging man ins Grüne. Die Männer gingen mit ihren Wurfnetzen oft auf Fischfang. Die Burschen sollten das Holz sammeln und die Damen kochen. Nach der Fischmahlzeit wurde gesungen und getanzt. In dieser Art feierte man auch andere Feste. Wunderbare Zeiten werden der damaligen Jugend in Erinnerung geblieben sein.

Katharinenfelder bildeten einen Jagdverband, der strengen Regeln unterworfen war. Das Jagen war erst im Oktober erlaubt. Gejagt wurde meist in geschlossenen Gruppen auf Rehe, Hasen, Wildschweine, Enten oder Tauben. Es wurden auch Wölfe, Schakale und Luchse zur Strecke gebracht. Neben dem Jagen wurde im Fluss und Bewässerungskanal viel gefischt. Die Gemeinde hatte vier große Kanäle mit einer Gesamtlänge von ca. 50 km. Zu dem Dorfleben gehörte die Feuerwehr. Das erste Auto wurde in den 30er Jahren des 20. Jh. nach Katharinenfeld geliefert. Das Autofahren wurde immer beliebter. Es wurde fleißig gefahren und im Schlamm geschoben. Bis 1871 hatte die Siedlung ihre eigene Gerichtsbarkeit. Es gab ein Gemeindehaus, welches die Übersicht über 20.000 ha Ackerland, Weinberge, mehr als 50 km Bewässerungskanal und den Fluss verantwortete. Dazu kamen die Pflichten der Regierung und den Bürgern gegenüber.

In Katharinenfeld gab es 20 Handwerksvereine mit über 250 gelernten Handwerkern. Es gab Kraftfahrer, Mechniker, Traktoristen, Mähdrescherspezialisten und Elektriker. Daneben arbeiteten 100 Menschen in geistigen Berufen.

1930 bis 1932 wurden die Kolchosen gegründet. Manche arbeiteten bei den Kollektivwerkstätten und manche in den Kolchosenbrigaden. Transportieren konnte man mit den Pferden. Ein Dorfbewohner betrieb ein Transportgeschäft, welches seine Passagiere 30 km weit fuhr. Im Umkreis von 30 Kilometern gab es nur zwei Dorfapotheken.

Seit 1931 gab es Kolchosen und jeder Landbesitzer sollte zwangsläufig deren Mitglied sein. Jung und Alt arbeitete in der Brigade mit. Sollte einer seinen privaten Besitz trotzdem weiterbetreiben, wurde er mit ruinösen Steuern belegt und zum Volksfeind erklärt.

Im Dorf gab es eine Volksschule mit acht Klassen und zur Weiterbildung ein Gymnasium, das auch von anderen deutschen Kolonien besucht wurde. Ältere Landsleute besuchten diese Schule und gingen danach nach Petersburg, Odessa, Dorpat oder nach Deutschland zum Studium. 1930 wurde eine zehnjährige Regelschule mit drei Richtungen (Landwirtschaft, Pädagogik und Mechanik) eingeführt und im Pfarrerhaus untergebracht. Seit 1928 war in der Schule der Religionsunterricht verboten. 1938 wurde Russisch zur Unterrichtssprache.

Architektur in Katharinenfeld war mit der georgischen nicht zu vergleichen. Man baute einstöckige Häuser mit Giebedach und ebenerdigen Eingang oder mit Treppenaufgang (drei bis sieben Treppen) und Balkonen; zweistöckige und dreistöckige Häuser mit Balkonen oder die moderne Bauweise mit Veranden und Balkonen. Die Häuser wurden von einheimischen Baukolonnen in zwei Jahren errichtet. Die Baumeister waren meist Lesgier, Griechen oder Imereten. Die Mauern der Häuser waren wegen der Erdbebengefahr im Kaukasus über 70 cm dick. Man benutzte Bruchsteine, Kalk und Flusssand. Die Kellergrube wurden von Persern und

Armeniern ausgehoben. Für die Zimmer und Dächer waren die Imereten zuständig. Den Innenausbau führten deutsche Handwerksmeister aus. Für den Dachstuhl und die Deckenbalken wurde zu 90% Eichenholz verwendet, für Fußboden und Innenausbau Tannen- und Buchenholz. Die Dächer wurden mit Biberschwänzen gedeckt.

Die Straßen wurden gepflastert und hatten auf beiden Seiten bis zu 2 m breite Gehewege. Vor den Häusern standen Akazien- oder Lindenbäume, die im Sommer bei über 30 °C reichlich Schatten spendeten. Die älteren Leute hatten eine Sitzbank vor den Häusern. Die Straßen waren am Tag leer und erst am Abend belebten sie sich wieder. Jedes Haus hatte das Kelterhaus und Schuppen für die Fuhrweke. Ebenso Stallungen und einen großen Backofen. Auf dem Dachboden wurden Früchte, Getreide, Heu u.a. gelagert. Viele Höfe hatten eigene Brunnen. Die großzügigen Häuser waren von umlaufendem Holz und von drei abgewinkelten, zeltförmigen Ziegeldächern, mit einer Neigung von 30 bis 40 Grad gekrönt, wie sie auch im Voralpenland zu finden sind. Der Hof eines Hauses war 800 bis 1200 qm groß. Im Kanal, der fast die ganze Siedlung durchzog, wurde im Sommer fleißig gebadet. Unter den 43 Straßen waren etwa die Garten-Straße, die Nikolai-Straße (später Karl-Liebknecht-Straße) und die Kirch-Straße.

Über dem Fluss stand eine robuste Zementbrücke als gute Verbindung zu den Nachbarvölkern und zu dem Georgsberg. Hier wurde mit Vieh und Teppichen gehandelt.

Auch Wirtschaft und Landwirtschaft florierten. In den 20er Jahren gab es 30 Kaufläden, der Haupterwerb war der Weinbau. Die Familien trieben Viehzucht, bauten eigenes Getreide an. Das alles machte viel Arbeit, dafür war die Familie über das ganze Jahr versorgt. Meistens wurden nur Gewürze, Salz, Zucker, Reis u.s.w. eingekauft. Schmalz und Wurst wurden eingeständig erzeugt. Das Brot wurde selbst gebacken. Den Vorrat an Obst und Gemüse hatte man im Keller. Die Kleidungsstücke machte man eigenhändig.

Es gab drei Mühlen, die älteste wurde gebaut von dem Müller Jakob Kötzle; die zweitälteste hieß die *Wucherer Mühle*, die 1926/27 zur elektrischen Station umgebaut wurde und die jüngste Gründung *Horlacher Mühle*. Vor dem elektrischen Strom wurden in Katharinenfeld zur Beleuchtung Petroleumlampen verwendet.

Katharinenfeld war sehr reich. Der Grund dafür war die fruchtbare Erde und der Fleiß der Deutschen. Laut der Volkszählung 1930 betrug die Weinberge damals 1565 Hektar. Insgesamt besaßen die Katharinenfelder 20150 ha. Das hieß, jede Familie sollte durchschnittlich 5,75 ha Land haben. Viele Obstbäume wurden vor den Häusern angepflanzt. Das gesamte Land konnte in vier Wirtschaftsgebiete aufgeteilt werden: Wein- (1565 ha), Acker- (4598 ha), Berg- und Weideland (9591 ha) und große Waldflächen. In Katharinenfeld hatte man 2000 Milchkühe und Rinder und ebenso viele Pferde. Es wurden unter anderem Weizen, Roggen, Hafer, Gerste, Mais, Kartoffeln, Rüben, Kürbisse und Weißkraut angepflanzt. Katharinenfelder hatten für den landwirtschaftlichen Nutzen, Schatten und Fischreichtum, ebenso Kies, Sand und Kieselsteine für Bauten, welche sie dem Fluss *Maschawera* zu verdanken hatten. Im Jahr 1924 sind die ersten Dreschmaschinen auf den Markt gekommen. Dann erschienen die Kolchosen (Staatsbetriebe). Zuerst wurde ein Ackerverband gebildet und danach (1908) eine Genossenschaft.

1913 waren sieben Bürgermeister deutscher Kolonien (Katharinenfeld, Helenendorf, Annenfeld, Elisabethtal, Alexandersdorf, Georgsfield und Marienfeld) nach Petersburg gereist mit

der Bitte um Verminderung der hohen Steuer (80 - 90%), die Deutsche zahlten. Als Folge wurde der Landbesitz anfangs auf vier ha, dann auf zwei ha reduziert und die Besitzer verhaftet.

Neben einer Bierbrauerei und vielen Küfereien gab es in Katharinenfeld eine Schnapsbrennerei, die nach dem ersten Weltkrieg einen Aufschwung erlebte. Bis 1930 wurden ca. 1500 ha Weinberge bearbeitet, die Weinernte betrug durchschnittlich 20.000 bis 25.000 l pro ha. Insgesamt wurde 30 bis 40 Millionen l Wein eingebracht. Die Genossenschaften verkauften den Wein in ganz Georgien und Russland.

Deutsche waren begeistert, wie hoch der Wein in Georgien eingeschätzt wurde: Man trank ihn aus Gläsern, aus Hörnern und je nach Anlaß und Gesellschaft aus Lederstiefeln. Das traf aber nicht auf Bier zu, wie die Deutschen merkten. Die Hauptquelle des Einkommens der deutschen Siedler war der Wein. Anfangs pflanzten sie "Persische Tafeltraubensorten," danach georgische Weinsorten wie: Saperawi, Schawkapito, Tawkweri für Rotwein und Rkhazitheli, Mzwane Kachuri, Tschinuri für Weißwein. Die georgischen Sortenbenennungen übertrugen sie ins deutsche, z. B. *Rkhazitheli* - Rothölzer, *Saperawi* - Färber, *Tawkweri* - Blauhölzer. Ab der zweiten Hälfte des 19. Jhs. pflanzten die deutschen Siedler europäische Sorten: *Schassla* (Gutedel), *Pineau* (Burgunder) aber auch blaue Weintrauben aus Amerika der Art *Vitis Labrusca* (wohl Isabella). Doch Mitte des 19. Jhs. war eine kleine Menge Riesling in Georgien angepflanzt worden. Katharinenfeld war bekannt für Wein. Elsa Gilbert erzählt: "[Deutsche] haben eine Winzer-Union gebildet und im Kaukasus und in Georgien war besonders der Wein und die Union bekannt und beliebt und man gefiel dieser Wein. In Tiflis gab es zwei Geschäfte, wo sie Wein verkauften. Helenendorf war mit Cognak bekannt im Kaukasus. Sie produzierten Cognak, außergewöhnlich schmackhaften" (Internetquelle 3).

Kultur und Sport spielten ebenso eine große Rolle. Während der Arbeit wurde gesungen und getanzt, denn man wollte nicht nur Leben um zu arbeiten. Es gab ein Kino, ein Theater mit der Theatergruppe, zwei Gesangsvereine, einen Musikverein, einen Lesezirkel, eine Post, einen Lustgarten/Vergnügungspark, eine deutsche Wochenzeitung, eine Turnhalle und fünf Fußballmannschaften (Die Unionmannschaft der Winzer, die Kollektivmannschaft, Arbeitermannschaft, Jugendmannschaft und Schülermannschaft). In den Jahren 1920 - 1935 waren die Fußballmannschaften so weit entwickelt, dass die Katharinenfelder als Kreismannschaft "Stern" zweimal, 1935 und 1937, an zweiter Stelle in der UDSSR plaziert war (an erster Stelle war Moskau). Neben Sport gab es einen Fahrradclub. 1898 wurde der Musikverein gegründet. Seit 1908 entstanden ein Streichorchester und zwei Blasorchester. Die Mitglieder nahmen an den Wettbewerben vielerorts teil. Die Musikanten der Blasorchester oder Schauspieler spielten fast jeden Samstag im Lustgarten. Viele Menschen gingen am Sonntag in den Lustgarten, um einige frohe Stunden zu erleben und Erholung für die kommende Woche zu suchen. Es gab kulturelle und sportliche Begegnungen zwischen den beiden größten Kolonien Katharinenfeld und Helenendorf (ALLMENDINGER 1989:27ff.).

Deportation

Durch ihr Leben in 122 Jahren haben Deutsche aus der Wüste eine Oase gemacht. Doch nur wenige Jahrzehnte sollten vergehen, bis diese Idylle für immer verschwand.

Im Jahre 1874 wurde die allgemeine Wehrpflicht für die Deutschen eingeführt. Deutsche nahmen sogar an dem russisch-japanischen Krieg teil. Erster Weltkrieg, der kommunistische Oktoberumsturz von 1917, Hunger und Not prägten zunächst die Kriegs- und die ersten Nachkriegsjahre.

Nach der zweiten Okkupation Georgiens durch die Sowjetunion im Jahre 1921 wurde Katharinenfeld in Luxemburg (nach der Politikerin Rosa Luxemburg) und 1944 in Bolnisi umbenannt. Marienfeld wurde zu Sartitschala, Elisabethtal zu Assurethi, Alexandersdorf wurde von Tiflis eingemeindet.

In den 1930er Jahren waren die deutschen Kolonisten im Kaukasus in besonderem Maße politisch verfolgt. Im Jahre 1931 wurden Gottesdienste und Versammlungen der lutherischen Kirche verboten. 1935 wurden im georgischen Luxemburg 352 Einwohner verhaftet, verschleppt oder ermordet. 1941 lebten in Georgien über 24.000 deutsche Kolonisten, in Aserbaidschan mehr als 23.000. Im gleichen Jahr siedelte Stalin alle Kaukasiendeutschen, die nicht mit Einheimischen verheiratet waren, innerhalb weniger Monate nach Kasachstan und Sibirien um. Grundlage war eine Verordnung des Staatlichen Verteidigungskomitees („Über die Aussiedlung der Deutschen, die das Gebiet der Georgischen, Armenischen und Aserbaidschanischen Sowjetrepubliken bewohnen“) vom 8. Oktober 1941. Über 45.000 Kaukasusdeutsche wurden zwischen dem 15. Oktober und 12. November 1941 deportiert. Mitnehmen konnte man nur das, was man in den Händen tragen konnte. Die Häuser der deutschen Siedler wurden an Migranten aus anderen Regionen Transkaukasiens vergeben.

Katharinenfelder in Deutschland

Die Kaukasusdeutschen pflegten auch in Deutschland Kontakte zueinander. Am 26. August 1951 fand auf Initiative der Brüder Allmendinger (wovon einer Ernst Allmendinger war) das erste Treffen der Kaukasusdeutschen, die in der BRD lebten, in Tripstrill/Württemberg statt. Der Grund dieses Treffens war, die nach dem Krieg in alle Welt zerstreuten Landsleute wieder zusammenzuführen. Die Besucherzahl stieg von Jahr zu Jahr, bis im September 1976 bei dem 25jährigen Jubiläum über 300 Leute am Kaukasustreffen teilnahmen. In den nachfolgenden Jahren wurden unter anderem Tripstrill, Nordheim, Neustadt und Hambach zum Treffpunkt.

Bolnisi vor und nach der Wende

In der Sowjetzeit erlebte die Stadt Bolnisi eine rapide Veränderung in kultureller oder auch architektonischer Hinsicht. Der Turm der evangelischen Kirche wurde abgerissen und das Gebäude in eine Sporthalle umgewandelt. Neue Häuser wurden im russischen Stil gebaut. Ernst Allmendinger erzählt: "[...] sind heute in Katharinenfeld viele Häuser verschwunden, andere zu Halbruinen geworden. Friedhof und Kirche sind zerstört. [...] Nun leben in diesem Dorf fremde Menschen, deren Familien nicht am Aufbau des Ortes beteiligt waren. Den damaligen Bestand konnten sie aber nicht erhalten" (ALLMENDINGER 1989:24).

Nach der Wende (1991) wurden die eisernen Grenzen zwischen den Staaten frei. Auf der Suche nach einer hoffnungsvollen Zukunft für Georgien war Deutschland das erste Land, welches mit Georgien diplomatische Beziehungen aufgebaut hatte. 1992 wurde die Botschaft der

Bundesrepublik Deutschland in Tiflis eröffnet. Seit 1993 gibt es Verhandlungen zwischen beiden Ländern. 1991 wurde in Tiflis der Verein „Einung - Assoziation der Deutschen in Georgien“ gegründet. 2000 hatte er rund 2.000 Mitglieder (Internetquelle 6).

Neue Anfänge am Ende des 20. Jahrhunderts

Nach dem Zerfall der Sowjetunion erlitt Georgien einen außerordentlich schweren Wirtschaftskollaps. Keiner interessierte sich für die Kultur. Vor diesem Hintergrund ergriff im Jahr 1994 die Abteilung für Jugendangelegenheiten Bolnisi, durch das Engagement ihres Mitarbeiters Sasa Weschapidse, die Initiative, um die „Katharinenfeld GmbH“ zu gründen. Das Ziel war, die Stadtbewohner mit der Stadtgeschichte vertraut zu machen. Im Stadtzentrum wurde ein Raum angemietet und Exponate bzw. Artefakte, die man in den Familien gesammelt hatte, aufgestellt. Das alles waren die in Katharinenfeld alltäglich gebräuchlichen Gegenstände, ebenso die Fotoausstellung. Später wurde der Organisation das Haus der Deutschen Kultur angeschlossen, welches zum Versammlungsort der deutschstämmigen Menschen wurde. Die Ninoschwili-Straße erhielt den ursprünglichen Namen *Mühlgraben-Straße*, 2001 wurde auf einem ehemaligen deutschen Friedhof im Stadtzentrum (heute befindet sich daneben ein Kindergarten) ein Memorial mit dem Titel: "Den Toten der deutschen Kolonisten und ihrer Nachkommen zum Gedächtnis" eingerichtet. Bei der Eröffnung war der damalige Botschafter der Bundesrepublik Deutschland in Tiflis anwesend. All diese Aktivitäten haben Aufmerksamkeit auf sich gezogen, so dass Bolnisi schon viele einheimische oder deutsche Besucher empfangen konnte. Die Stadt kooperierte mit anderen deutschen Städten. Durch die Unterstützung von Herrn Gia Kereselidze, Architekt von Bolnisi, kam es zum Ideenaustausch im Bereich Architektur. Georgische Studenten der Technischen Universität, Fachgebiet Architektur und deutsche Studenten der Fachrichtung Ländliche Ortsplanung, Technische Universität Kaiserslautern, präsentierten das gemeinsame Projekt über die Bearbeitung des städtebaulichen Sanierungsentwurfes für das zentrale Viertel der Stadt Bolnisi.

2000 wurde der Kriegsgefangenenfriedhof in Bolnisi wiederhergestellt. Auf dieser Anlage ruhen 46 Kriegsgefangene. Die Anlage ist 810 qm groß und wird durch Metallpfosten mit zwei Metallrohren umgeben. Die Gräber werden durch Symbolkreuzgruppen gekennzeichnet. Zentrales Mahnmal ist ein 4,5 m hohes Metallhochkreuz. Hier steht auch die Gedenkaussage: „Hier ruhen Kriegsgefangene, Opfer des Zweiten Weltkrieges“ (Internetquelle 7).

Isolde Dandurova, eine Deutschstämmige erzählt: "[...] während des Krieges ich habe niemals gehört, dass man Deutsche beschimpft. [...] Auch zu den Kriegsgefangenen war man sehr, sehr gut sogar. Die gaben sogar Holz, was man hatte, ein Stück Brot. Niemals hatte man geschimpft, niemals. Das kann ich in meinem Ehrenwort behaupten. Bestimmt, das war sehr tolerant" (Internetquelle 3). Peter Danelia, Vertreter der Stadtverwaltung, nimmt Bezug auf das oben Genannte, wobei sich der georgische Charakter widerspiegelt: "Meine Mutter war damals 16 - 17, als man ca. 250-300 Kriegsgefangene nach Bolnisi geholt hatte. Sie waren sehr fleißig, dazu sehr schöne, junge Männer, erzählte meine Mutter. Sie hatte nicht einmal das Brot zu Hause gestohlen und den Jungs gegeben" (interviewt am 14. 11.2013).

In Bezug auf die Einrichtung des deutschen Museums in Bolnisi erzählt Frau Hummel, das es zur Einrichtung eines schwäbischen Museums (Haus der Deutschen Kultur) große Pläne gegeben hat. "Geschehen ist nicht viel, da die Leute wohl auf Touristen gehofft hatten. Im Lauf der Jahre wurde das Haus aufgegeben. Sonntags um 15 Uhr fanden dort immer Gottesdienste für die Lutherischen statt. 1999 anlässlich der 180 Jahre Gründung durch die Schwaben fand in diesem Haus ein Vorlesewettbewerb in Deutsch für Kinder verschiedener Altersstufen statt, mit Preisen natürlich. Auch im Kindergarten neben dem deutschen Friedhof, oberhalb der Hauptstraße, fand Deutschunterricht für die Kleinen statt, etliches Material haben wir aus Deutschland geliefert, so dass der Unterricht etwas kindgerechter und fortschrittlicher ausfiel" (Brief von Frau Hummel am 21.11.2013).

Bolnisi heute: Kurze Angaben zu der Stadt

Heute sind 85% der rund 17.000 Einwohner ethnische Georgier, der Rest meist aserbaidshanischer Abstammung. Die Stadt lebt hauptsächlich von der Landwirtschaft, dem Anbau von Wein und Gemüse. Es gibt eine Weinkellerei und eine Brauerei. Sie ist außerdem Verwaltungszentrum für die Umgebung.

Bolnisi beherbergt eine der ältesten christlichen Kirchen Georgiens (5. Jh. n. Ch.), die Sioni-Kirche. In der Nähe von Bolnisi wird Gold abgebaut.

Was die deutsche Sprache anbetrifft, so lernen die Kinder in den Schulen neben Englisch und Russisch auch Deutsch als Fremdsprache.

Deutsche Gemeinde in Bolnisi

Nur wenige Kaukasiendeutsche kehrten in der Nachkriegszeit in den Kaukasus zurück. Ab 1957 gab es in Georgien wieder Schulen mit muttersprachlichem Deutschunterricht. 1979 durften 2.053 Deutsche nach Georgien zurückkehren. 2002 lebten in Bolnisi noch etwa 30 ältere Frauen, die von Deutschen abstammten.

Das Erbe der deutschen Gründer wird in der kleinen evangelisch-lutherischen Gemeinde Bolnisi gepflegt. Heutzutage zählen zu der Gemeinde 18 Menschen, davon sind nur acht Halbdeutsche: sieben Damen und ein Herr. Geleitet wird sie durch Herrn Fachrat Kjasimov, der deutscher Abstammung ist. Der Gemeinde ist die Sonntagsschule angeschlossen, wo Fächer wie Werkunterricht, deutsche Sprache, Bibelunterricht (kein Religionsunterricht) angeboten werden. Als Lehrerinnen engagieren sich Liana Taranova und Nasi Londaridse. Die Glieder sind verschiedene Kaukasusnationalitäten: Georgier, Russen, Armenier und die Kinder deutscher Abstammung. Seit 2001 lebt in Bolnisi Frau Hayke Walter aus Deutschland, die seit 2001 in der Gemeinde als Lektorin tätig war. Laut Frau Walter begann sich die Gemeinde Bolnisi im Jahre 1994 zu sammeln. Dazu hat der deutschstämmige Pastor Harry Asikov aus Aserbaidshan viel beigetragen. Anfangs traf man sich in Privathäusern zum Gottesdienst. Eine echte Gemeindearbeit wurde erst ab dem Jahr 1996 möglich, als Bischof Hummel einen Saal anmietete: das Haus der Deutschen Kultur. Aufgrund der Jahreslosung 2007 und einer guten Spende einer Sponsorin aus Deutschland erhielt die Gemeinde im Jahre 2007 ein eigenes neues Gebäude, das sich auf der

Chutsesi-Straße 18 befindet, wo jeden Sonntag der Gottesdienst stattfindet. Der Pfarrer kommt von der Gemeinde Tbilisi.

Deutsche Mühle

Wie schon erwähnt, gab es in Katharinenfeld drei Mühlen. Auf den Grundmauern der früheren Kötzle-Mühle wurde in den Jahren 2010 - 2013 in traditioneller Stein- und Holzbauweise das neue Hotel und Restaurant „Deutsche Mühle Bolnisi“ erbaut. Achim Depta, ein deutscher Unternehmer, hatte schon immer den Wunsch, ein altes Gemäuer zu besitzen, es mit moderner Technik zu sanieren und so für die Zukunft zu erhalten. Fündig wurde er in Bolnisi, der Heimat der Mutter seiner Frau Khatuna, einer georgischen Sprachwissenschaftlerin in Deutschland. So wurde das alte Gemäuer der Kötzle-Mühle kernsaniert. Über die Geschichte der Kötzle-Mühle selbst gibt es derzeit keine verwertbaren Quellen. Das Gebäude ist lediglich in einem Grundstücksplan des alten Katharinenfeld aufgeführt und jetzt wartet am Fluss Maschawera eine neue Oase deutscher Gastlichkeit für Besucher aus aller Welt mit traditioneller georgischer und deutscher Küche (Internetquelle 5).

Fazit und zukünftige Perspektiven

Die deutschen Siedler haben das gesellschaftliche, geistige und kulturelle Leben Georgiens deutlich mitgeprägt. Dieses gute und friedliche Zusammenleben ist ein wichtiger Teil der georgischen Geschichte. Ernst Allmendinger schreibt dazu: "Georgier sind ein lustiges und stolzes Volk unter den Völkern Kaukasus. Mit den Deutschen kamen sie zurecht. [...] Jüngere Leute besuchten mit uns zusammen die deutsche Schule. [...] Georgier sind als gute Gesellschafter bekannt besonders bei einem Gläschen Wein" (ALLMENDINGER 1989:28). "Katharinenfeld war ein schönes deutsches Dorf, in dem ich geboren wurde und meine Jugend im Elternhaus verbrachte. Hier ging ich zur Schule, erlernte meinen Beruf und lernte meine liebe Frau kennen" (ALLMENDINGER 1989:24). Dieses schöne Dorf hat im Laufe der Jahrzehnte rapide Veränderungen erlebt. Jedoch erkennt man manche deutschen Häuser an den Giebeldächern wie in den Alpengebieten.

Ich erinnere mich oft an ein deutsches Haus, wo nach Hause gehend oft fröhliche deutsche Lieder gesungen wurden. Ob heutzutage für die Rettung und Erhaltung des deutschen Kulturerbes gesorgt wird, quasi um über den heutigen Stand von Sachverständigen informiert zu werden, besuchte ich meine Heimatstadt Bolnisi. Interviews mit dem Vertreter der Stadtverwaltung Bolnisi, Herrn Peter Danelia und mit Frau Tamar Choperia, PR-Managerin der Stadtverwaltung, haben ergeben, dass es hier einige Pläne gibt: Bolnisi will den Status einer selbständigen Stadt erhalten. Eine der Voraussetzungen dafür ist die Erhaltung des historisch-kulturellen Erbes. Daher hat sich die Stadtverwaltung und Stadtversammlung dafür eingesetzt, das georgisch-kaiserslauterische Projekt fortzusetzen und einen im Stadtzentrum gelegenen Teil, um die Sporthalle, insgesamt drei Straßen zu rekonstruieren und zu renovieren. Die Bauarbeiten haben vor einem Jahr angefangen. Die Straßen wurden mit Pflastern versehen, genauso wie in Katharinenfeld, die neuen Laternen eingerichtet. Laut dem Programm sollen 60 alte deutsche Häuser, die heutzutage im schlechten Zustand, aber manche davon noch bewohnt sind, grundsätzlich renoviert werden (Dächer, aus

massivem Eichenholz gebaute einzigartige Keller, Balkone). Momentan liegen diese Bauarbeiten aufgrund der mangelnden finanziellen Mittel still, aber die Stadtverwaltung und Verwaltungsleiterin, Alexandra Oboladse wird Himmel und Hölle in Bewegung setzen, damit dieses Projekt von Erfolg gekrönt wird. "Dieser Stadtteil wird so aussehen, sogar deutsche Gäste werden davon fasziniert sein", verrät Herr Danelia. All diese Aktivitäten könnten auch mehr Touristen nach Bolnisi anlocken. Nur allein für die Stadtverwaltung ist die Durchführung der o.g. Arbeiten eine große materielle Herausforderung.

Literaturverzeichnis

- ALLMENDINGER, E.: Katharinenfeld, ein deutsches Dorf im Kaukasus. Selbstverlag, Neustadt 1989.
- HAIGIS, P.: „Georgier deutscher Herkunft“?! – Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Georgien und ihre Wurzeln". In: Bernd Schröder (Hrsg.) : Georgien. Gesellschaft und Religion an der Schwelle Europas. St. Ingbert 2005, 89-101.
- HAIGIS, P.; HUMMEL, G.: Schwäbische Spuren im Kaukasus. Auswandererschicksale. Metzingen: Sternberg bei Ernst-Franz 2002.
- KVASTIANI, T.; SPOLANSKI, V.; STERNFELDT, A.: Georgien: Unterwegs zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer. Trescher Verlag. Berlin 2012.
- KRIEGENHERDT, M.: Georgien: Reiseführer für individuelles Entdecken. Bielefeld 2011.
- SCHRÖDER, BERND: Schulwesen und (christlich-)religiöse Erziehung in Georgien. In: Bernd Schröder (Hrsg.): Georgien. Gesellschaft und Religion an der Schwelle Europas. St. Ingbert 2005, 159-178.

Internetquellen

1. Evangelisch-Lutherische Kirche Georgien:
<http://www.ev-luth-kirche-georgien.de/88.html> (Stand: 21.11.2013)
http://www.erkanet.de/georgien-news/oldarchiv/archive/2003/issue_009_2805/kirche.php
2. Botschaft der Republik Republik Azerbeidschan:
[http://www.azembassy.de/index.php/deutsches-erbe-in-aserbaidshchan?lang=\(Stand: 29.11.2013\)](http://www.azembassy.de/index.php/deutsches-erbe-in-aserbaidshchan?lang=(Stand: 29.11.2013))
3. Goethe Institut Tbilisi:
<http://www.goethe.de/ins/ge/prj/dig/deindex.htm> (Stand: 21.11.2013)
4. Migrationsmuseum:
http://www.migrazioni.altervista.org/deu/3deutsche_in_russland/2.53_kaukasiendeutsche.html
(Stand: 29.11.2013)
5. Deutsche Mühle Bolnisi: http://www.muehle-bolnisi.com/?page_id=25 (Stand: 21.11.2013)
6. Deutsche Botschaft Tiflis:
http://www.tiflis.diplo.de/Vertretung/tiflis/de/02/0Politische__Beziehungen.html
(Stand: 23.11.2013)
7. Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e.V.:
<http://www.volksbund.de/kriegsgraeberstaette/bolnisi.html> (Stand: 29.11.2013)

Die Beleuchtung der Frage der Philosophie und Methodologie der Geschichte in der georgischen Historiographie

Die vorliegende Arbeit bespricht die in der georgischen Historiographie des 20. Jahrhunderts betrachtete Problematik der Theorie der Geschichte. Das Thema ist insofern interessant und aktuell als, dass es in Georgien kaum erforscht worden ist. Zwar hat Pharnaos Lomashvili das Thema im dritten Abschnitt seines Buches *Geschichte der Philosophie der Geschichte* berührt, es allerdings von einem anderem Blickwinkel betrachtet und andere Schwerpunkte hervorgehoben (LOMASHVILI 2012).

Die in Georgien vorhandene Tradition der Diskussion der theoretischen Fragen der Geschichte soll vorerst als Synthese aus Forschung und Popularisierungsverfahren dieser Problematik wahrgenommen werden. Abgesehen von der Spärlichkeit des wissenschaftlichen Nachlasses aus diesem Bereich wäre es trotzdem ungerecht dieses Erbe zu unterschätzen.

Die vorliegende Arbeit hat keinen Anspruch auf eine umfassende und erschöpfende Darstellung der erwähnten Problematik: es wird versucht nur die wichtigsten Momente zu betrachten, wobei zunächst die Frage der Philosophie und Methodologie der Geschichte hervorgehoben wird (KALANDAZE 2011a, 2011b).

Die 1920er und die erste Hälfte der 1930er Jahre gilt als optimaler Zeitabschnitt für die Forschung der Theorie und Methodologie der Geschichte in Georgien. Unter den Umständen des Sowjetregimes hat ein Funke des freien Denkens noch geblüht. Als wichtigsten Vorteil der georgischen Historiographie dieser Zeit erscheint die Vielfältigkeit der Ansätze, die zur Beleuchtung der theoretischen Fragen der Geschichte ausprobiert wurden. Zu nennen ist die Meinungsdivergenz zwischen Ivane Javakhishvili und Grigol Natadze, die sich auf diese Problematik bezog. Der zweite Vorteil, welches das Interesse an diesem Thema wachsen ließ, liegt in der Tatsache, dass diese Diskussionen ausschließlich von Historikern initiiert wurden.

Ivane Javakhishvili war der erste Forscher, der auf das Problem zur Theorie der Geschichte aufmerksam machte. In dieser Hinsicht ist sein Buch *Das Ziel der Geschichte, ihre Quellen und Methoden in der Gegenwart und der Vergangenheit* besonders nennenswert (JAVAKHISHVILI 1977). Dieses Werk legte das Fundament für die wissenschaftliche Forschung der Theorie der Geschichte in der georgischen Historiographie. Leider gelang es Javakhishvili nicht, alle seine Vorhaben in diesem Bereich zu verwirklichen. Man darf deshalb nicht folgende Meinung von Prof. Ed. Kodua teilen, als ob Javakhishvili nur eine zweitrangige Rolle in der Forschung der Theorie der Geschichte in der georgischen Historiographie nach dem Gigo Natadze gespielt hätte. Solcher Ansatz entwertet den Beitrag von Ivane Javakhishvili und verhindert die Einarbeitung einer adäquaten Vorstellung über das Thema in der georgischen Historiographie.

Javakhishvili brachte sein Interesse an der Theorie der Geschichte bereits am Anfang des 20. Jh. zum Ausdruck. 26 Jahre jung, hielt er einen Vortrag zum Thema *Geschichte des Orients und die Angaben [über] Georgien und Armenien* an der Universität Sankt-Petersburg. Genau da

berührte er erstmalig das Forschungsobjekt der Philosophie der Geschichte. Anschließend setzte er diese Linie in seinem Werk *Das Ziel der Geschichte, ihre Quellen und Methoden im Gegenwart und in der Vergangenheit* fort, welches im Jahre 1916 veröffentlicht wurde. Als vielsagend gilt der Fakt, dass er für seine erste Vorlesung an der Staatlichen Universität Tiflis nicht eine Frage aus der empirischen Geschichte Georgiens wählte, sondern sich mit dem schwierigen Problem der Theorie der Geschichte auseinandersetzte: der Vorlesungstitel soll wie folgt gelautet haben: „Die Darstellung der menschlichen Persönlichkeit im altgeorgischen historischen und philosophischen Schrifttum“. Das schien erst der Beginn seines Interesses an dieser Problematik. In einem Abschnitt seiner Arbeit teilt Javakhishvili dem Leser seinen Plan wie folgt mit: "Im dritten Band meines Buches 'Ziel der Geschichte' beabsichtige ich aufgrund der Beobachtungen über die Geschichte von Georgien, Armenien, Persien und des Nahen Osten alle Fragen der Philosophie der Geschichte ausführlich zu betrachten" (ՋԱՎԱԽԻՏՎԻԼԻ 1982:404). Entsprechend der Angaben seines Nachlasses soll Javakhishvili geplant haben, ein Werk mit dem folgenden Titel zu verfassen 'Methodologie und Philosophie der Geschichte'. Zu diesem Zweck hatte er bereits einen Ordner angelegt und entsprechende Materialien gesammelt. Er hinterließ nur eine „Einführung“ und einen Abschnitt dieser Arbeit mit dem Titel: „Zur Frage der vergleichenden Methode“ (BAKRADZE 1976:14). Javakhishvili versuchte, die Geschichte Georgiens in dieser Hinsicht zu betrachten und sie in eine Synthese zu bringen. Sein Tod verhinderte das Vorhaben zu verwirklichen. So ist es schwierig, die Meinung von Professor Gr. Natadze zu teilen, der besagt, dass Javakhishvili keine Synthese der Geschichte Georgiens geschafft habe (NATADZE 1931:31).

"Die Wahrnehmung der Geschichte und die Reflexion dieser Kenntnis war der Beweggrund der wissenschaftlichen Studien von Ivane Javakhishvili. Im Vergleich zum ersten Teil seines Buches, wo er einen großen Erfolg erzielt hat, hatte er der philosophischen Reflexion der Geschichte im zweiten Teil des Buches, wegen des vorzeitigen Todes oder seiner Beschäftigung mit der Wiedergabe des komplexen Bildes der georgischen Nation nicht verwirklichen können," fügt Professor Kodua bei (KODUA 1999:39), wobei dies nur auf eigener Meinung und Gefühle beruht.

Auf die Problematik der Methodologie der Geschichte richtete auch der bekannte georgische Historiker Gr. Natadze seine Aufmerksamkeit. Im Jahr 1931 erschien sein Buch *Zur Frage der Methodologie und Methodik der Sozialwissenschaften* (NATADZE 1931). Dieses Werk ist ein wichtiger Ertrag der zeitgenössischen georgischen Historiographie. In der Tat bleibt es das einzige, das sich speziell der Methodik der Geschichte widmet. Offensichtlich ist dieses Buch schon obsolet und stellt eine vergangene Etappe der georgischen Historiographie dar. Im Gegensatz zu Ivane Javakhishvili hat Gr. Natadze einen anderen Weg gewählt. Zunächst: Warum die Sozialwissenschaften und nicht die Geschichte? Dies spiegelt die realen Gegebenheiten wider: In der ersten Hälfte der 1930er Jahre wurde Geschichte aus dem Programm der Schulen genommen und durch Sozialwissenschaften ersetzt. Das Experiment misslang jedoch und wenig später wurde Geschichte in den Schulen wieder eingesetzt (MAMUKELASHVILI 1993:3-33). Gr. Natadze hat außerdem versucht die Frage der Methodologie der Geschichte von der Perspektive der Soziologie aus zu beleuchten, wobei er versucht von dem ökonomischen Materialismus zum Marxismus einzusteigen. Es ist anzunehmen, dass die Widersprüche in seiner Weltanschauung gewissermaßen genau dadurch verursacht worden sind. In seinen Studien über die konkreten Probleme der

Historiographie schenkte Natadze den Fragen der Sozialkunde besondere Aufmerksamkeit, während sein Interesse an der politischen Geschichte, Kultur, Religion und an anderen Aspekten des sozialen Lebens gering geäußert wird (KALANDAZE 1999:31-129).

Ausgehend von dem oben Gesagten kann man schlussfolgern, dass die Auseinandersetzung mit dieser Problematik in der georgische Historiographie einen wissenschaftlichen Charakter trug und sowohl schwache als auch starke Seiten hatte.

Die politischen Kataklysmen änderten ab der zweiten Hälfte der 1930er Jahre die Situation in Georgien grundlegend. In der Sowjetunion hatte die marxistische-leninistische Ideologie das Monopol übernommen. Jeder Meinungsunterschied wurde verfolgt und schwer verurteilt, die Maßnahmen reichten bis zur physischen Liquidation des Wissenschaftlers.

Die Geschichtswissenschaft wurde vereinheitlicht und stalinisiert. Philosophie und Methodologie der Geschichte als Schwerpunkt der zeitgenössischen Historiographie wurden abgeschafft und durch die stalinisierte Form des historischen Materialismus ersetzt, welcher als endgültige Wahrheit verkündet wurde. Dies war die einzig richtige Wahrnehmung der Geschichte, die einzige wissenschaftliche Methode.

Nach Stalins Tod (1953) gab es eine deutliche Wiederbelebung des Interesses an den Themen von Philosophie und Methodik der Geschichte. Historiker nennen dieser Periode die "Erwärmungszeit". Dieser Periode ist als eine "ideologische Verwirrung" zu charakterisieren. Die Tendenz einer Erholung in der georgischen Historiographie blieb weiterhin im Rahmen der marxistisch-leninistischen Ideologie und das wichtigste Ziel bestand in der Überwindung der stalinistischen Dogmen und Stereotypen.

Als erstes Zeichen der Revitalisierung der Frage der Philosophie und Methodologie der Geschichte gilt die Monographie *Philosophie der Geschichte* von Ed. Kodua. Demselben Thema widmen sich seine weiteren Bücher *Zur Essenz der Geschichte* und *Zum immanenten Wesen der Geschichte* (KODUA 1966; 1976; 1979). Ed. Kodua entwickelte eine Philosophie der marxistischen Geschichte, die nicht als eine Fortsetzung des ursprünglichen Weges zu betrachten ist.

Ein Interesse an der Theorie der Geschichte zeigte außerdem Professor Givi Kighuradze. Sein Buch *Neue Geschichte* (KIGURADZE 1970) zeichnet sich als beispielhafte Arbeit in der theoretischen Historiographie aus. Dieses Buch ist ein bedeutendes Werk der zeitgenössischen georgischen Historiographie. Die obligatorische Diskussion über den Marxismus ignorierend, entdeckt man in ihm beachtenswerte wissenschaftliche Informationen, die man auch heute verwenden kann (ANTADZE 1983; KALANDAZE 2007).

Die Bearbeitung der theoretischen Fragen der Geschichte in der georgischen Historiographie ist auch ein Verdienst von Ushangi Sidamonidze. Diesem Thema ist sein interessantes Buch *Die Wissenschaft von der Geschichte und die Frage der wissenschaftlichen Informationen* gewidmet (SIDAMONIDZE 1978). Hier stellte der Autor erstmalig die Grundlagen der damals neu entwickelten Disziplin Informatik dar und bezog sie in die Historiographie ein. Eine solche Herangehensweise an das Problem sieht vor dem Hintergrund der zeitgenössischen georgischen Historiographie recht innovativ aus, die Spur der Epoche ist allerdings immer noch zu erkennen (SIDAMONIDZE 1978:56-60).

Auf die Frage der Theorie der Geschichte bezieht sich auch das Buch *Der Beruf – Historiker* von Guram Koranashvili (KORANASHVILI 1986). Im zweiten Kapitel wird versucht die Methodik der Geschichte zu behandeln und die in diesem Bereich der georgischen Historiographie vorhandene Lücke zu schließen. Die Arbeit von Koranashvili ist auch deshalb eine nennenswerte Leistung, weil in jener Phase der georgischen Historiographie der Bereich der Theorie der Geschichte kaum noch vorhanden gewesen ist.

Zur Erforschung der theoretischen Probleme der Historiographie trug ebenfalls der Historiker Hermann Simonidze bei. Leider ist das wissenschaftliche Potenzial dieses Autors wegen gewisser objektiven und subjektiven Voraussetzungen in der Praxis nicht entfaltet worden. Trotz seines Ehrgeizes als Historiker hat er nur zwei Werke hinterlassen. Der Grund für eine solche Passivität muss in seiner persönlichen Abneigung gegen die marxistisch-leninistische Ideologie gelegen haben (SIMONIDZE 1975; 1984; KALANDAZE 2007).

Wie wir sehen, haben sich die georgischen Historiker ernsthaft mit der wissenschaftlichen Problematik auseinandergesetzt und sie nach der Art und Weise der marxistischen Theorie betrachtet. Trotz dieses Kompromisses darf man ihre Nachlässe nicht zu hart beurteilen. Ohne ihre Arbeiten wäre das ohnehin spärliche Erbe der georgischen Historiographie dieser Zeit noch geringer.

Ein neuer Meilenstein gelang nach dem Zerfall der Sowjetunion in den 1990er Jahren. Die sowjetische Historiographie brach zusammen und damit auch das Ende des Monopols der marxistisch-leninistischen Ideologie. Die georgische Historiographie erlangte ihre Souveränität wieder: ein Ereignis von großer Bedeutung, denn dadurch entstand die Möglichkeit einer freien Wahl von Themen und Ansätzen. Nach einer langen Zwangspause war dies ein erster Schritt vorwärts. Hiermit wurde auch eine zweite Phase in der Entwicklung des Interesses an die theoretischen Fragen der Geschichte in Georgien eingeläutet, welche bis heute andauert.

Von den zeitgenössischen Autoren ist zunächst das Buch *Einführung in die Geschichtswissenschaften* von Lali Pirskhalava zu nennen, welches als erstes Lehrbuch in der georgischen Historiographie in der Neuzeit gilt (PIRSKHALAVA 1995). Es bietet eine detaillierte Übersicht über die Hilfsdisziplinen der Historiographie. Dort wird betont, dass die Geschichte keine Ansammlung von Fakten und dabei auch kein einfacher Spaziergang in die Vergangenheit ist.

Von den gegenwärtigen Studien zieht *Die Geschichte der Geschichtephilosophie* von Pharnaos Lomashvili eine besondere Aufmerksamkeit auf sich (LOMASHVILI 2003, 2007, 2012). Der erste von drei Teilen erfasst die Zeit bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, der zweite Teil endet mit der Kritik der modernen philosophisch-historiographischen Richtung der Geschichte und der dritte Teil umfasst die historischen und philosophischen Aspekte der georgischen Historiographie. Diese drei Bücher sind ein Fortschritt in der georgischen Historiographie des 21. Jahrhunderts und tragen einen wichtigen Anteil an der Forschung und Popularität der erwähnten Problematik in Georgien bei.

An dieser Stelle sind folgende zwei Faktoren zu beachten: die Betrachtung einiger Probleme scheint eher die Aufgabe der Geschichte der Philosophie und Historiographie zu sein, als die Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Den Vorstellungen einzelner Wissenschaftler wird

besondere Aufmerksamkeit gewidmet – in dieser Reihe ist zunächst die Diskussion über die Thesen von Fukuyama zu erwähnen (LOMASHVILI 499-520). Der Fakt ist deshalb besonders zu beachten, weil dabei kein Hinweis auf die Philosophie der Geschichte des Existenzialismus, vorerst aber auf die Lehre von Karl Jaspers zu finden ist (KALANDAZE 2009:384-392).

Einen besonderen Beitrag zur Forschung der Probleme der Theorie der Geschichte im Allgemeinen, insbesondere aber hinsichtlich der Frage der Epistemologie, leistete Roin Metreveli. Zwei Studien sind dem gewidmet: *Perspektive der Globalisierung und Probleme der Historiographie* und *Zur Frage der Wahrnehmung der Geschichte des historischen Wissens* (METREVELI 2006, 2011).

Von den kürzlich veröffentlichten Büchern ist die Publikation *Die seltsame Metamorphose einer soziologischen Theorie* von Guram Koranashvili zu nennen (KORANASHVILI 2012). Zu beachten ist das Interesse der neuen Generation von Historikern an der theoretischen Problematik der Historiographie: zunächst das Buch *Einführung in die Geschichtswissenschaft* von Mariam Tschkhartishvili (TCHKHARTISHVILI 2009). Bemerkenswert sind auch folgende zwei Titel von Gia Jokhadze: *Historische Essays* und *Historische Anthropologie. Geschichte mit der menschlichen Gesicht* (JOKHADZE 2009). Zu kritisieren ist die übertriebene Bewertung von Quellenstudien und die fehlende Aufmerksamkeit auf den Nachlass der Vorgänger. Es ergibt sich der Eindruck, als ob in der georgischen Historiographie nichts nennenswertes in diesem Bereich verfasst worden sei.

Zu berücksichtigen ist auch der Fakt, dass der Schwerpunkt in der modernen georgischen Historiographie nicht in der Qualität, sondern in der Quantität liegt. Ausgehend von dieser Anmerkung muss es die künftige Aufgabe sein, sich auf dieses Problem zu konzentrieren.

Literaturverzeichnis

- АНТАЗЕ Қ.: гиви Қыурағис ехovreба да moyvaçeoba. Bd. 1. Tbilisi 1983.
- BAKRAZE A., ŽAVAXIŠVILI N.: Ivane Žavaxišvilis piradi arkivis a çeriloba šeadgines A. Bakrazem da N. Žavaxišvilma . Tbilisi 1976.
- KALNDADZE, M.: Ein Georgische Erforscher der Neuen Geschichte Westeuropas - "Georgica", 30 (2007).
- german sidamonize. Tbilisi 2007.
- ištioriuli eštidebi. Bd. 1. Tbilisi 2011. S. 265-284.
- Ivane Žavaxišvilis ištoriis pilosopiuri ziebebis šesçavla kartul ištoriograpiašiani. TSU. Sakartvelos ištoriis inštutis šromebi. Bd. 2, Tbilisi 2011
- Ivane Žavaxišvili da ištoriis epistomologiis saštixebi. TSU. Sakartvelos ištoriis inštutis šromebi. Bd. 4, Tbilisi 2011
- Ivane Žavaxišvilis ištoriis kvlevis metodebi. TSU. Sakartvelos ištoriis inštutis šromebi. Bd. 6, Tbilisi 2012
- Ivane Žavaxišvili und Fragen der Epistemologie der Geschichte – Georgica, 35(2012).
- saqartveloši dasavlet evropis axali ištoriis ištoriograpiiš šesçavla. Axali da uaxdesi ištoriis saštixebi. Bd. 9. Tbilisi 2011. S. 282-295.
- ҚИГУРАҒЕ, G.: axali ištoria. Bd. 1. Tbilisi 1970

- ՔՕԾԱ, ԷԸ.:** *Ivane Žavaxišvili sociologiuri da ištoriaul-pilosopiuri žiebibi.* Tbilisi 1997.
 ——— *ištoriais pilosopia (buržuaziuli teoriebis kṛiṭiḡa.* Tbilisi 1966.
 ——— *ištoriais sazrisis saḡitxisatvis.* Tbilisi 1976.
 ——— *ištoriais imanenturi sazrisis saḡitxisatvis.* Tbilisi 1979.
ԼՕՄԱՏՎԻԼԻ Բ.: *ištoriais pilosopiis ištoria.* In *drei Bänden.* Tbilisi 2003, 2007, 2012.
Մամուկլաճվիլի, Ն.: *ištoriais ճավլեբա kartul sabḡota skolaši.* Alesksandre namoraḡis saxelbis kṛebuli.
 Tbilisi 1993.
ՄԵՏՐԵՎԵԼԻ Բ.: *globalizaciis perspeḡṭiva da ištoriografiis problemebi. Kartuli diplomaṭia.*
ḡeliḡdeuli. 15. Tbilisi 2011. S. 585-630
ՆԱՏԱՅԵ ԳՐ. *sazogadoabatmcdneobis metodologiisa da metodikis saḡitxebi.* Tbilisi 1931.
ՔԻՐԸԱԼԱՎԱ, Լ.: *ištoriauli mecnierēbis ṡesavali.* Tbilisi 1995.
ՏԻԴԱՄՈՆԷ, Ս.: *ištoriauli mecnierēba da samecniero inṡormaciis saḡitxebi.* Tbilisi 1978.
ՏԻՄՈՆԷ Գ.: *Razrabotka istoričeskux problem s toḡki zrenija kibernetiki. universiṡetis ṡromebi.* Bd.
 65 Tbilisi 1975.
 ——— *voznikovenie sistemnogo podxoda k izuḡeniju obṡestvenix javlenii.. universiṡetis*
ṡromebi. Bd. 246 Tbilisi 1984.
ՉՕՐԱՆԱՏՎԻԼԻ Գ.: *Ivane Žavaxišvili (axlebur i ḡaḡitxva).* Tbilisi 1999
 ——— *erti sociologiuri teoriis ucnauri meṡamorpozi.* Tbilisi 2012.
 ——— *ṡropesia ištoriḡosi.* Tbilisi 1986.
ՇՃԱՐԱՏՎԻԼԻ, Մ.: *ištoriauli mecnierēbis ṡesavali.* Tbilisi 2009.
ՉԱՎԱՅԻՏՎԻԼԻ, ԻՎԱՆԵ: *ištoriais mizani, ḡարoēbi da metodebi ḡinat da axla. Tṡzulebani 15 ṡomad.* Bd.
 8, Tbilisi 1977.
 ——— *kartveli cris ištoria.* Tbilisi 1904.
 ——— *kartveli cris ištoria.* Bd. 1, 5. Auflage, Tbilisi 1960.
 ——— *sakartvelos mdgomareoba XV sauḡuneši.* Tṡzulebani 15 ṡomad. Bd. 3, Tbilisi 1982.
ՉՕՃԱՅԵ Գ.: *ištoriauli antropologia. Adamianis saxciṡtoria.* Tbilisi 2009.
 ——— *ištoriauli eseebi.* Tbilisi 2005.

Zu einer diophysitischen Kirche auf dem Territorium des heutigen Armeniens

(Koberi-Kirche)

Das Königreich von *Ṭaschir-Joragetī* ist im Jahr 978 auf dem Territorium *Kvemo-Kartli* während des Krieges gegen die Reste der arabischen Herrschaft entstanden. Dem Namen seines Begründers zufolge wurde das Gebilde *Königreich von Ḳvirikiani* genannt. Der Name ging auf *Ḳoriḳe* | *Ḳvirikē*, den Beinamen von *Gurgen* (978-989) zurück.

Das Königreich von *Ṭaschir-Joragetī* hat seine Stärke insbesondere unter der Herrschaft *Davit „Grundstückloser“* (898-1048) erreicht, als dem Reich neue Territorien vom ehemaligen Emirats von Tbilisi und Ganža angegliedert wurden. Zu dieser Zeit haben die Könige von *Ḳvirikiani* die berühmte georgische Burg *Samšvilde* zur Residenz gemacht. Bei der Herrschaft von *Ḳvirike II* (1048-90) wurde Lore das Zentrum des Königreichs. Trotz des Kampfes für die Unabhängigkeit wurde das Königreich von *Ṭaschir-Joragetī* zunächst Vasall des armenischen Königreichs *Anisi* und schließlich unter die Herrschaft des georgischen Königs *Bagrat IV* geordnet. Nach der Befreiung des Königreichs von den Turk-Seldschuken hat der König *David der Erbauer Ṭaschir-Joragetī* unmittelbar dem georgischen Reich inkorporiert und das Königtum der armenischen Dynastie aufgelöst (1118-22).

Dieses Verwaltungsgebiet, als Peripherie des historischen Landteiles von *Kvemo-Kartli*, wurde zur Herrschaft zunächst der Familie von *Orbeliani* und im Jahre 1185 der Familie *Mchargzeli* überreicht. Die Stadt *Lore*, die als Zentrum dieser Peripherie galt, gehörte seit 1186 der Familie von Fürst *Mchargzeli*. In jener Zeit erreichte die Stadt ihre Blüte. Es wurden neue Paläste, Kirchen und Brücken gebaut. Ab dem 14. Jh. wurde die Funktion der Stadt drastisch reduziert und spielte seit dem nur noch eine Rolle als Wehranlage.

Während des politischen und wirtschaftlichen Niedergangs Georgiens haben die Bewohner des Kreises *Lore-Taširi* praktisch komplett verlassen. Die bodenständigen georgischen und eingewanderten armenischen Bewohner sind wegen der mehrmaligen Umsiedlung oder auch aufgrund der feindlichen Überfälle nicht mehr anzutreffen (ŽAVAXIŠVILI 1998:480-482).

Der Bau und die Restauration der Kirchen wurden auf Eis gelegt, die Klöster haben ihre Funktion entweder minimiert oder vollständig aufgegeben. In einem Dokument aus den 1770er Jahren wird auf die drastische Abnahme der Bewohnerzahl hingewiesen: „Das Land *Ṭaširi, Gužareti, Somchiti* ist groß und breit und von seinen Bewohnern sind von je 40 nur ein Kopf geblieben, im Land von *Sabaratašvilo* von je 100 nur ein Kopf ... dieses *Somchiti* und *Sabaratioano* ist *Kvemo-Kartli*“ (DOLIŽE 1965:421). Das sind einige der Gründe, warum es zur dieser Zeit keine Georgische Kirche und Epigraphik in dieser Region gibt.

Trotz der Krise ist *Lore-Ṭaschiri* dank der Bemühungen georgischer Politiker unter der Jurisdiktion des georgischen Staates und der georgischen Kirche geblieben. Historische und narrative Quellen Georgiens aus den 15.-18. Jh. (Vachushti Bagrationi, Papuna Orbeliani)

betrachten *Lore* als Bestandteil Georgiens. Der Botschafter von Venedig in Persien *Ambrogio Contarini*, der sich von 1474-1475 in Georgien aufhielt, bestätigt die hierarchische Abhängigkeit von *Lore-Ṭaschiri* zum georgischen Patriarchat, das Besitztum des Bischofs von *Mcxeta* in dieser Region und die dort verbreitete administrative Verwaltung Georgiens (LOMINAՅԷ 1979:31).

Auf die im Moskau im Jahr 1743 vom Oberst *Burnashev* angefertigte Karte läuft die Südgrenze Georgiens an Armenien über das Gebirge von *Erevan (Bambaki)* und „*Somchiti-Lore-pabmaḡ-Borçalu* besteht als unumstrittener Bestandteil Georgiens“ (ՋAMBURIA 1977:478).

Zu dieser Zeit war *Lore-Ṭaschiri* Teil einer vornehmen Legion von *Somchit-Sabaratio*, dessen Befehlsgeber die Vertreter der Fürstenfamilie von *Barataschvili* waren. Der Bestattungsort der Familie *Barataschvili* befindet sich im *Achtala-Kloster*, der von *Mchargželi* im *Koberi-Kloster*.

Die Forschung der kulturellen Beziehungen zwischen Georgien und Armenien, sowie die vergleichende Analyse ihres kulturellen Erbes, übernimmt eine besondere Rolle beim Entwerfen eines lückenlosen Bildes der historischen Vergangenheit der beiden Nachbarvölker. Dabei spielen die materiellen Denkmäler eine besondere Rolle. Die Forschung dieser Denkmäler ermöglicht es, über die Rolle dieser Völker und ihre gegenseitigen Beiträge zur kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklung der Nachbarn zu sprechen. In dieser Hinsicht sind viele interessante Materialien in der Region anzutreffen: Inschriften an den Wänden der historischen Bauwerke, diophysitische Kirchen und Kloster, Wandmalereien, Grabsteininschriften, etc. Diese Materialien stellen wertvolle historische Quellen zur Forschung der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen Georgien und Armenien im Mittelalter dar. Abgesehen von den ständigen Versuchen der Wissenschaftler, der Frage der kulturellen Beziehungen zwischen Georgien und Armenien auf den Grund zu gehen, bleibt sie immer noch aktuell. „Das Problem der vollständigen Beleuchtung der armenisch-georgischen kulturellen Beziehungen liegt in dem traditionellen und einseitigen Umgang mit dieser Problematik. Insbesondere ist die bis jetzt ungelöste Frage über die Herkunft der Wandmalereien in den diophysitischen Kirchen zu nennen“ (SXIRTIAՅԷ 1983:175).

In dieser Hinsicht zieht das *Koberi-Kloster* ein besonderes Interesse auf sich. *Vachushti Bagrationi* erwähnt im 18. Jh. das Denkmal mit anderen Klöstern von *Axpaḡi* und *Sanaini* zusammen: „[...] oberhalb dieser befindet sich ein kleines Kloster von *Koberi*, [...] welches von Armeniern gehalten wird“ (KARTLIՍ ԵԿԽՈՎՐԵԲԱ 1973:308-5).

Über die Etymologie von *Koberi* spricht Levon Melikset-Begi in seinem Artikel „*Koberi* und seine georgisch- und armenischsprachige Inschriften“. Seiner Meinung nach „soll der Name *Kobari* vom armenischen Wort *Kobair* abgeleitet worden sein, welches wie Sumbar Teravetisian richtigerweise hingewiesen hat, aus dem georgischen *Kvab* (bedeutet so viel wie Kessel) stammt. Diese Etymologie wird auch von der Lage des Klosters unterstützt, dessen hinterer Teil, der heute nicht mehr zugänglich ist, aus einer Höhle¹ besteht (MELIKSET-BEGI 1926:61).

Koberi, welches heutzutage ein verlassenes Kloster ist, liegt auf der linken Seite des Flusses *Debeda*. Von der Eisenbahnstrecke nach Armenien rechts gelegen, ist das Kloster zwei Kilometer von der nahe liegenden Stadt *Tumaniani* entfernt. Trotz der Nähe zur Landstraße ist das Kloster so dicht vom Grünen bedeckt, dass es von Reisenden unbemerkbar bleibt. Der Weg zum Kloster

¹ Höhle heißt im Georgischen auch *Kvabi* (wörtlich: Kessel) oder *Gamokvabuli* (Hrsg.).

verläuft über die Grundstücke der Dorfbewohner. Bewegt man sich auf diesen Weg, entdeckt man es nur dann, wenn man ihm plötzlich ganz nahe kommt.

Das ehemalige Kloster besteht aus drei Kirchgebäuden, einem Glockenturm, einem Speiseraum – dem sogenannten *cenaculum* – und den Grabstätten. Im Norden verläuft der Rest der Umfriedung. Der Kern des Klosters ist auf einer relativ kleinen Plattform gelegen.

Von den anderen Gebäuden zeichnet es sich durch eine große, stark beschädigte Saalkirche aus, deren südliche Wand und Kuppel zusammengebrochen sind. Der Kirche ist ein nördlicher Eingang und ein kleiner Gebetsraum (griech. Eukterion) angebaut worden.

Am Fuße der Kirche ist zunächst die Ostfassade des Hauptgebäudes zu sehen. Gegenüber der Hauptkirche befindet sich eine weitere kleine, am Rande des Berghanges stehende Kirche. Über dem Westeingang der Kirche ist eine armenische Inschrift zu lesen. Diese Schrift ist von Melikset-Begi dechiffriert worden. Der Zugang zur Kirche ist auch aus nördlicher Richtung möglich, links stehen der angebaute Gebetsraum und recht die Überreste des Tores.

An dem Eingangstor und im Innenraum der Kirche sind zahlreiche Grabsteine mit Inschriften zu finden, wovon viele zu der Familie *Mxargrçeli* gehören. Vor der westlichen Tür des angebauten Altarraumes befinden sich die Grabstätten von *Šanše* und seinem Sohn, dem Mönch *Girgi Mxargrçeli*. *Šanše* starb im Jahr 1262 und wurde in der diophysitischen *Koberi-Kirche* bestattet. Auf beiden Seiten der Eingangstür zur Hauptkirche sind georgische Inschriften mit *Mrglovani* Schrift zu lesen. Auch diese Inschriften hat Meliksed-Begi dechiffriert und datiert. Nach dieser Datierung sollen die Inschriften 1292 angebracht worden sein. In der Inschrift wird wie folgt berichtet: „Ich habe das von oben durch den Steinwurf zerstörte Dach und die Wände mitsamt dem Eingang renovieren lassen zum Beistand meiner Seele.“ Muradiani zufolge soll die Inschrift im Jahr 1276 angebracht worden sein. Davon ausgehend, dass *Šanše* im Jahr 1262 starb und dass er zuvor, wie die Inschrift besagt, die Kirche hat renovieren lassen müssen, muss man schlussfolgern, dass die Kirche mitsamt dem angebauten Altarraum vor 1262 gebaut worden war.

Die stilistische Ganzheit von Altarraum und Hauptgebäude der Kirche ist umstritten. Was das Eingangstor (*Ƙaribççe*) betrifft, soll dieses später errichtet worden sein. Dies ist seinen stilistischen Merkmalen nach leicht zu erkennen: erstens unterscheidet sich das Relief der Säulen deutlich und zweitens deckt der Eingangsraum die Fenster der Nordwand. Die Kirche ist aus großen rosafarbenen Quadern gebaut, an verschiedenen Stellen sind auch lilafarbene relativ kleine Steinblöcke verwendet worden. Durch dieses Merkmal unterscheidet sich die große von der kleinen, die aus dunkelfarbigem Baumaterial gebaut wurde.

In Süden grenzt das Kloster an den Rand einer tiefen Kluft. Es sieht so aus, als ob die Südwand der Kirche den steilen Hang der Kluft fortsetzte. Diese Wand soll vollkommen zerstört worden sein. Bei unserer Besichtigung des Klosters war eine halbe Wand wieder eingesetzt worden. In dieser Wand ist jetzt eine Öffnung für die Tür gelassen, deren Existenz früher undenkbar wäre, weil sie direkt in die Kluft führt, wo es keine Plattform gibt.

Der Grundriss und die Hauptform der Kirche verfügen über keine auffällige Spezifik. Sie stellt eine Saalkirche mit einem Schiff und nach oben bestrebt Proportionalität dar. Der Grundriss ist ein Rechteck, in ihm ragt eine Apsis gen Osten. Es gibt sowohl einen Nord-, als auch einen Südeingang. Die längeren Wände des Hauptsaals sind durch Pilaster eingeteilt. Von den Kapitele

dieser Pilaster verlaufen drei Bögen, mit einer Tür unter dem mittleren und jeweils einer Tür unter dem rechts und links liegenden Bogen. Nach dem Anbringen des Haupttores (*ḲaribḲe*) sind diese Fenster nicht mehr funktionsfähig. Das Gewölbe ist komplett zerfallen, an der Westwand sind von der inneren Seite zwei Details des Gewölbes und eines gewölbten Fensters zu betrachten. Auch die inneren Wände der Kirche sind mit den geschliffenen Quadern errichtet, allerdings ist die Faktur des Baumaterials etwas dunkel und löchrig. Obwohl die Spuren des Putzes auf der Westwand immer noch zu bemerken sind, ist die Wandmalerei komplett weggewischt. Seit dem 10. Jh., als die Wandmalereien der Kirchen zur obligatorischen Aufforderung gehörten, soll der Bau der Wand mit geschliffenen Quadern sowohl von außen als auch von innen aufgegeben worden sein. Allerdings beweisen die Beobachtungen, dass diese Änderung nicht sofort, sondern allmählich durchgesetzt worden sind. Im 10.-12. Jh. schien die alte Tradition ziemlich stark gepflegt worden sein (*Xaxuli, ḲumurḲo, Gogiuba, Dom von BagraḲ, Ḳacxi, Xelisi*, etc.). Nur selten sind andere Beispiele anzutreffen, wobei nur die Säulen, Pfeiler und Fenster aus Stein gebaut worden sind. Diese Regel ist seit dem 12.-13. Jh. üblich. Als Ausnahme gelten die Kirchen *Koberi* und *Axtala* (12.-13. Jh.). Abgesehen von der Malerei sind die Innenwände der Kirche mit den geschliffenen Quadern errichtet. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Zusammenwirkung von mono- und diophysitischen Kirchen an dem südlichen Grenzgebiet Georgiens Einfluss auf die traditionellen Architektur ausübte.

Ein besonderes Interesse verdient in diesem Zusammenhang der östliche Teil der Kirche. Tiefe und voluminöse Apsis werden durch fünf Fenster beleuchtet. Ein ähnliches System der Beleuchtung und der Verteilung der Fenster ist uns nur nach einem einzigen Beispiel bekannt: der Zentralbau von *Ertaḡminda* (GOMEIAURI 1976:23f, Tab. 1, 25). Außer den Fenstern sind in die Apsis zwei tiefe und hohe Nischen gelegt, die eine Funktion als Geheimkammern übernommen haben sollen. Nach dieser Konstellation der Fenster ergibt sich ein spezifischer Effekt der Beleuchtung. Als nachteilig gilt allerdings die zersplitterte Verteilung der Wandoberfläche, aus deren Grund sich Schwierigkeiten bei der Komposition des wandmalerischen Sujets ergeben.

Die Größe der Fenster ist unterschiedlich. Das obere und untere Fenster sind kleiner als das Zentrale. Dieses wird zusätzlich noch durch das Ornament und Kreuz ausgezeichnet. Ein solcher Unterschied zwischen den Fenstern ist für die Architektur des 12. und 13. Jh. charakteristisch.

Bei der Wahrnehmung des Innenraumes spielt die Höhe des Altars eine besondere Rolle. Sie beträgt 0,5 m, „dabei scheint die vordere Wand des Durchganges zweifelslos umgebaut zu sein – sie ist aus verschiedenen Steinplatten gebaut, eine von diesen ist auch mit einer *Asomtavruli* Inschrift verziert. In dem Nordbereich der Apsis ist das ehemalige Niveau vom Durchgang zu bemerken, es beträgt ungefähr 0,2 m.“ (SXIRTLAḶE 1983:175-178). Der Nordteil des Altars soll in der früheren Gestalt erhalten geblieben sein, weil sonst die zum Anbauraum führende niedrige Tür unbrauchbar geworden wäre. Heute ist diese Tür durch einen Steinhafen verstellt. Über die Höhe des Altars hat es eine interessante Beobachtung von Melikset-Begis in seinem Aufsatz „Koberi und seine Georgische und Armenische Inschriften“ gegeben: „[...] dieses Kloster soll im 12.-13. Jh. eine Wende überlebt haben, somit dass es früher ein Kloster von armenisch-antichalkedonisch geprägten Mönchen sein sollte, was außer den georgischen Inschriften auch der Bau des Altars

nach den Forderungen des chalkedonischen Rituals beweisen kann“ (MELIKSET-BEGI 1926:73). Auch diese Faktoren unterstützen die Meinung über das Zusammenleben von Armeniern und Georgiern in dieser Region und die Überschneidung ihrer kulturellen Beziehungen.

Was die Fassade des *Koberi-Klosters* betrifft, so ist hier die starke Krepis mit zwei Stufen nach Norden und Süden sowie mit einer Stufe in Richtung Westen zu erwähnen. Diese Form der Krepis ist einfach zu datieren: die Walze als Bestandteil der Krepis entstand erstmalig im 12. Jh. in *Piřareti, Çuyruyařeni, Lamazi Sapdarim, Mayalaant Eķlesia*. In der letzterwähnten sind anstatt einer zwei Walzen zu sehen. Auf der Krepis aus zwei Walzen stehen die Nord- und Ostwände der Kirche mitsamt der Apsis. Im Gegensatz zu den anderen oben erwähnten Kirchen sind die Walzen in *Koberi* etwa grobförmig und der Raum zwischen den Walzen ist durch die Quader ausgefüllt. Eine ähnliche Krepis ist in *Ertaçminda* zu finden, deren starke Walze mitsamt den rechteckigen Stufen eine starke Basis für die darauf beruhende Kirche schafft.

Das Dekor der Fassade ist insbesondere von der Ostwand aus zu betrachten. Wie bereits erwähnt, sind auf der einfachen Oberfläche der Ostfassade fünf Fenster eingetragen. In dem oberen Register stehen zwei bogenartige Fenster mit Doppelwalze. Zwischen diesen Fenstern steht ein hohes dekoriertes Kreuz, dessen Fuß auf dem zentralen Fenster ruht. Der Fuß des Kreuzes stellt einen Bogen des zentralen Fensters dar. Selbst das Fenster wird durch den geflochtenen Dekor verziert. Als Fensterrahmen gilt eine auf den Bällen ruhende Doppelwalze, unterhalb des Fensters befinden sich zwei senkrechte Doppelsäulen mit Bällchen und Flechtbänden. Es gibt außerdem ein weiteres Flechtband, umgeben mit einer Doppelwalze, in der noch ein Flechtband zu sehen ist. Diese Doppelwalze ruht auf drei Bällchen, die wiederum auf der viereckigen Platte mit einem Flechtband ruht. Selbst die Platte ist auf der Krepis gelegen. Auf ein ähnliches Dekor ist V. Beridze in der *Mayalaan-Kirche* aufmerksam geworden. Die Beispiele der Verwendung dieses Motivs sind in demselben chronologischen Rahmen anzutreffen. Erste Muster sind im letzten Drittel des 12. Jh. zu finden (*Iķorta, Meirc Betania*) und weitere anhand von Denkmälern aus dem 13. Jh.: *Dmanisi Tor*, Apsis von Tbilisi *Meřexi*, kleine *Kirche von Ax řala*. Im Vergleich zu allen anderen oben erwähnten Beispielen hat dasselbe Motiv in *Koberi* eine primitive und grobe Gestaltung.

Es besteht die Notwendigkeit, das Gesims des Gebäudes für sich zu betrachten. Es wird aus Walzen und Halbbogen gebildet. Die Walzen sind einfach, während die Doppelkreisfigur mit verschiedenen Flechtbänden verziert ist. Diese Form des Gesimses ist erst seit der Jahrhundertwende vom 12. zum 13. Jahrhundert nachzuweisen. Seit diesem ist es allorts verbreitet: *Betania, Kvataxevi, Piřareti, Çuyruyařeni*. Dieses Profil wird auch bei den späteren Kirchen wiederholt (*Mayalaant-Eķlesia*). In der *Koberi-Kirche* ist der Halbbogen vollkommen durch das Ornament bedeckt, genau wie in den anderen oben aufgezählten Kirchen sind die Walzen einfach eingemeißelt. Seit der ersten Hälfte des 13. Jh. wird kein durch das Ornament dekoriertes Gesims mehr angefertigt. Somit liegt die Anfertigungsgrenze des Gesimses in *Koberi* spätestens in Mitte des 13. Jh.

Ebenso interessant sind die Verzierungen der Fenster, als exemplarisch gilt das Dekor des Nordfensters des Anbauraumes und die Ostfenster der Hauptkirche. Ein solches System der Fensterverzierung wie es in *Koberi* zu finden ist, ist insbesondere für die Denkmäler des 12.-13. Jh. charakteristisch, z.B. das Fenster auf der Ostfassade des Tores von *Mayalaant Eķlesia*. Die *Kobairi-*

Kirche wiederholt nahezu das Fenster von der *Mayalaant Ekleσία*. Der Unterschied liegt lediglich darin, dass die Verzierung hier noch gröber geworden ist. Das legt die Vermutung nahe, dass die Komposition der Kirche von *Koberi* nicht später als aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammen kann.

Eine interessante Entscheidung findet sich bei der Verzierung der Nord- und Westtüren. Im Vergleich zu den erhobenen Proportionen der Kirche sind die Türöffnungen breiter und niedriger wahrzunehmen. Eine ähnliche Proportionalität der *große Kirche von Axtala* und *Ertaçminda* am Beginn des 13. Jh. findet sich auch bei der *Sapara* und *Zarçma* aus dem Ende des 13. Jh. (BERIŞE 1955:27-87).

Die Verzierung der Tür in der *Koberi-Kirche* stellt sich in Abstimmung mit den rechteckigen und bogenartigen Türkanten dar. Am Anfang des 13. Jh. ist diese Form beinahe nicht anzutreffen. Endgültig verbreitete sie sich seit der Jahrhundertwende vom 13. zum 14. Jh. Zwischen den Denkmälern aus dem 13. Jh. ist die Verwendung dieses Motivs in dem Portal der *Große Kirche von Axtala* und *Ertaçminda* zu bestätigen. Das wichtigste Detail im Nordportal der Kirche stellen die geflochtenen Walzen dar, die die Ornamentkante umgeben und sich unten in Richtung der Tür rechteckig umbiegen (SCHMERLING 1948:111-122). Gewöhnlich gibt es einen solche Bogen dort, wo die Kante rechteckig ist. In der wissenschaftlichen Literatur wird bemerkt, dass diese Komposition für die Architektur der Seldschuken charakteristisch ist, welche in der georgischen und armenischen Baukunst im 13. und 14. Jh. einen Auftritt gefunden haben soll. Allerdings ist die Verwendung dieses Tricks auch an den im 12./13. Jh. angefertigten West- und Nordportalen der *Axtala-Kirche* zu bestätigen.

Statt jedes Motiv der *Koberi-Kirche* einzeln zu charakterisieren, versuche ich nur die stilistischen Merkmale zu betrachten, die unmittelbar mit der stilistischen Natur der Kirche verbunden sind und somit hinsichtlich der Datierung des Gebäudes eine besondere Rolle spielen können.

Eine große Mehrheit von Ornamenten der *Koberi Kirche* ordnet sich unter den Kreis von Motiven, die im 13. Jh. weit verbreitet waren. Hauptsächlich besteht das Repertoire des Ornaments aus pflanzlichen und geometrischen Motiven. Wenn aber die geometrischen Motive aus vielfältigen Kombinationen von ausgehobelten Tressen bestehen und somit nur reine geometrische Figuren darstellen, ist es im Fall der pflanzlichen Motive nicht möglich über eine ebenso rein pflanzliche Gestalt zu sprechen (SAKARAIA 1990:143).

Alles in Allem nähert sich die *Koberi-Kirche* nach ihrer allgemeine Komposition und der stilistischen Merkmale, nach der Schrift und der Lage zur georgischen Architektur des 12.-13. Jh., jedoch sind in ihr die Merkmale des 13. Jh. anzutreffen. Unserer Meinung nach soll das Denkmal nicht später als in das 13. Jh. datiert werden. Dabei ist auch die Spezifik der Region, nämlich der religiöse Unterschied ihre Bewohner, zu berücksichtigen. Es ist zu vermuten, dass es aufgrund der vertieften Erforschung des kulturellen Erbes dieser Region durchaus möglich wäre, eine Konzeption der Architekturschule von *Lore-Taşchiri* auszumachen, die man als natürliches Bindeglied der Entwicklungskette der georgischen Architektur betrachten könnte.

Literaturverzeichnis

- BEKUE, V.:** *Mayalaant eklesis kartuli xelovneba. kartuli xelovneba. Bd. 5. Tbilisi 1959.* — samcxis xurotmoz yvreba. Tbilisi 1955.
- GOMELAURI, I.:** *Ertaçminda. (Ertazminda). Tbilisi 1976.*
- DOIŁIŐE, I.:** *kartuli samartlis ųeĳlebi. Bd. 2. u. 3. Tbilisi 1965.*
- SAKARAIA, P.:** *kartuli xurotmoz yvreba XI-XVIII ss. Tbilisi 1990.*
- KARTLICCXOVREBA. Bd. 4. Tbilisi 1973.**
- LOMINAŐE, B.:** *XII-XV ss-is saqartvelos iŐtoriis çĳaroebi. Saqartvelos iŐtoriis narĳvevebi. Bd. 3. Tbilisi 1979.*
- MELIKSET-BEĳI, LEVON.:** *koberi da misi somxuri da kartuli çarçerebi. (Koberi und seine georgische und armenische Inschriften). In: tbilisis saxelmçipo universiŐetis moambe. Bd. 7. Tbilisi 1926.*
- MIRIJANASHVILI, I.:** *Őavaxetis darbazuli eklesiebi. Tbilisi 2009.*
- SXIRTLAŐE, S.:** *gamoĳvleva kobaris ųagris moxaŐulobis ųesaxeb. tbilisis saxelmçipo universiŐetis ųromebi. Vol. 243. Tbilisi 1983.*
- SCHMERLING, R.:** *Postroika Molaret-uxuzesa caria Georgia Blistatelnoĳ v sel. Daba, Borjomskogo raiona. Kartuli xelovneba. Bd. 2. Tbilisi 1948.*
- ŐAVAXIŐVILI, IVANE:** *sakartvelos sazĳvrebi iŐtoriulad da tanamedrove tvalsazrisit. txulebani tormet ųomad. Bd. 12. Tbilisi 1998.*
- ŐAMBURIA, G.:** *barataŐvilebi. kartuli sabçota enciĳlopedia. Bd. 2. Tbilisi 1977.*



Abb. 1 Der Grundriss des Klosters



Abb. 2 Nordfassade der Koberi-Kirche, zerfallenes Eingangstor



Abb. 3 Der Nordeingang der Koberi-Kirche, links und rechts der Türöffnung sind georgische Inschriften zu lesen

Transformation sakraler Räume im Kaukasus

Ein neues Forschungsprojekt in Jena

Unter Mitarbeit von MICHAEL STÜRMER

Am 1. Februar 2013 startete an der Abteilung für Kaukasiologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena das von der Volkswagen-Stiftung geförderte und von Kevin Tuite und Florian Mühlfried geleitete Forschungsprojekt *Transformation of Sacred Spaces, Pilgrimages and Conceptions of Hybridity in the Post-Soviet Caucasus*. Im Rahmen der Initiative „Zwischen Europa und Orient - Mittelasien/Kaukasus im Fokus der Wissenschaft“ beschäftigt sich das multilokale ethnologische Projekt mit der Untersuchung von Transformationen sakraler Räume und Wallfahrten sowie Hybriditätskonzepten im Nord- und Südkaukasus in enger Kooperation mit Ethnologen aus Armenien, Georgien, Aserbaidshan und Russland. Das Ziel des dreijährigen Forschungsprojektes ist eine ethnographische Langzeituntersuchung und eine vergleichende Analyse von Transformationen heiliger Räume mittels ethnologischer und ethnohistorischer Methoden. Im Wesentlichen geht es um den Wandel heiliger Orte und die Bedeutung von Wallfahrten in der postsowjetischen Gegenwart. Das theoretische Konzept der Transformation erlaubt es, sakrale Räume als wichtige Kontaktzonen und soziale Netzwerke der Kaukasusregion zu betrachten, in denen lokale Bindungen quer durch unterschiedliche soziale, ethnische und konfessionelle Gruppenzugehörigkeiten hergestellt werden. Zu heiligen Räumen können Schreine, Kirchen, Moscheen, Gräber, Bäume, Quellen, Pilgerstätten und andere natürliche Orte und Landschaften gezählt werden. Somit handelt es sich nicht nur um klassische *main-stream* religiöse Institutionen und Sakralbauten, sondern auch um lokale Heiligenschreine und -gräber sowie „heidnische“ und neu-religiöse Räume, die sich in Form und Inhalt nicht zuletzt im Kontext von Mobilität und wachsender Urbanisierung verändern.



Das geographische Spektrum “sakraler Geographie” des Forschungsprojekts umfasst Tief- und Hochlandebenen, ländliche und urbane Räume in Abchasien, das Obere Swanetien, das östliche Hochland und Pankissi-Tal in Georgien, Kotaik, Nordarmenien, Jerewan (Armenien), Kabardino-Balkarien, Karatschai-Tscherkessien, Machatschkala, Derbent (Russland) und Baku (Aserbaidschan).

Organisatorisch besteht das Forschungsprojekt aus sechs Forscherteams, die in Armenien von Levon Abrahamian (Institut für Archäologie und Ethnographie, Nationale Akademie der Wissenschaften), in Dagestan von Vladimir Bobrovnikov (Institut für Orientalistik, Russische Akademie der Wissenschaften, Moskau), in Georgien von Kevin Tuite, Florian Mühlfried (beide Friedrich-Schiller-Universität Jena. Abteilung für Kaukasiologie) und Paata Bukhrashvili (Staatliche Ilia-Universität Tbilissi), im Gebiet Krasnodar von Igor Kuznetsov (Staatliche Kuban-Universität), in Balkarien von Florian Mühlfried und in Aserbaidschan von Tsypylma Darieva (Friedrich-Schiller-Universität Jena) geleitet werden. Insgesamt beteiligen sich am Projekt 22 Wissenschaftler und Mitarbeiter, darunter internationale Berater – Bruce Grant (New York University), Johanna Nichols (University of California), Silvia Serrano (University Blaise Pascal Clermont Ferrand) – sowie Doktoranden und Assistenten vor Ort. Das internationale Forschungsprojekt wird von Tsypylma Darieva zusammen mit Michael Stürmer (wissenschaftliche Assistenz) und Katrin Töpel (Büroassistenz) koordiniert.

Warum interessieren sich internationale Kaukasusforscher nun für heilige Räume? Sowohl ländliche als auch urbane Landschaften des Kaukasus sind zunehmend von Orten geprägt, die als heilig bezeichnet oder mit Sakralität im weitesten Sinne in Verbindung gebracht werden. Zahlreiche Studien haben sich bereits der Untersuchung von Schreinen und den mit ihnen verbundenen religiös-kulturellen Systemen gewidmet. Dieses Projekt hingegen betrachtet sakrale Räume nicht nur als Kontaktzonen zwischen Mensch und Gott innerhalb einer lokalen Gemeinschaft, sondern auch als Begegnungsstätten für

unterschiedliche soziale und ethnische Gruppen. Insbesondere beschäftigt sich das Projekt mit der Frage nach der Rolle heiliger Orte bei der Konstruktion und Aufrechterhaltung sozialer Netzwerke, an denen interlokale und interethnische Verbindungen ausgehandelt, geformt und inszeniert, aber auch in Frage gestellt, modifiziert und aufrechterhalten werden. Um den Forschungsgegenstand anschaulich zu machen: In welchem Zusammenhang, warum und wie wird eine christlich orthodoxe Kirche im ländlichen Gebiet von Karatschai-Tscherkessien (Nordkaukasus) sowohl von russisch-orthodoxen Osseten, pontischen Griechen als auch von muslimischen Karatschaiern als gemeinsamer sakraler Raum betrachtet? Warum besuchen aserbaidchanische Muslime regelmäßig die russisch-orthodoxe Kirche in Baku? Wie werden sakrale Räume nach Migration und Deportationen im Nordkaukasus aufrechterhalten und wiederhergestellt? Welche Symbolik und materielle Ästhetik kommt in postsowjetischen Sakralbauten wie den Oligarchen-Kirchen in Armenien zum Ausdruck?

Von besonderem Interesse ist für uns die Präsenz von „hybriden“ sakralen Räumen im Gebiet des Kaukasus, die einen *geteilten sozialen Raum* erzeugen und die Überschreitung konfessioneller Grenzen ermöglichen. Vor diesem Hintergrund bietet die wissenschaftliche Untersuchung von sozialen Praktiken, die mit Schreinen und heiligen Orten in Verbindung stehen, die Möglichkeit, den vorherrschenden Stereotyp des Kaukasus als Konfliktregion zu relativieren.



Schrein von Erzengel (Mtavarangeloz) in Matura, Pschawi, Ostwestgeorgien, März 2005. Foto: Paata Bukhrashvili



Qyrqlar-Schrein in Derbent, Dagestan, November 2013. Foto: Vladimir Bobrovnikov

Die im Projekt untersuchten sakralen Räumen fallen unter emische Kategorien wie *ziyara* (Arabisch für Pilgerstätte), *pir* (persisches Synonym), *salotsavi, xat'i* (Georgisch; wörtlich: Ikone), *matur, surb* (Armenisch), *svytie mesta* und *svyailisha* (Russisch). Analytisch haben die Forschungsteams eine vorläufige Kategorisierung von drei Typen sakraler Räume erarbeitet:

1. „Traditionelle“ Schreine, die mit lokalen Ahnen, religiösen Figuren und mittelalterlichen Missionaren assoziiert werden, die im Islam bzw. Christentum als heilig betrachtet werden (Dagestan, Georgien, Armenien, Aserbaidschan)
2. Natürliche Orte, Landschaften und Objekte (Steine, Felsen, Bäume, die mit lokalen Helden, Wundertaten, Wunderheilern, Tod und Wiedergeburt in Verbindung gebracht werden (Georgien, Kabardino-Balkarien, Armenien, Dagestan, Aserbaidschan)
3. Neu entstandene oder wiederbegründete Pilgerstätten und heilige Orte (Schreine von Sufi-Scheichs in Dagestan, Oligarchen-Kirchen in Armenien oder Monumente und Sakralbauten, die auch für Migranten, Rückkehrer oder Diaspora-Touristen zu bedeutsamen Orten werden).



Pilgergemeinschaft am Schrein des Heiligen Georg in Gogolaurta, Kmodis Gori, Ostwestgeorgien, August 2004. Foto: Kevin Tuite



Pilger an der Poghos-Petros-Kirche in Kotaik, Armenien, Mai 2013. Foto: Levon Abrahamian

Nicht alle beobachteten sakralen Orte haben einen transkonfessionellen Charakter, in einigen Gegenden wie Dagestan und Armenien ist die Nutzergruppe von religiösen Räumen relativ homogen. Im Nordwestkaukasus und Westaserbaidshan sind jedoch heilige Stätten bezüglich ihrer konfessionellen Zugehörigkeit häufig hybrid. Die folgende Tabelle, die von dem Forscherteam aus Krasnodar zusammengestellt worden ist, illustriert die lokale Bedeutung von Hybridität sakraler Orte hinsichtlich ihrer multiethnischen, -linguistischen und -religiösen Zusammensetzungen.

Ort	Ethnizität	Denomination	Anmerkungen
Shoana-Kirche (Karatschai- Tscherkessien)	Osseten	Russisch-Orthodox	Lokale Tradition Sehr wenige
	Pontische Griechen	Nicht-Russisch-Orthodox	
	Karatschaier	Sunnitischer Islam	
Udi-Schrein (Region Krasnodar)	Vartaschen-Udis ¹	Georgisch-Orthodox	Historisch
	Vartaschen-Armenier	Armenisch-Apostolisch	Vor 1990
Ldzaa-Nykha (Abchasien)	Abchasen	Sunnitischer Islam/Orthodox	Lokale Tradition Vor 1930
	Georgier	Georgisch-Orthodox	
Heilige-Hand- Brunnen (Region Krasnodar)	Pontische Griechen	Nicht-Russisch-Orthodox	Sehr wenige Sehr wenige
	Russen	Russisch-Orthodox	
	Armenier	Armenisch-Apostolisch	
	Jesiden	<i>Yarsanism</i> ²	

Quelle: Igor Kuznetsov 2013, Krasnodar

¹ Vartaschen-Udis sprechen Lesgisch, eine ostkaukasische Sprache. Der Begriff Vartaschen-Udis geht auf die Bezeichnung einer kompakten Siedlung von Udis in Nordaserbajdschan (heute Oguz) zurück. Die Religion der Vartaschen-Udis ist christlich-orthodox geprägt, weist jedoch auch islamische und jüdische Elemente auf.

² *Yarsanism* ist eine lokale Bezeichnung für "echte kurdische Religion", was begrifflich in enger Verbindung zu *Ahl-e haqq*, schiitische Tradition, steht (nach Igor Kuznetsov and Vladimir Bobrovnikov).

Die hier im Nordwesten des Kaukasus erfassten lokalen Namen und Definitionen lassen enge ethnische und religiöse Verbindungen zum Süden des Kaukasus erkennen. Vergleichbare translokale Verbindungen im Bereich des Sakralen können auch für Georgien nachgewiesen werden. So identifizierte das georgische Team Schreine in der nordostgeorgischen Provinz Tuschetien, die in einer Abhängigkeitsbeziehung zu bedeutenden Schreinen in der Nachbarprovinz Chewsuretien stehen. Die Erforschung der Herkunft und lokalen Interpretation der Bezeichnungen dieser Schreine trägt dazu bei, soziale Verflechtungen und translokale Beziehungsnetzwerke zu identifizieren.

Auf Grund der Beobachtungen und Befunde der ersten Feldforschungsphase (2013) ist eine Reihe von Forschungsclustern erkennbar geworden. Obwohl einige religiöse Praktiken im Wesentlichen nur für bestimmte Subregionen charakteristisch sind, lassen sich einige gemeinsame Zugänge und analytische Perspektiven skizzieren, deren Gültigkeit allerdings noch bewiesen werden muss. Folgende vier Aspekte erscheinen wichtig:

1. Temporärer Charakter heiliger Räume und genderspezifische Nutzung
2. Die Rolle von Migration (freiwillige/erzwungene, Stadt-Land Mobilität) in rezenten Transformationsprozessen und der Umgestaltung sakraler Orte und Pilgerstätte (Umfang, Distanz, Bedeutung, Funktionen und Merkmale)
3. Sakrale Ökonomie (betrifft Fragen von Besitz, Zirkulation von Spenden und dem legalen Status heiliger Orte), Design und Vergegenständlichung von sozialen Beziehungen an heiligen Stätten
4. Populäre versus institutionalisierte sakrale Räume. Ungeachtet der Konfession (christlicher oder muslimischer Einflussbereich) existiert im Kaukasus eine bedeutende Anzahl von „informellen“ sakralen Orten, die mit dem lokalen Volksglauben bzw. Heidentum assoziiert werden. Die Rechte auf „heidnische“ Schreine und ihre Territorien werden jedoch zunehmend von verschiedenen Akteuren in Frage gestellt: von Repräsentanten offizieller religiöser Institutionen, von staatlichen Behörden und neuen *tourism developers*.

Zusammengefasst unternimmt das Projekt also den Versuch neue Erkenntnisse über die Vielfalt und Transformation sakraler Räume im postsowjetischen Kaukasus zu gewinnen, indem deren kulturelle und soziale Bedeutungen untersucht sowie Mechanismen sozialer Ex- und Inklusion analysiert werden. Zwischen März und November 2014 findet die zweite Feldforschungsphase statt. Während dieser Phase haben die Teilnehmer im Juni 2014 die Möglichkeit, ihre laufenden Beobachtungen und Zwischenergebnisse beim Workshop *Classifying Sacred Spaces: Theory and Practice* in Jerewan zu diskutieren. Die Abschlussstagung des VW-Forschungsprojekts ist für den Herbst 2015 in Jena geplant.

Kontakt: Friedrich-Schiller-Universität Jena, Philosophische Fakultät, Abteilung für Kaukasiologie, Jenergasse 8 / 07743 Jena, emails: ts.darieva@uni-jena.de, michael.stuermer@uni-jena.de, www.facebook.com/Kaukasiologie.

Passagierverhalten in den Marshrutki in Tiflis

Einleitung

Die Marshrutki sind Minibusse, die in der ehemaligen Sowjetunion als öffentliches Verkehrsmittel genutzt werden. Sie sind aber auch in anderen Teilen der Welt zu finden. In Tiflis sind sie aufgrund ihrer Anzahl und der gelben Farbe augenfällig. Was darüber hinaus bemerkenswert ist, ist der beengte Raum den sich die Fahrgäste teilen müssen. Es gibt keine Möglichkeit dieser Enge zu entkommen. Dies macht es unmöglich physischen Kontakt zu anderen Fahrgästen zu vermeiden.

In den 1960er Jahren entwickelte Edward Hall seine Theorie über die Proxemik: Ein Untersuchungsrahmen zur Beobachtung des Raumverhaltens von Menschen. Ein wichtiger Punkt dieses Modells ist, dass Menschen auf verschiedene Abstände zu anderen Individuen auf eine bestimmte Art und Weise reagieren würden. Enger körperlicher Kontakt zwischen einander unbekannt Personen sei auf bestimmte Situationen, in einem bestimmten sozialen Kontext beschränkt. Ich werde auf diese Theorie später noch eingehen. Was entscheidend ist, ist dass Hall zufolge der Abstand zwischen zwei Personen im öffentlichen Raum ungefähr 0,45 m beträgt, um als angemessen wahrgenommen zu werden (HALL 1990:118).

In der Marshrutka ist es unmöglich eine solche Distanz einzuhalten. Das gilt für die meisten öffentlichen Verkehrsmittel. Der Unterschied, der den Minibus zu einem Sonderfall macht ist, dass die Fahrgäste den Kontakt zu Personen, die als unangenehm empfunden werden, nicht vermeiden können. So können Reisende in der U-Bahn beispielsweise von einem Ende des Wagens zum anderen gehen, um einen Kontakt zu vermeiden. In der Marshrutka ist das nicht möglich, vor allem dann nicht wenn sie überfüllt ist.

Es stellt sich daher die Frage wie die Marshrutka-Passagiere mit dieser Verletzung ihres intimen Raumes umgehen. Gibt es eine einheitliche proxemische Verhaltensweise in den Minibussen in Tiflis, und wenn ja worin besteht diese? Was sind gängige Handlungen unter den Fahrgästen, wie verhalten sie sich gegenüber anderen Mitreisenden und wie werden Verstöße gegen diese allgemeinen Verhaltensweisen sanktioniert? Um diese Fragen zu beantworten, benutzte ich Teilnehmende Beobachtung als wichtigste Forschungsmethode. Ich beobachtete, wo die Fahrgäste sich in der Marshrutka hinsetzten bzw. -stellten, wie sie interagierten und kommunizierten und welche Verhaltensweisen sie im Bus an den Tag legten.

Zunächst werde ich näher auf die Theorie von der Proxemik eingehen. Was sind ihre Hauptmerkmale und welche Schwächen lassen sie finden. In einem zweiten Schritt werde ich auf die Marshrutka als öffentliches Verkehrsmittel im heutigen Tiflis näher eingehen. Danach beschreibe ich das Aussehen und die Eigenheiten dieses Transportmittels und schließlich werde ich das Passagier- und Fahrerverhalten im Minibus diskutieren.

Die Marshrutka wurde meist als informelles Netzwerk von Fahrern und als ein unregulierter Bereich im Transportwesen angesehen. Das gilt zumindest für die Zeit nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion (FINN 2008: 119). Das gilt ebenfalls für den Minibus Service in

Tiflis. Aber im Jahre 2011 etablierte die Regierung eine starke Kontrolle in diesem Bereich. Heutzutage erscheint der Marshrutka-Verkehr sogar noch strenger als das Bus und U-Bahn Angebot der TTC (Tbilisi Transport Company). Zur Marshrutka existieren zum einen Forschungen, die sich mit dem Fahrzeug als sozialen Raum auseinandersetzen (SANINA 2011; WONDRA 2010) und solche, die eher auf ihre Rolle im öffentlichen Nahverkehr eingehen (FINN 2008).

Theorien zum Raumverhalten/Proxemic

Hall leitet seine Theorie von der "distance regulation in animals" (HALL 1990:9) ab. Beobachtungen zufolge würden Tiere potentiellen Angreifern erlauben sich ihnen nur bis zu einem bestimmten Abstand zu nähern, dann würden sie die Flucht ergreifen (HALL 1990:11). Und wenn ein Gebiet von derselben Tierart dicht besiedelt ist, führe das zu Stress der sogar zu einem Massensterben dieser Art führen könne (HALL 1990:11). Hall versucht nun eine ähnliche Theorie für Menschen aufzustellen.

Ihm zufolge hänge das Verhalten von Personen von ihrer Anordnung im Raum ab. Verschiedene Distanzen werden auf unterschiedliche Art und Weise wahrgenommen. Hall beobachtete (vereinfacht gesagt) vier verschiedene Abstände (siehe Grafik 1) mit bestimmten Eigenheiten bezüglich des Verhaltens und der Wahrnehmung von anderen Individuen: *Intime Distanz* (intensive Wahrnehmung des Körpers anderer Personen), *persönliche Distanz* (geringerer Abstand zwischen Individuen, Berührungen sind möglich), *soziale Distanz* (Personen können sich anfassen, wenn sie ihre Arme ausstrecken, die Stimme wird problemlos, ohne lauter zu werden gehört) und *öffentliche Distanz* (Personen können sich einen Gegenstand reichen, wenn sie sich strecken, lautere Stimme zur Verständigung notwendig) (HALL 1990:113; siehe Grafik 1).

Hall schätzt es als unproblematisch ein, wenn sich Personen in der sogenannten öffentlichen Distanz befinden, während das Eindringen in die soziale, persönliche oder intime Distanz eine Herausforderung für sie darstelle. Er zeigt, dass bestimmte Abstände bestimmten Situationen und sozialen Beziehungen vorbehalten sind. Die intime Distanz ist zwischen einander bekannten Personen üblich, aber in der Öffentlichkeit wird sie als unangenehm empfunden (Hall zufolge ist diese Wahrnehmung aber kulturell unterschiedlich) (HALL 1990:118). Wenn ein Eindringen in diesen Bereich nicht vermieden werden kann, lassen sich bestimmte Strategien beobachten wie Personen mit dieser Situation fertig werden: "In crowded elevators the hands are kept at the side or used to steady the body by grasping a railing. The eyes are fixed on infinity and are not brought to bear on anyone for more than a passing glance" (HALL 1990:118). Ob das Eindringen in die persönliche Distanz einer Person als problematisch wahrgenommen wird, hänge ab von der Beziehung in der die Personen stehen. Hall meint dazu: "a wife can stay inside the circle of her husband's close personal zone with impunity. For another woman to do so is an entirely different story" (HALL 1990:120). In der sozialen Distanz "impersonal business occurs [...], and in the close phase there is more involvement than in the distant phase. People who work together tend to use close social distance. It is also a very common distance for people who are attending a casual social gathering" (HALL 1990: 118). Öffentliche Distanz "is the distance of public address and theatrical performance" (HALL 1990: 46).

Hall argumentiert, dass das proxemische Verhalten abhängig von der Kultur sei. Er beobachtet Kulturen mit engem Körperkontakt und Kulturen in denen viel Raum zwischen den Menschen bevorzugt werde. Er beschreibt mediterrane Kulturen, so wie Frankreich, als Gemeinschaften in denen Enge als unproblematisch wahrgenommen werde. Ein Beispiel für eine Kultur in der Personen mehr Raum verlangen um sich wohlzufühlen seien die Deutschen. Sie legten großen Wert auf ihre Privatsphäre und seien weniger berührungsfreudig (HALL 1990: 134, 144).

Einige Forschungen um diese Annahmen zu belegen wurden durchgeführt. Ein gutes Beispiel ist der Aufsatz von Herman W. Smith. Er beobachtete Menschen an dicht besetzten Badestränden, einer in Deutschland und einer in Frankreich. Er fand heraus, dass die Franzosen den geringen Abstand zu ihren Strandnachbarn als unproblematisch empfanden, während die Deutschen ihr Recht auf privaten Raum herausstellten. Letztere bauten Sandburgen um sich herum um ihre Privatsphäre zu schützen (SMITH 1981:135). Dieses Beispiel zeigt, dass es bestimmte Strategien gibt um mit Gedränge umzugehen, wie auch Hall mit dem oben erwähnten Beispiel mit dem Aufzug zeigte.

Kritiker meinen, dass es völlig unklar sei, was das Raumverhalten von Menschen beeinflusse. Ob es genetisch bedingt, kulturell erlernt, von der Gemütsverfassung der jeweiligen Person oder von der sozialen Position innerhalb einer Gruppe abhängt (LEFFLER; GILLESPIE 1983:123). Wenn einige Forscher ihre Ergebnisse bezüglich des proxemischen Verhaltens auf genetische Festlegungen zurückführen (LEFFLER; GILLESPIE 1983:123f.), so bleibt doch die "role of genetics determination remains undocumented (LEFFLER; GILLESPIE 1983:124)." Um eine Verbindung zwischen Genen und dem Verhalten zu bestimmen, wäre es notwendig entsprechende Daten von allen Personen auszuwerten, die an der Untersuchung beteiligt sind. Aus diesen beiden Gründen will ich das proxemische Verhalten als Ergebnis von Sozialisation ansehen (ohne die genauen Bedingungen hierfür näher bestimmen zu können): "for example norms concerning the social definitions of invasions and appropriate responses to it [...] – or to situational factors – such as perceived relative social statuses of intruder and victim [...]" (LEFFLER; GILLESPIE 1983:125)"

Hall nahm an dass das proxemische Verhalten von Individuen von kulturellen oder auch subkulturellen Normen bestimmte sei, die ein einheitliches Verhalten von Personen produzierten. Von dieser Annahme leitet sich die Frage ab, ob man solch ein einheitliches Verhalten in den Minibussen in Tiflis finden kann.

Eine Schwäche der Theorie vom kulturellen bzw. subkulturellen Einfluss auf das proxemische Verhalten ist, dass es völlig unklar ist, wie groß ihr Einfluss auf die Verhaltensweise von Menschen ist. Wahrscheinlich ist ein komplexes Wechselspiel verschiedener Faktoren auf die Proxemie, so wie der sozioökonomische Status, oder die Bedingungen der jeweiligen Situation. Außerdem konnte bisher keine Forschung über Proxemie bestimmen was sie genau unter Kultur verstand: "[...] Regional groups and the contact/noncontact culture proxy actually include, predominantly arbitrary clumps of geographically, economically -and culturally- disparate countries (LEFFLER; GILLESPIE 1983:128)" Wenn ForscherInnen den Einfluss der Kultur bestimmen wollen, so müssen klar definiert werden, welche Merkmale ein Land bzw. kulturellen Kontext genau ausmachen. Dabei ist die Gefahr in Stereotype zu verfallen sehr groß. Ein Beispiel hierfür ist Hall

selbst. Er erörterte warum farbige Bewerber für eine Arbeit (in den USA in den 1960er Jahren) oft erfolglos waren. Sie würden versuchen während des Bewerbungsgesprächs mit ihrer Körpersprache Motivation signalisieren zu wollen. Innerhalb der weißen Kultur würden diese Signale aber anders interpretiert. Hier zeigt sich, wie Hall von scheinbar homogenen kulturellen Gruppen, wie etwa "Blacks, Arabs, Japanese, Latins" etc spricht. Sie würden sich alle einheitlich verhalten. In dem eben genannten Beispiel zu den Bewerbern, bezieht Hall auch nicht den Einfluss der Situation mit ein (der unterschiedliche Status der Beteiligten - Bewerber, Chef; die Bewerbungssituation selbst), Rassismus, die Kontrolle des Arbeitsmarktes durch die Weißen, etc. Die Auffassung, dass Personen derselben Kultur sich in der gleichen Situation ähnlich verhalten würden, blendet alle anderen Faktoren aus. Es naturalisiert die Handlungen von Individuen und ihren sozialen Status. Leffler meint dazu: "the behavioral patterns that individuals display may reflect rather than cause the distribution of resources in social structure (LEFFLER; GILLESPIE 1983:142)".

Ein anderes Beispiel von Hall ist ebenso fragwürdig. Er meint, dass dicht besiedelte Gebiete, wie etwa großen Blocks in den USA zum räumlichen Verhalten einer kulturellen Gruppe passen würden, in seinem Beispiel Afroamerikaner bzw. Latinos. Das würde Stress unter ihnen hervorrufen und schwere Spannungen erzeugen (HALL 1990:169). Es scheint, dass Hall andere Gründe für die problematischen Verhältnisse in Großraumsiedlungen, wie Diskriminierung aufgrund der Rasse und sozioökonomische Faktoren, ausblendet.

Um solche unsicheren Vorannahmen zu vermeiden, werde ich davon ausgehen, dass die *Marshrutka* ein abgeschlossener sozialer Raum ist und die Passagiere eine Gruppe darstellen, die ihr Verhalten in diesem Raum erlernt hat. Leffler schlägt in ihrem Forschungsbericht zu Theorien über nichtverbales Verhalten vor, den Einfluss von sozialen Status auf das proxemische Verhalten stark zu machen: "Proxemic behavior seems to be learned in the sense that humans acquire a variety of behavioral modes appropriate to superordinate, subordinate, and equal rankings. What determines the particular pattern displayed, and thus proxemic variance, are the structural characteristics of the situation, not the particular features of individuals in it (Leffler; Gillespie 1983:141)".

Ich werde ihrem Vorschlag folgen und proxemisches Verhalten als erlernt und abhängig von der jeweiligen Situation ansehen. Im Falle der *Marshrutka* in Tiflis bedeutet das, dass die Fahrgäste nach einer gewissen Zeit gelernt haben sich richtig zu verhalten. Die spezifische Situation des Fahrgastverhaltens leitet sich aus der Beschaffenheit des Busses als geschlossener sozialer Raum ab. Ich gehe davon aus, dass jeder dieses Verhalten lernen kann. In diesem Sinne soll der Begriff *Marshrutka Kultur* verstanden werden.

Als ich das erste Mal mit dem Minibus fuhr, begleitet mich der Sohn meiner Gastfamilie. Er passte auf, dass ich keine Fehler während der Fahrt machte. Er sagte mir wo ich zu sitzen hätte, wo und wie zu bezahlen und wie ich das Fahrzeug verlassen müsse. Als ich später alleine mit der *Marshrutka* fuhr, schaute ich mir das Verhalten der anderen Fahrgäste ab, ich winkte den Bus vom Straßenrand aus heran, ich setzte mich auf einen Einzelsitz und sagte dem Fahrer wo er für mich anhalten sollte (eine Technik die ich bis heute noch nicht perfekt erlernt habe) und ich bezahlte am Ende der Fahrt. Wenn ich einen Fehler machte, starteten die anderen Fahrgäste mich an, wenn ich Regeln befolgte, dankten sie es mir Nichtbeachtung.

Selbst wenn man einmal von der Schwäche des Konzeptes der kulturellen Determination des proxemischen Verhaltens ausgeht, kann man doch ein bestimmtes Verhalten der Marshrutka-Fahrgäste in Tiflis beobachten. Die Gründe hierfür mögen vielfältig sein, aber die Tatsache, dass es ein relativ einheitliches Gebaren bei allen Minibus Passagieren in Tiflis gibt, rechtfertigt es von der Marshrutka als Mikrokosmos (SANINA 2011:211), oder als einer Kultur zu reden. Was die Marshrutka mit der Theorie der Proxemik verbindet ist, dass die intime Distanz (wie oben beschrieben) der Fahrgäste praktisch permanent verletzt wird. Später werde ich eine präzisere Definition der Marshrutka als ein eigener sozialer Raum aufstellen.

Marshrutka als sozialer Raum

Die Marshrutki entstanden als Sammeltaxis. Das ist der Grund, warum sie einen halböffentlichen Charakter haben. Es unterscheidet sie von anderen öffentlichen Verkehrsmitteln, wie den Omnibussen, der Straßenbahn oder der U-Bahn. Das verändert auch die Art und Weise wie der private Raum wahrgenommen wird, obwohl er doch sehr begrenzt ist. Der Minibus kann als ein Raum mit bestimmten Regeln beschrieben werden, denen die Fahrgäste folgen, wenn sie nicht negativ auffallen wollen. Diese Regeln sind nirgendwo explizit festgelegt. Ich gehe davon aus, dass die Marshrutka ein Raum ist, in dem die Menschen relativ gleich sind. Sie müssen denselben Regeln gehorchen, unabhängig von ihrem sozialen Status. Es ist ein Ort der relativ abgeschlossen von der Welt außerhalb ist (auch wenn das Verhältnis zwischen Mann und Frau auch im Minibus eine Rolle spielt und es durchaus Einflüsse der „normalen Welt“ auf die Marshrutka Regeln gibt).

Sanina beschreibt die Marshrutka als

“a constantly reconstituted microcosm, [...] it has its own special norms of behavior, roles, standards, group sympathies and antipathies, gestures and symbols, and signs that are intuitively understood by everybody; each trip becomes a source of unpredictably comical situations, philosophical introspections, psychological observations and folk stories (SANINA 2011:211).”

In diesem Sinne ist das Verhalten der Personen innerhalb der Marshrutka verschieden von denen außerhalb (auch wenn es nicht in völligem Widerspruch dazu steht). Das bedeutet aber, dass Normen und Maßstäbe beobachtet werden können und ein Eindruck von dem Fahrgastverhalten gewonnen werden kann. Welche Handlungen sanktioniert werden, wie die Passagiere auf Verletzung ihrer privaten Distanz reagieren, die wegen des begrenzten Raumes im Fahrzeug immer wieder stattfindet.

Aktuelle Situation

In den Postsozialistischen Ländern brach der öffentliche Nahverkehr mit dem Beginn der Transformationsprozesse von der sowjetischen Gesellschaften zu neuen Strukturen zusammen. Diese Lücke wurde von den Minibussen, den sogenannten Marshrutki gefüllt. Kleine Taxi ähnliche Busen die bestimmte Strecken fuhren und anhielten, wann immer die Fahrgäste es verlangten. Sie wurden von Privatpersonen oder Firmen betrieben. Die ersten Marshrutki kamen in Moskau in den 1930er Jahren und nach dem 2. Weltkrieg auf. Sie etablierten sich auch in anderen Städten sowohl als offizielle als auch als inoffizielle Transportmöglichkeit (WONDRA 2010:6). Die Marshrutka überlebte bis heute.

Im Jahre 2001 wurden nur noch fünf Prozent des vormaligen Busverkehrs bedient. 5000 Minibusse deckten 75% des öffentlichen Nahverkehrs ab. Bis 2001 wurden all diese Busse privat und ohne jede staatliche Regulation betrieben. Die Erlaubnis ein solches Transportgewerbe zu führen wurden jeden Monat neu vergeben. Seit 2001 wurde eine gewisse staatliche Regulierung eingeführt. Das führte zur Entstehung von 64 Firmen. Sie wurden von der Stadtverwaltung angehalten Absprachen hinsichtlich des Preises und der Route zu machen (FINN 2008:119). Die Busse waren aber weiterhin in schlechtem Zustand, bis 2005 die Vergabe der Lizenzen an die Firmen an eine Verbesserung der Fahrzeugqualität gebunden wurde (FINN 2008:120).

Zwischen 2004 und 2007 begann die TTC einige Hauptbusrouten wieder in Betrieb zu nehmen und erlangte dadurch größere Bedeutung im Transportsektor. Die Anzahl der Minibus Gesellschaften verringerte sich von 64 im Jahre 2001 zu einer einzigen Firma heute (Tbilisi Mikroautobusi) (Internetquelle 3). Sie besteht aus vier Gesellschaften, welche nach einer öffentlichen Ausschreibung im Jahre 2011 die Erlaubnis erhielten die Marshrutka-Linien zu betreiben. Seit dieser Zeit wurde die Busflotte erneuert, was zum jetzigen Bild der gelben Marshrutka überall in Tiflis führte. Bemerkenswert an diesem Prozess ist, wie ein unregulierter Transportsektor entstand und wie er durch seine Akzeptanz von der Stadtverwaltung wieder unter staatliche Kontrolle gebracht wurde.

Stück für Stück erlangte der Staat die Kontrolle zurück. Das hat Konsequenzen für die Passagiere. Auf der einen Seite wurde der halböffentliche Charakter dieses Transportmittels verändert. Die Marshrutka wurde Teil des offiziellen öffentlichen Nahverkehrs. Das Verhalten der Fahrgäste musste sich dementsprechend dem Verhalten der Passagiere der Omnibusse oder der U-Bahn angleichen. Die Regulierung macht die Fahrt um einiges angenehmer und schmerzloser. Das hat Einfluss auf die öffentliche Wahrnehmung einer Marshrutka-Fahrt. Die Fahrgäste sind nun nicht mehr eine Schicksalsgemeinschaft, die gemeinsam die Gefahren und Unannehmlichkeiten der Fahrt ertragen muss. Es könnte auch die Wahrnehmung der Minibusse als Marshrutka als solche verändern. Die Unterschiede der Marshrutki in Tiflis zu denen außerhalb der Stadt, vor allem was den Komfort der meisten Fahrzeuge angeht, sind evident.

Abgesehen vom Auto ist der Minibus das am meisten benutzte Verkehrsmittel in der georgischen Hauptstadt (INTERNETQUELLEN 1). Die Gründe hierfür könnten in den geringen Abständen der Linien, dem Komfort (der sich mit der Nutzung neuer Busse dramatisch verbesserte) und dem großen Gebiet das an Minibuslinien angeschlossen liegen.

Beschreibung der Marshrutka

Der große Vorteil bei der Untersuchung des Fahrgastverhaltens in den Minibussen in Tiflis ist, dass alle Busse exakt gleich sind. Das bedeutet, dass die Raumeinteilung, der „Experimentelle Rahmen“, immer gleich ist. Die Platzierung der Menschen hängt nicht vom Minibustyp ab und die Beschreibung nur eines Busses ist völlig ausreichend und kann auf alle Situationen, Fahrgasttypen, Zeit und Strecke angewendet werden.

Die neuen Mikrobusse in Tiflis haben eine gelbe Farbe und sind sehr bequem. Das ist eine bemerkenswerte Tatsache, wenn man bedenkt, dass letzteres in früherer Zeit immer wieder Anlass

ist es nicht möglich sich festzuhalten. Das ist der Grund warum Passagiere normalerweise nicht in diesem Bereich stehen.

Ein Kofferraum existiert nicht, oder zumindest habe ich nie beobachten können, dass er benutzt wurde, falls einer existiert. Selbst wenn die Marshrutka an großen Märkten hält, kann das Gepäck leicht zwischen den Sitzen verstaut werden. Dennoch spielt, wie ich später zeigen werde, das Gepäck, besonders die Handtasche bei Frauen, eine wichtige Rolle als Strategie mit der Verletzung des intimen Raumes umzugehen und eine Interaktion zwischen den Passagieren zu verhindern.

Fahrgastverhalten außerhalb des Busses

Die Tatsache, dass die Busse überall dort anhalten wo immer die Fahrgäste es wünschen, ermöglicht es potentiellen Passagieren den Bus an fast an allen Punkten am Straßenrand anzuhalten. Sie treten mit dem Fahrer in Kontakt noch bevor sie einsteigen. Das geschieht üblicherweise durch ein Handzeichen, so dass jener weiß, dass die Person in den Bus einsteigen möchte. Ohne diesen Vorgang wird der Busfahrer nicht anhalten, es sei denn eine Person möchte zufällig aussteigen. Steht eine einzelne Person am Straßenrand, so fängt sie an zu winken, sobald der gewünschte Minibus in ihrem Sichtfeld erscheint. Wenn es sich um eine Gruppe handelt, die an der gleichen Stelle steht und einer die Hand hebt, so müssen die anderen nicht auch ihr Handzeichen für den Fahrer geben. Das bedeutet, dass auch die Kommunikation zwischen den Fahrgästen schon außerhalb des Busses beginnt. Gewöhnlich geschieht dies ohne einen verbalen Austausch. Es kann auch vorkommen, dass ein Bus nicht anhält, meist dann wenn zu viel Verkehr ist und der Fahrer den neuen Passagier nicht sieht.

Abgesehen von diesen nicht institutionalisierten Stopps, fahren die Minibusse oft nah an die regulären Bushaltestellen heran. Das macht es wartenden Personen möglich spontan die Marshrutka zu benutzen, beispielsweise wenn die Omnibusse überfüllt oder die Wartezeit zu lang ist. Es gibt auch einige Stellen, an denen vermehrt Menschen auf Minibusse warten, etwa an Kreuzungen.

Das Wissen, welche Marshrutka einen wohin bringt, erfordert eine gewisse Kenntnis über die Strecken, die eine Minibuslinie abdeckt. Dieses Wissen kann durch Fragen an den Fahrer oder andere Fahrgäste bzw. durch Erfahrung erlangt werden. Seit 2011 gibt es auch eine Webseite der Minibusgesellschaft in Tiflis. Dort kann eine Marshrutka-Route herausgesucht werden (INTERNETQUELLEN 3). Dieses Angebot macht es selbst für unerfahrene Ausländer möglich, leicht die richtige Linie zu finden, zumindest wenn man dieses Angebot kennt. Das verändert aber auch den Unterschied zwischen erfahrenen Passagieren und „Newcomern“. Letztere haben nun Zugang zum Wissen der Ersteren, es mangelt ihnen nicht an der Kenntnis über die Linien. Diese Professionalisierung des Minibusangebots kann auch einen Einfluss auf das Verhalten der Fahrgäste haben. Normalerweise benutzen die Menschen jeden Tag dieselbe Minibusroute, wenn sie zur Arbeit gehen. Darum kann man beobachten wie dieselben Personen zur selben Zeit am selben Ort stehen.

Der Fahrer fährt seinen Bus nach bestimmten Regeln (abgesehen von den Verkehrsregeln natürlich). Zunächst fährt er immer dieselbe Strecke, die zumeist kreisförmig ist. Das bedeutet er

passiert eine Stelle nur einmal und in einer Richtung. Das ermöglicht den Fahrgästen den selben Bus für die Hin- und Rückfahrt zu nutzen wobei eine der Strecken viel länger als die andere sein kann. Auf diesen Routen hält der Fahrer überall dort, wo die Fahrgäste es wünschen, aber es werden auch reguläre Bushaltestellen angesteuert. Von Zeit zu Zeit stoppen sie auch ein wenig vor oder hinter den Haltestellen. Es scheint häufig Konflikte zwischen Marshrutka- und Omnibusfahrern zu geben. Die Fahrer der TTC nehmen die Minibusse als Hindernisse wahr und hupen wenn diese nicht schnell genug von den Haltestellen verschwinden. Das macht es für die Fahrgäste notwendig die Marshrutka so schnell wie möglich zu verlassen. Dasselbe gilt wenn die Fahrzeuge am Straßenrand halten. Für den „normalen“ Verkehr sind sie nichts anderes als Barrieren, die den Verkehrsfluss unterbrechen.

Im Bus

Nachdem ein Fahrgast die Marshrutka heran gerufen hat und sie angehalten ist, öffnen sie die Tür und steigen ein. Sie müssen die Tür danach wieder schließen. In diesem Moment schon schaut er nach einem Sitz und steuert die gewählte Sitzmöglichkeit an. Insgesamt dauert der Vorgang des Einsteigens nicht länger als ein paar Sekunden. Gewöhnlich findet der Fahrgast sofort einen Sitz. Passagiere neigen dazu so schnell wie möglich Platz zu nehmen. Es ist unüblich die Marshrutka zu betreten und dann nachzudenken wo man sitzen oder stehen könnte. Da dieser Prozess so kurz ist, gibt es Grund zu der Annahme, dass er unbewusst erlernt wurde, er ist gewissermaßen automatisiert. Jeder Fahrgast weiß sofort, was zu tun ist, ohne darüber nachzudenken.

Beim Aussteigen ruft der Passagier dem Fahrer zu, dass er anhalten soll, oft noch mit einer Spezifikation des Ortes. Dann steht der Fahrgast auf (im Optimalfall befindet er/sie sich schon im vorderen Teil des Fahrzeugs), gibt dem Fahrer das Geld in die Hand, öffnet die Tür steigt aus und nimmt von draußen das Wechselgeld entgegen. Dann wird die Tür geschlossen.

Der Moment des Ein- und Aussteigens ist für alle Fahrgäste gleich. Nachdem sie das Transportmittel einige Male genutzt haben, wissen die Fahrgäste wie man sich als „professioneller“ Marshrutka-Passagier zu verhalten hat.

Aber es gibt auch Situationen in denen das Ein- und Aussteigen mehr Zeit in Anspruch nimmt. In diesem Fall ist die Marshrutka voller als gewöhnlich. Es ist, wenn möglich, üblich einen einzelnen Sitz im vorderen Teil des Fahrzeugs zu nehmen. Ist kein solcher Platz vorhanden, kann ein kurzer Moment des Nachdenkens festgestellt werden. Neben wem wird der zugestiegene Fahrgast sitzen? Frauen tendieren eher dazu sich neben Frauen zu setzen und Männer neben Männern. Es kann auch vorkommen, dass Passagiere sich eher dazu entschließen zu stehen, als einen Platz neben einem anderen Fahrgast einzunehmen. Dies geschieht meist, wenn sie ein unterschiedliches Geschlecht haben. Frauen nehmen eher neben Männern Platz, während es unüblich ist, dass sich ein Mann neben eine Frau setzt. Die hinterste Reihe scheint die letzte Wahl zu sein. Und gewöhnlich setzen sich Personen dort nicht hin wenn nur ein Sitz frei ist. Außerdem sitzen dort fast ausschließlich Männer. Die Fahrgäste geben Acht, dass die Verletzung des intimen Raumes so weit wie möglich vermieden wird. Nur wenn es keine andere Möglichkeit gibt, kommen sie sich näher oder es kommt sogar zu Berührungen.

Was bei der Beobachtung des Fahrgastverhaltens auffiel war, dass die Passagiere scheinbar keine Rücksicht auf andere am Straßenrand wartende Fahrgäste nehmen. Letztere müssen explizit darauf hinweisen (nicht zwingend verbal), dass sie auch einsteigen wollen, andernfalls wird ihnen die Tür vor der Nase zugeschlagen. In Wahrheit nehmen sowohl der Fahrer, als auch die anderen Fahrgäste Rücksicht, aber sie scheinen ihre Ignoranz bzw. das Automatisierte ihrer Handlung betonen zu wollen. Es geschieht nichts ohne Anweisung der Fahrgäste. Das zeigt wie der Minibus zu verstehen ist. Er ist ein in höchstem Maße individualisiertes Transportmittel, wie ein Taxi. Es dient den Wünschen der Passagiere und jeder versucht sich so zu benehmen, als sei das Gefährt nur für ihn/sie gemacht.

Passagier-Typen

Bei der Beobachtung der unterschiedlichen Passagiertypen war ein Fakt besonders auffällig: die meisten Fahrgäste sind weiblich. Diese Beobachtung passt zu einer Untersuchung über die "Tbilisi transport behavior" (Internetquelle 1), derzufolge 78% der Reisenden Frauen sind. Mein Eindruck war, dass der durchschnittliche Fahrgast weiblich ist, ca. 40 Jahre alt und von gepflegtem äußerem. Der eben genannte Untersuchung zufolge ist der durchschnittliche Nutzer des öffentlichen Nahverkehrs weiblich, hat ein geringes Einkommen (weniger als 500 Lari im Monat) und ist zwischen 24 und 49 Jahren. Die Mehrheit von ihnen benutzt die Marshrutka.

Die meisten Fahrgäste agieren wie „professionelle“ Fahrgäste. Sie folgen den ungeschriebenen Gesetzen des Minibusses. Das bedeutet, dass sie dieses Transportmittel häufig benutzen und darum in Tiflis wohnen, das umschließt alle Ethnien. Dennoch scheinen einige Gruppen von der Benutzung ausgeschlossen zu sein (auch wenn sie den Minibus theoretisch nutzen können, habe ich keine dieser Gruppen gesehen). Zu dieser Gruppe zählen Personen, die in irgendeiner Form marginalisiert erscheinen, etwa Sinti und Roma, BettlerInnen, Menschen die arm aussehen, Straßenhändler mit ihrem Gepäck, aber auch Touristen. Der Grund hierfür könnte in dem relativ hohen Preis liegen, der mit 80 Tetri weit über dem Preis des Omnibusses (50 Tetri) liegt. Der zusätzliche Komfort muss bezahlt werden. Genaue Zahlen zu den eben beschriebenen Beobachtungen liegen mir nicht vor. Allerdings passt dies zu der Beschreibung der Marshrutka als ein sozialer Raum, dessen Regeln sich vor allem auf Äußerlichkeiten beziehen (nicht verbale Kommunikation vor der Fahrt, beim Einsteigen, Aussehen).

Es scheint, dass der durchschnittliche Marshrutka Fahrgast weiß, wie er/sie sich im Fahrzeug zu verhalten hat. Die Passagiere sehen wie gut situierte Leute aus. Ich habe nie eine Verletzung der ungeschriebenen Regeln (darüber später mehr) beobachten können, oder dass ein Fahrgast nicht in das oben beschriebene Bild passt. Ob die Passagiere wirklich gut situiert sind, ist nicht so einfach zu sagen. Der Einfluss des sozialen Status auf das proxemische Verhalten kann hier aus zwei Gründen nicht beschrieben werden. Erstens weil die Marshrutka zu klein ist, um einen wahrnehmbaren Unterschied bezüglich des sozialen Status festzustellen. Selbst wenn sich Menschen mit einem hohen Status anders platzieren würden, haben sie aufgrund des Platzmangels nicht viele Möglichkeiten dieses Verhalten in die Praxis umzusetzen. Wenn genügend Platz vorhanden ist, vermeiden es Männer zu nah bei Frauen zu sitzen. Das ist der einzige feststellbare Fakt bezüglich des Status. Zweitens macht das oben beschriebene homogene Erscheinungsbild den

sozialen Status fast unsichtbar. Und noch einmal, der relativ hohe Preis impliziert, dass vor allem wirtschaftlich besser gestellte Personen dieses Transportmittel benutzen. Wenn alle Fahrgäste denselben Regeln folgen und versuchen gut situiert und rechtschaffen zu wirken, lässt sich der soziale Status durch reine Beobachtung nicht feststellen. Dafür ist eine eingehende quantitative Untersuchung notwendig. Wo sich noch am ehesten der Einfluss der Stellung innerhalb der „Marshrutka Gemeinschaft“ feststellen lässt, ist in der Fahrer-Fahrgast Interaktion, wie ich weiter unten zeigen werde.

Marshrutka-Regeln

Wenn man sich die unterschiedlichen öffentlichen Nahverkehrsmittel im heutigen Tiflis ansieht (U-Bahn, Bus, Minibus, Taxi), dann erinnert die Marshrutka eher an ein Taxi, als an ein anderes öffentliches Transportmittel. Der Hauptunterschied ist die ruhige Atmosphäre im Fahrzeug, die im engen Zusammen damit steht, dass nur rechtschaffene dieses Verkehrsmittel benutzen. Es ist (meist) nicht überfüllt, die Verletzung des intimen Raumes laufen in einer im höchsten Maße regulierten Form ab und die Fahrgastwünsche werden respektiert. Die Marshrutka-Fahrt ist, verglichen mit der U-Bahn oder dem Omnibus, sehr bequem, auch wegen des Zeitabstandes in denen die einzelnen Linien verkehren und dem großen Gebiet, das von ihnen abgedeckt wird.

Die Marshrutki in Tbilisi sind, wie bereits erwähnt, neu. Aus diesem Grund sind sie komfortabel. Es gibt kein lautes Motorengeräusch, unbefestigte Objekte (wie Sitze, Fenster oder Dachfenster) oder lärmende Menschen. Wenn es irgendein Geräusch gibt, dann ist es das Radio. Es läuft von Zeit zu Zeit in einigen Minibussen und eher am Nachmittag oder am Abend als am Morgen. Wenn man die Marshrutka betritt, so scheint es, dass man in eine von der Außenwelt hermetisch abgeriegelte Sphäre eintritt. Um diese Atmosphäre nicht zu stören, vermeiden die Fahrgäste alles was die Mitreisenden stören könnte. Die Kommunikation zwischen den Personen ist auf ein Minimum reduziert und auf normalerweise auf die Aufforderung an den Fahrer anzuhalten beschränkt. Es gibt kaum Gespräche zwischen einander unbekanntenen Personen. Unterhaltungen werden mit leiser Stimme geführt.

Die Platzierung der Fahrgäste folgt einigen lockeren Regeln. Normalerweise versuchen Frauen eher im vorderen Teil zu sitzen, während Männer im hinteren Teil Platz nehmen (ansonsten folgen die Geschlechter den bereits oben beschriebenen Regeln). Wenn genügend Platz vorhanden ist, versuchen die Passagiere nah beim Fahrer zu sitzen und ihre Anweisungen zu geben. Wenn sie ihrem Ziel näher kommen, rücken sie vom hinteren in den vorderen Teil des Fahrzeugs. Wenn es möglich ist, wechseln sie ihren Platz, um allein zu sitzen. Es ist üblich älteren Personen einen Platz anzubieten, das geschieht meist wenn kein Sitz mehr frei ist.

Die Fahrgäste versuchen sich abzulenken und andere Reisende zu ignorieren (auch als Strategie, um mit der Verletzung ihres intimen Raumes umzugehen). Dazu dienen verschiedene Gegenstände (Handtasche, Handy, Smartphone etc.). Es ist auffällig wie sehr die Fahrgäste einander ignorieren. Das scheint nicht an einem Mangel an Höflichkeit zu liegen, sondern an dem Charakter der Marshrutka als Sammeltaxi. Die Menschen wollen soviel wie möglich ihrer Privatsphäre erhalten. Die Strategie, die ich am häufigsten beobachtete, um dieses Ziel zu

erreichen war, dass Frauen in ihren Handtaschen kramen. Die meisten Frauen (Frauen weil sie die größte Fahrgastzahl stellen) die ich sah, hatten eine Handtasche auf ihren Schoß gelegt wenn sie sich setzten und sie suchten darin etwas. Warum so gut wie nur Frauen Handtaschen benutzen kann ich nicht sagen, aber es ist offensichtlich. Männer haben meist gar kein Gepäck. Nur einige hatten Plastik- oder Stoffbeutel bzw. Aktenkoffer. Schulkinder führen ihre Schultaschen mit sich. Es war zu beobachten, dass die Strategien um sich abzulenken geschlechtsspezifisch sind. Bei Männern ist die häufigste Handlung Geldzählen und Aus-dem-Fenster-Schauen (wenn das nicht möglich ist dann im Fahrzeug umherschauen, ohne Personen zu fixieren). In jedem Fall vermeiden die Fahrgäste direkten Augenkontakt, eine weitere Strategie, um mit der Verletzung des privaten Raumes umzugehen.

Eine weitere Möglichkeit damit umzugehen, ist das Suchen von Geld und das Azählen des genauen Fahrpreises. Bei Frauen kann dieser Vorgang mit der Suche in der Handtasche verbunden sein. Männer tragen ihr Geld meist in der Hosentasche bei sich. Das abzählen des Geldes hat aber vor allem praktische Gründe. Die meisten Fahrgäste bezahlen mit Münzen, obwohl sie auch ihre Metrokarte (Aufladbare Karte für die Entrichtung des Entgeldes in Bus, U-Bahn und Marshrutka) benutzen könnten.

Eine weitere Ablenkungsmöglichkeit ist die Benutzung des Telefons. Wenn die Fahrgäste anrufen, sprechen sie gewöhnlich mit leiser Stimme. Das ist wegen des geringen Geräuschpegels im Fahrzeug möglich. Aber die leise Stimme passt auch zu der Hauptregel in der Marshrutka: So wenig Aufmerksamkeit wie möglich erregen. Abgesehen von telefonieren, bieten die neuen Smartphones die perfekte Möglichkeit den Fahrgast abzulenken. Oft spielen sie Spiele, selbst ältere Damen in der Marshrutka vergnügen sich so.

Die Fahrgäste lesen auch. Das kann ebenfalls als Strategie gesehen werden, möglichst passiv zu wirken. Denn gewöhnlich lesen sie keine Bücher, sondern Werbebroschüren oder Zettel, die sie in ihren Handtaschen oder irgendwo anders gefunden haben. Natürlich werden auch Bücher gelesen, aber das ist nicht so üblich, wie man vielleicht erwarten würde.

Musikhören ist eine weitere Möglichkeit für die Fahrgäste Kommunikation zu vermeiden. Das ist womöglich der effektivste Weg, da so nicht einmal die ohnehin ruhige Atmosphäre im Minibus wahrgenommen werden kann.

All diese Strategien führen zu der Interpretation der Marshrutka als ein „kommunikatives Vakuum“. Das bedeutet nicht, dass überhaupt keine Kommunikation stattfindet, in Wahrheit gibt es sogar sehr viel, aber unbewusste. Vielmehr wird von den Fahrgästen eine demonstrative Passivität gegenüber andern Mitreisenden und der Welt außerhalb des Busses an den Tag gelegt.

Aber die Regeln in der Marshrutka (Hauptregel: sei so passiv und ignoriere wie möglich) werden streng kontrolliert. Die Verletzung dieser Normen (durch lautes Sprechen beispielsweise), werden mit besonderer Aufmerksamkeit gegenüber dem Übeltäter bestraft, was den so Bestraften evtl. unangenehm ist.

Wenn jemand in das Fahrzeug einsteigt, ist er mit einer demonstrativen Stille konfrontiert. Sie wird nur durch die Musik des Fahrers unterbrochen, die einen angenehmen Hintergrund bietet, oder besser erst dafür sorgt, dass die Atmosphäre so ruhig ist. Am Morgen ist meist keine Musik zu

zu vermeiden: Aus dem Fenster schauen, Geldzählen, in der Handtasche kramen, Smartphone-spiele spielen, Musikhören und Lesen. Ich beobachtete eine bestimmte Abfolge von Handlungen, welche die Fahrgäste beim Einsteigen, Platznehmen und Aussteigen vollführten.

Wenn man den Argumenten Halls folgt, so ist dieses Verhalten in hohem Maße von der Raumwahrnehmung der Fahrgäste abhängig. Sie handeln so, weil der geringe Abstand zwischen ihnen sie zwingt, mit der Verletzung ihres intimen Raumes umzugehen. Man sollte sich darüber im Klaren sein, dass es verschiedene Gründe für die Passagiere gibt, auf eine bestimmte Art zu handeln, beispielsweise Charaktereigenschaften, ihre soziale Position, oder ihre Gemütsverfassung. Jedes Individuum kann verschieden handeln. Aber was ich beobachtet habe, war keine Bandbreite verschiedener Handlungen, sondern eine sehr begrenzte Anzahl sich ähnelnder bzw. gleicher Verhaltensweisen. Es kann also festgehalten werden, dass die Marshrutka ein geschlossener Raum mit eigenen Regeln ist. Was in diesem Fall aber bedacht werden muss ist, dass die Marshrutka in Tiflis, mit ihrer starken Reglementierung ein Sonderfall ist, nicht nur im Vergleich zu anderen Ländern sondern auch in Georgien selbst.

Die Untersuchung des Minibusses muss noch um einiges intensiviert werden, als es hier der Fall war: Die Gründe für Reisende die Marshrutka nehmen und wie sie dieses Transportmittel wahrnehmen; Wer es benutzt und noch interessanter, wer es nicht benutzt. Es muss noch mehr quantitative Forschung über Fahrer und Fahrgast durchgeführt werden. In dieser kurzen Untersuchung konnte ich nur das rein sichtbare Verhalten beobachten, alles andere bietet noch genügend Möglichkeiten für weitere Forschungen.

Literaturverzeichnis

- BALDASSARE, MARK: Human Spatial Behavior. In: Annual Review of Sociology 4 (1978), S. 29-56.
- FINN, BRENDAN: Market role and regulation of extensive urban minibus services as large bus service capacity is restored – Case studies from Ghana, Georgia and Kazakhstan. In: Research in Transportation Economics 22 (2008), S. 118-125.
- HALL, EDWART T.: The Hidden Dimension, New York 2. Aufl. 1990.
- LEFFLER, ANN, GILLESPIE, DAIR L.: Theories of Nonverbal Behavior. A Critical Review of Proxemics Research. In: Sociological Theory 1 (1983), S. 120-154.
- SANINA, ANNA: The marshrutka as a socio-cultural phenomenon of a Russian megacity. In: *City, Culture and Society* 2 (2011), S. 211-218.
- SMITH, H. W.: Territorial Spacing on a Beach Revisited. A Cross-National Exploration. In: Social Psychology Quarterly 44 (1981), Nr. 2, S. 132-137.
- WONDRA, NICHOLAS M.: The Marshrutka – An Overlooked Public Good?. In: Russian Analytical Digest 89 (15.12.2010), S. 5-9.

Internetquellen

1. Grdzlishvili, Inga: Towards more effective urban transport policy: Understanding the travel behavior of Tbilisi residents, hg. v. Cooperation for a Green Future - Research Paper, 2008. (http://www.cgf-georgia.org/Tbilisi_Transport_Behavior.pdf), zuletzt aufgerufen am 10.03.2014.

Zwischen Europa und Orient - eine gespaltene Identität¹

Der Zerfall der Sowjetunion hat auf die Differenzierung der Machtformen zwischen Ost und West deutlicher nachgewiesen. Zwar ist der Konflikt zwischen dem liberal-demokratischen Westen und dem Marxismus-Leninismus beendet, aber die Konfrontation zwischen liberaler Demokratie und dem autokratischem Zentralismus ist immer noch aktuell. Die jüngsten Ereignisse in der Ukraine machen deutlich, dass die Ursachen solch einer Auseinandersetzung nicht in der konfessionellen Verschiedenheit, wie es Samuel Huntington betonte (HUNTINGTON 1998:72), zu suchen sind. Die Konfrontation ist natürlich und erfolgt aus der Inkompatibilität der verschiedenen Machtformen. Die Unterwerfung der Subjektivität ist im gleichen Maße den natürlichen Bedürfnissen des Menschen zuwider (FOUCAULT 2005:245-247), wie auch die Entfaltung der individuellen Freiheit der Autokratisierung der Macht. Die Verschiedenheit der Machtformen in Ost und West sollte dabei als ein Produkt historisch gewachsener, spezifischer Machtverhältnisse und gesellschaftlicher Entwicklung verstanden werden.

Die in Europa zusammengewachsene Interdependenz zwischen der Macht und Gesellschaft kann nur als Folge der Stärke der Gesellschaft wahrgenommen werden. Wobei im Osten die Schwäche oder gar die Nicht-Existenz der Gesellschaft, als Form der politischen Vergemeinschaftung, die Entfaltung der Herrschaft verursacht. Also als Hauptergebnis der historischen Entwicklung Europas ist die Entstehung der Gesellschaft als eines Subjekts der politischen und wirtschaftlichen Macht anzunehmen. In seiner Abhandlung der geschichtlichen Entwicklung von Macht und Staat in Europa betont Foucault die wachsende Bedeutung der Bevölkerung als Zwecks und Instruments der Macht: „Die Bevölkerung tritt als Subjekt von Bedürfnissen und Bestrebungen, aber ebenso als ein Objekt in den Händen der Regierung hervor“ (Foucault 2005:168). Die wachsenden Bedürfnisse der Bevölkerung an Reichtum und Wohlergehen werden mittels „Regierungswissenschaft“ – der Ökonomie geregelt. Am Beispiel Machiavellis zeigt er auch den Hauptunterschied zwischen den Machtoptionen. Der Fürst von Machiavelli besitzt sein Fürstentum durch Erwerb oder Erbschaft. Das Band das ihn an sein Fürstentum bindet ist rein synthetisch, es ist entweder infolge von Gewalt, Überlieferung oder Einigung mit anderen Fürsten zustande gekommen. Es gibt keine grundsätzliche, wesentliche, natürliche und rechtliche Zusammengehörigkeit zwischen den Fürsten und seinem Fürstentum. Es ist nicht eine aus Untertanen und Territorium gebildete Gesamtheit gemeint, sondern das Verhältnis zu seinem Besitz und den Bewohnern die ihm unterstellt sind. Er selbst ist nicht ein Teil davon. Das Grundelement bei Machiavelli ist das Territorium und nicht die Bevölkerung, meint

¹ Dieser Aufsatz konnte im Rahmen des Alumniprogramms der Alexander von Humboldt Stiftung während eines Forschungsaufenthaltes an der Universität Bremen fertiggestellt werden. Ich möchte außerdem Frau Prof. Dr. Suzanne Schattenberg, Herrn Dr. Hans Georg Wieck, Herrn PD. Dr. Heiko Pleines, Herrn Dr. Johannes Preiser-Kapeller und Herrn Prof. Dr. John Haldon und Dr. Oliver Reisner für ihre Kommentare und Anregungen zu früheren Fassungen danken.

Foucault und betont dabei, dass sich a priori unmittelbar kein Grund dafür angeben lässt warum die Untertanen die Autorität des Fürsten akzeptieren sollen (FOUCAULT 2005:152-157). Die Frage aber bleibt bei Ihm unbeantwortet, sie ist rhetorisch, denn aus der Sicht der bürgerlichen Gesellschaft braucht Sie es auch nicht. Aber anders klingt es für die nicht bürgerlichen Gesellschaften, wo die Herrscher die Akzeptierung ihrer Autorität durch ganz andere Mechanismen erlangen.

Zunächst ist da selbstverständlich der umfassende Begriff - der Gewalt. Man sollte jedoch wahrnehmen, dass es in beiden Fällen, wie in den bestandenene Gesellschaften, so auch in den nicht bestandenene im Prinzip ums Eigentum (MISES 1927:16-31) handelt. In einem Fall geht es um Eigentum, dessen freier Besitz von der Macht anerkannt wird. Im anderen aber, um Eigentum, das eigentlich verboten, von der Macht nicht anerkannt, oder dessen Legitimität ständig in Frage gestellt wird. Im ersten Fall ist der Eigentümer – der freie Bürger, dessen schöpferische Kräfte angesprochen und dessen Schaffung motiviert ist. Er handelt zweckrational und sozial. In anderem Fall ist er ein Verbrecher, Diener, oder jeden schöpferischen Geistes entzogener Mitbürger, der seine ganze Energie im Streit um Legitimation umsonst aufgeben soll. Diese Technologie kann man mit Lehensbeziehungen vergleichen. In Sowjetzeiten aber, mit der Maßgabe, dass diese Beziehungen auch illegal waren. So ein Bürger handelt egozentrisch, mit der Rücksicht auf den Souverän. Er wird durch die Angst des Verlustes vom seinem Besitz angetrieben. Seine Handlungsweise ist zugleich kriecherisch und räuberisch, da sein Besitz provisorisch ist. Also befinden sich die Untertanen in einer ökonomischen Abhängigkeit vom Souverän, daher kommt auch die Akzeptanz seiner Autorität. Für solch eine Herrschaft stellt der vom Souverän wirtschaftlich unabhängige, freie Bürger die höchste Gefahr dar, denn allein seine Existenz die Zweckmäßigkeit von Akzeptanz seiner Autorität in Frage stellt.

Um kurz zu fassen wird das Eigentum als Fundus der bürgerlichen Gesellschaft verstanden, wobei seine Nicht-Existenz oder nur schwache Entfaltung als die Hauptursache für das Scheitern an gesellschaftlicher Entwicklung gilt. Deswegen ist es dass die europäische Gesellschaft keinen vis-a-vis in den postkommunistischen und postsozialistischen Ländern findet.

Die jüngsten Geschehnisse in Ukraine, weisen darauf hin wie die autoritäre Macht sich der mit der westlichen „Gesellschaftswelt“ (CZEMPIEL 2002:57-66) möglicher friedlicher Kooperation (BECK 2012) und Interdependenz (MÜLLER 1999:52- 54) widersetzt.

Bereits für das Mittelalter hat der englische Mediävist David Knowles festgestellt, daß das mittelalterliche Europa „eine einheitliche politische und kulturelle Gesellschaftsform entwickelt“ hatte (KNOWLES 1971:11). Für Jean-Jacques Rousseau war Europa nicht nur eine „willkürliche Sammlung von Völkern, die nichts weiter gemein haben als den Namen“, Europa sei eine „echte Gemeinschaft, die ihre Religion, ihre Sitten und Bräuche und sogar ihre Gesetze hat, aus der sich keines der Völker, aus denen sie besteht, loslösen kann, ohne sogleich Verwirrungen hervorzurufen“ (SCHUKE/PAUL 1994:343). Das wesentliche ist hier dass Rousseau über die Rechtsgemeinschaft spricht und damit bestimmt die Ständeordnung meint.

Die im Jahre 1564 in Frankfurt am Main erschienene Schrift unter dem Titel *Von dem Lob des Eigen Nutzes* (STOLTENBERG 1937:54-56) eines Ulmer Bürgers - Leonhard Fronsberger greift bewusst in die damals aktuelle Debatte um Gemeinnutz und Eigennutz ein und kritisiert Erasmus

wegen in seinem *Lob der Torheit* der Torheit Dinge zuzuschreiben, die eigentlich dem Eigennutz zuzuschreiben. Der Verfasser drückt die Meinung aus, dass beliebige Handlung des Menschen geschieht nämlich „aus natürlicher Begierlichkeit, die von der Natur eingepflanzt ist, folgt nach seinem Gelust und Willen, demselben ein Genügen zu tun“. Auch alles wirtschaftliche Tun, so sagt der Autor weiter, werde durch ihn verursacht. Kein Bauer würde sein Feld bestellen, „wenn ihn nicht eigener Nutz dazu gedrungen oder verursacht hätte“. Das gleiche gelte auch für den Kaufmann, der aus Eigennutz Leib und Leben auf hoher See und in allen möglichen Gefahren wage, und für den Handwerker, der entweder aus Mangel der Nahrung oder aus Geiz arbeitet. „Es ist nie kein Gemeiner, sondern je und allweg nur ein eigener Nutzen gewesen“, beschließt der Verfasser.

Winfried Schulze vergleicht die Passage mit Adam Smiths und Bernard Mandevilles Thesen und bezieht sich auf den deutschen Verfasser der *„Bienenfabel oder private Laster“*: „Aber die eigentliche Kohäsion der Gesellschaft“ – so resümiert Walter Euchner – „wird nicht durch die Manipulation der Herrscher bewirkt, sondern durch das allmähliche Entstehen eines Systems der Bedürfnisse, das die divergierenden Partikularinteressen zu einem Netz allgemeiner Abhängigkeit verflocht“ (SCHULZE 1986:604). „Der entscheidende Gesichtspunkt dieser Schrift“, meint Schulze, „liegt nun in der Wendung der Argumentation, nachdem die Allgemeingültigkeit des Eigennutzes bewiesen worden ist.“ Fronsberger fragt, wie es denn aber nun zur Existenz von Familien und Staaten komme, wenn es doch nur Eigennutz gebe? Den Grund sieht er in der Schöpfung der Welt, in der kein Mensch ohne des anderen Hilfe leben könne, jedes Land brauche das andere, die Welt sei „ein einzige policey und Wesen“ Diese Tatsache bewirke die gesellschaftlich notwendige Kooperation aller Teillieder. Dies folge aber nicht aus der Gleichheit zwischen allen Menschen, die utopisch sei: Alle Geschöpfe seien vielmehr nach dem Willen Gottes „in Ungleichheit“ und „gegen einander in Streit gesetzt“, „aber“ – und dies ist die entscheidende Formulierung – „durch die Ungleichheit und streitende Gegensatzung erscheint die allergrößt Gleichheit, und allerlieblichst Hermony und Einigkeit ... gleichsam als in einer Orgel viel und mancherlei Pfeiffen sind, kurz und lang, Groß und Klein, deren keine auch in ihrem Getön einander gleich, aber aus solchen ungleichen Stimmen die allersüßest Hörmony der Musik entspringt“ (SCHULZE 1986:608) Eine ausführliche Analyse der Gedankenentwicklung am Anfang der Neuzeit bietet Winfried Schulze in seiner Abhandlung über das Wagnis der Individualisierung (SCHULZE 1988:271-286).

Auffallend ist hier eine Differenz zu der zur gleichen Zeiten 1567 in Paris erschienen Schrift von Guillaume de la Perriere – *Le Miroir politique*, die Foucault im Vergleich zu Machiavellis Auffassung der Souveränität über das Territorium, als Beispiel der Souveränität über die Dinge analysiert: „Regieren ist das richtige Verfügen über die Dinge, deren man sich annimmt, um sie dem angemessenen Zweck zuzuführen“ (nach Foucault 2005:157). „Das heißt, das diese Dinge, für welche die Regierung die Verantwortung übernehmen muss, die Menschen sind, aber die Menschen in Ihren Beziehungen, ihren Verbindungen und ihren Verwicklungen mit jenen Dingen, den Reichtümern [...] Um ein guter Souverän zu sein muss der Souverän stets ein Ziel vor Augen haben, nämlich das Gemeinwohl und das Heil von allen“ (nach Foucault 2005:158f.).

Ganz eindeutig ist es, dass hier die Auseinandersetzung zwischen der Vielfalt menschlicher Bedürfnisse und den daraus entstehenden Konflikten nicht anders bewältigt werden kann, als durch dem Einsatz des Souveränen, während das „Lob des Eigennutzes“ ein dynamisches Konzept

darstellt und schon die potentielle Selbstregulierung des „Systems der Bedürfnisse“ erkennt („die menschlichen Sachen halten sich untereinander wie Ringe an einer Ketten“). Der Begriff des „Bedürfnisses“, schreibt Schulze (SCHULZE 1986:610) ist hier deshalb besonders wichtig, weil sich auf ihm ein völlig neues Verständnis einer kommunizierenden Wirtschaftsgesellschaft aufbauen lässt.

Alein Die Tatsache, dass es fast einhundert Jahren vor Mandeville und Locke in Deutschland zur Abhandlung dieses Themas gekommen ist, ist ein deutlicher Hinweis auf die Existenz der Problematik in der ständischen Gesellschaft, die sich als ein gesellschaftliches System erwies, das auf der einen Seite Raum bieten musste für funktionale Differenzierungen der Gesellschaft und auf der anderen Seite die vorhandenen Güter nach bestimmten Kriterien verteilen musste.

Als Ursprung der Entfaltung des Eigentums in Mittel und Westeuropa sollte man doch das Entstehen von Allod und davon abgeleiteten „Allodialen Freiheiten“ wahrnehmen, die die Enzyklopädisten der Vormärz dem Lehenwesen entgegensetzten (BÖCKENFÖRDE 1961:74-90) und als einen ursprünglichen Idealzustand altgermanischer Volksfreiheit und Grundlage des Staatsbürgervereins und der in dieser geltenden Freiheit darstellten (WELCKER 1834:468-492; BRUNNER 1998:344).

Letztendlich ist es auch zu erwähnen, dass in seiner *Voyage en Allemagne* Montesquieu den Ausdruck "freier Bürger" als Bezeichnung für die Bürger der freien Städte in Deutschland verwandte. „Deutschland ist, anders als Frankreich, nicht zentralistisch organisiert, sondern verfügt über eine Verfassungsstruktur, die den einzelnen Ländern, Territorien und freien Städten, aus denen es besteht, große Freiheiten lässt. Bayern, Württemberg und Sachsen oder auch Regensburg, Augsburg und Hamburg agieren fast "wie souveräne Staaten". Und dennoch sind sie allesamt "Glieder" eines "politischen Körpers".

Der Regensburger Reichstag, interpretiert Montesquieu, verkörpere gewissermaßen ein vertikales Prinzip der Gewaltenteilung, da sich dort die kaiserliche Reichsgewalt und die unter ihrem Schirm vereinigten Territorien und Städte gegenseitig kontrollierten. Unter solchen Gegebenheit war selbstverständlich kein Bedarf an der vertragsmäßigen Grundlegung der sogenannten „Allodialen Freiheiten“ die eindeutig als Triebkraft von „Charter of Liberties“ und der „Magna Charta Libertatum“ wahrzunehmen sind, besonders unter der Berücksichtigung der Tatsache, dass es seit der Schlacht von Hastings in England kein Allod mehr gab.

„Montesquieu ist davon überzeugt“, schreibt Jürgen Overhoff, „dass das Reich, trotz aller Einwände im Grunde einen vorbildlichen Weg politischer Organisation gefunden hat: den Staatsaufbau auf zwei Ebenen. Bändigten die Deutschen Preußen und gewährten sie den Einwohnern der Fürstentümer ähnliche Freiheiten wie den Bürgern der Städte, sei ihr Staatswesen ein völlig neuartiges Musterbeispiel des föderativen, bündischen Organisationsprinzips. Das Potenzial dazu habe das Reich bereits, weshalb Montesquieu es im *Esprit des Lois* ausdrücklich als *République fédérative d'Allemagne* bezeichnet. [...] Mit der *République fédérative* prägt er eine neue Begrifflichkeit – von welthistorischer Tragweite. Nachdem sich nämlich die britischen Kolonien Nordamerikas 1776 vom Mutterland gelöst und sich zu den Vereinigten Staaten von Amerika zusammengeschlossen haben, studiert der virginische Jurist und Politiker James Madison

die Schriften des Barons de Montesquieu, den er als sein "Orakel" bezeichnet. Besonders interessieren ihn im *Esprit des Loix* die Passagen über Deutschland. Als er 1787 die bis heute bestehende US-Verfassung entwirft, die aus dem lockeren amerikanischen Staatenbund eine bundesstaatliche Union macht, lässt er sich auch von der Reichsverfassung inspirieren" (OVERHOF 2010).

Ein deutliches Beispiel der Souveränität über die Bevölkerung finden wir in Byzanz Anfang des 10. Jahrhunderts. In seinen *Orationen* beschreibt der Erzbischof von Caesarea Aretha den glorreichen Sieg des Kaisers Alexandros des Großen über die Araber 901. Die Wiedergabe der kaiserlichen Aussage und seine Bewertung des Geschehenen deuten das Regierungskonzept des Byzantinischen Reiches an. Angeliki Laiou sieht hier zwei Konzepte - das politische und das wirtschaftliche, wobei das politische die territoriale Integrität und das wirtschaftliche das Wohlergehen der Bevölkerung beinhaltet. Aretha bewertet die aggressive Kriegsführung deutlich negativ, wobei die Wiederherstellung der Grenzen hingegen von ihm positiv bewertet wird. Er bedankt sich beim Kaiser für das Aufheben der Ungerechtigkeit, für die Wiederherstellung der nationalen Grenze und die Rückgabe an den früheren Besitzer - die Römern zugestehenden Gebiete. Das politische Konzept, betont Angeliki Laiou (LAIU 2002:1126), fördere „nur“ die Integrität der Grenzen, des den Byzantinern rechtmäßig gehörenden Gebietes. „In diesem Schema gibt es keine Aggression und keine Ungerechtigkeit gegenüber anderen. Dass die Sorge des Kaisers am Erlangen der Gerechtigkeit nicht nur in politischen, sondern auch im wirtschaftlichen Bereich besteht, wird durch die Aussage deutlich, dass: „nichts erfreut den Kaiser dermaßen, als Frieden und Wohlstand seiner Untertanen und die Verbesserung und Wiedergutmachung vom politischen Geschehen“ (nothing so pleases the emperor as the peace and prosperity of his subjects and improvement and redress of political fortunes) (LAIU 2002:1126). Das wirtschaftliche Konzept, so Laiou, fördere die Integrität der Produktionseinheiten, Selbstschutzmaßnahmen. In diesem Schema, gibt keinen Platz für die wirtschaftliche Ungerechtigkeit. Beide Konzepte sind stark auf die Mittel Byzantinische Idee der Gerechtigkeit orientiert, welche die Sorge, über die Besitztümer aller Individuen (vor allem der Schwächeren) und dessen Schutz beinhaltet. Der Hauptgedanke dieses Konzeptes ist es, dass eine anständige und ordentliche Gesellschaft nicht durch den Eingriff in die Rechte und Besitztümer der anderen gestört werden sollte. Also ist die Idee der Souveränität über die Bevölkerung dem Byzantinischen Reich nicht fremd, im Gegenteil sie ist ein organisches Teil des Regierungskonzeptes gewesen.

Als Anklang einer solchen Auffassung sollte man auch das politische Konzept des vereinten Georgiens betrachten. Nach der Befreiung der Stadt Tiflis 1121 von der arabischen Besatzung hatte König David der Erbauer sich den Titel: „König der Aphasen, Kartvelen, Rannen, Kachen, Armenier, Schirvanschah und Schahanschah und Herrscher über den ganzen Orient“ angenommen. Dieses Konzept besteht aus zwei Teilen. Wobei die Souveränität über das Territorium für „fremde“, nicht christliche Gebiete gilt, fürs die „einheimische“, christliche Gebiete hingegen gilt aber die Souveränität über die Bevölkerung.

Die Ohnmacht Europas sich der Eroberung Konstantinopels von den Türken entgegenzusetzen erzeugte die Entfremdung gegenüber der Griechen und Byzantiner noch im Mittelalter (PIUS II 2003, 2007)), wobei dem Kirchenzweist die entscheidende Rolle zugeschrieben

wurde. In Fortsetzung dieser Tradition bezeichnete Spengler Byzanz als eine orientalische bzw. arabische Hochkultur (SPENGLER 1992:225- 401). Sogar Toynbee, der die orthodoxe Kultur als Schwesterkultur der abendländischen bezeichnete, beurteilte die oströmische Christenheit als fremde Erscheinung dessen „Hauptsünde“ in der Neigung bestand immer Recht haben zu wollen (TOYNBEE 1949:180-182). So blieb Toynbee in der „parteiischen“ Gefügenschaft des Kirchenzwistes und mittelalterlichen Vorurteils der „Griechen“ und ihrer Kultur gegenüber. Seine Abhandlung des byzantinischen Staates und des Orthodoxthums als totalitären Erscheinungen weist darauf hin, dass er eindeutig die Byzanz im Spiegel Russlands sah.

Dabei schreibt er „[...] So gesehen, stellt die Geschichte den Historikern unserer und der nach uns kommenden Generation folgende Aufgabe: wenn wir unseren Mitmenschen wirklich den Dienst leisten sollen, den zu leisten in unserer Macht steht – den wichtigen Dienst ihnen zu ihrem Platz in einer vereinigten Welt zu verhelfen –, so müssen wir den nötigen Aufwand an Vorgesellungskraft und Willensstärke aufbringen, uns aus der Kerkermauern der örtlich begrenzten und kurzlebigen Geschichte unserer eigenen Länder und unseren eigenen Kulturen zu befreien, und müssen uns daran gewöhnen die Geschichte als ein geschlossenes Ganzes zu sehen“ (TOYNBEE 1949:180-182). Wieso behandeln wir dann die Tatsachen die uns trennen und nicht die die uns vereinen? Als Signifikanz der westlichen Christenheit und der abendländischen Zivilisation gilt jedoch nicht die Inquisition, sondern die bürgerliche Gesellschaft. Die christliche Moral ist gleich wie fürs westliche, so auch östliche Christenheit und das kann nur die Einheitlichkeit der christlichen Kultur bedeuten. Das Entscheidende ist es, das im Westen zu Entfaltung des Individualismus gekommen ist, im Osten aber nicht. Der Streit um „filioque“ ist nicht das Wesentliche. Die Kirche im Westen, wie auch im Osten tritt grundsätzlich gegen die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse an. Das Wesentliche ist die Auffassung und Anwendung des Eigentums als eines freien Spielraums für das Individuum, seitens der weltlichen Macht.

Deswegen scheint mir Foucaults Beobachtung bezüglich der Problematik der „Souveränität über die Bevölkerung“ und Wahrnehmung der menschlichen Bedürfnisse äußerst wichtig zu sein.

Der Begriff der Person als des Menschen, der in seiner Gesamtheit mit dem Körper des Staates identisch ist, ist eine Schöpfung des antiken Rechts, eines Rechts, das von den Bürgern für die Bürger geschaffen war. Es geht nach unten über in das Sachenrecht. Ausdem in dieser Richtung immer schärfer entwickelten antiken Rechtsdenken erklärt sich auch ein Begriff wie die „capitis deminutio media“. Durch diese Strafe hört der Mensch auf, eine Person zusein, obwohl er körperlich weiterlebt. Erst im Gegensatz zu diesem Begriff der Person, als ihr Objekt, ist der spezifisch antike Begriff der Sache, (res), zu fassen (SPENGLER 1992:68f.). Kurz knüpfen die entscheidenden Begriffe wie Person, Sache und Eigentum an Zustände und Einteilungen des antiken Lebens an.

„Das verfügen über die Dinge“, sowie „das Lob des Eigen Nutzes“ ist in diesem Sinn die Neuerfindung des römisch-rechtlichen Sachbegriffes der Früheren Neuzeit, da aber für den byzantinischen Kulturraum nicht nötig war, da es nie einen Bruch mit der Antike gegeben hat. Im Gegenteil waren die Byzantiner, ihrem Selbstverständnis nach, nicht die Nachfolger des Römischen Reiches – sie waren das Römische Reich (PAPAGIANNI 2002:1083). Deutlich wird dies auch dadurch, dass die Bezeichnungen „Oströmisches“ und „Weströmisches Reich“, wie auch selber

„Byzanz“ modernen Ursprungs sind und es nach zeitgenössischer Auffassung nur ein Reich unter zwei Kaisern gab, solange beide Reichsteile existierten.“ Die georgische Chronik „Kartlis Tschchowreba“ kennt den Begriff – „Byzanz“ überhaupt nicht. Byzanz und Byzantiner wurden als Rom und Römer bezeichnet. Die Verwendung des Begriffes „Byzantion“, wurde ausschließlich in Bezug auf die Stadt angewendet, oft auch nach ihrer Umbenennung ins Konstantinopel. Die Kontinuität des römischen Rechts weist deutlich darauf hin das in Byzanz die Auffassung des Eigentumes in der Tradition des römischen Rechts fortlebte. Carl Eduard Zacharia von Lingenthal in seiner ausführlichen Arbeit bezüglich der Geschichte des Römischen Grundeigentums betont die Existenz des vollen Eigentumes unter den Bauern in Byzanz (res privata) (LINGENTHAL 1888:273-275). Der Entfaltung des Eigentumes, den rechtlichen Bedingungen der Erbschaft und der Eigentumsübergabe lenkte ihre Aufmerksamkeit Angeliki Laiou. Sie betont die Präsenz der matrimonialen (LAIYOU 2009:61-62) Form von Erbschaft und der Eigentumsübergabe in Byzanz, was fürs mittelalterliche Europa unvorstellbar gewesen wäre.

Es existierten zwei Konzepte nebeneinander, das der Freiheit des Handels und das der sozialen Gerechtigkeit, die in der Funktion des Staates personifiziert wurde und dessen Handlung sich auf die christliche und patristische Ideologie bezog.

Bemerkenswert ist es, dass Byzanz der einzige Staat, sowohl in dem muslimischen Nahen Osten, als auch in Westeuropa war, wo die Kreditvergabe zugelassen war und das trotz dem orthodoxen Glauben. Die Tatsache ist besonders interessant, denn die Byzantiner bezogen sich auf genau die gleichen Texte des Alten und Neuen Testaments, aus deren Interpretation im mittelalterlichen Westeuropa das Verbot des Wuchers begründet wurde.

Mit einem Wort, laut den jüngsten Forschungsangaben in der Byzantinistik scheint die Byzanz zu einem „Handelsstaat“ des Mittelalters gewesen zu sein, wo die Staatliche Intervention in private Geschäfte streng im Namen der Gerechtigkeit unternommen wurde (LAIYOU 2002:1133-1137).

Allein die Tatsache, dass die georgische Kirche schon im 8 Jahrhundert einen autokephalen Status erhalten hat, dass die Übersetzung der Heiligen Schrift in die nationalen Sprachen von der byzantinischen Kirche nie bestritten wurde und im Gegenteil, dass die slawische Schrift in dem Schoß der byzantinischen Kirche entstand, ist ein deutlicher Gegenbeweis für die Argumentation Toynebes.

In Übereinstimmung mit dem Verlauf der byzantinischen Geschichte entwickelten sich auch die Ereignisse in Georgien. Ganz in der byzantinischen Tradition erscheint auch die Zulassung des Wuchers in Georgien. Die mittelalterliche georgische Gesetzgebung widmet der Regelung der ulässigen Margen besondere Aufmerksamkeit (DOLIDSE 1963:420-421, 457-458, 512-513). Bemerkenswert ist es, dass die Geschichte des vereinten Georgiens mit der Geschichte des Feudalismus zusammenfällt, das „goldene Zeitalter“ aber trifft auf den Feudalismus und die frühe Renaissance, die nach Carroll Quigley die volle Entfaltung der Ära der westlichen Zivilisation war (QUIGLEY 1979). Aus dieser Sicht ist auch die Geschichte des georgischen Feudalismus von besonderem Interesse. Die vergleichende Analyse des georgischen Feudalsystems mit dem europäischen offenbart Ähnlichkeiten der sozialen Strukturen. In der georgischen Geschichtsschreibung (LORDKIPANIDZE 1958:759-766; BOGVERADSE 1961:42-70; DUMBADSE

1982; MESCHIA 1959; LORDKIPANIDZE 1962:3-23) wurde der Gleichheit der georgischen und französischen Vasallität besondere Aufmerksamkeit zugeteilt. Ich bin jedoch der Auffassung, dass das entscheidende Merkmal die Existenz in Georgien (seit dem Beginn des V. J. des absoluten Landesbesitzes – das in der georgischen Historiographie als Allod bezeichnet wurde – wahrzunehmen ist² Es handelt sich also um die Tradition der römischen Rechtsauffassung des Eigentums.

Das 10. Jahrhundert war in Georgien durch verstärkte Integrationsprozesse charakterisiert die ihren logischen Abschluss in der Vereinigung der feudalen Einheiten unter einem Herrscher – dem König fand. Die Integrationsprozesse wurden durch die Intellektuellen gefördert. Das von Georgi Mertschule erwähnte Motto: „Georgien zählt als das Land, wo der Gottesdienst auf Georgisch vollzogen wird und wo man auf Georgisch betet[...]“ ist als Versuch der kulturellen Abgrenzung zu verstehen. Die gesellschaftliche Entwicklung bildet schon im 12. Jahrhundert in politischer Hinsicht den Absolutismus (mit dem Bischof als erstem Minister); der „dritte Stand“ forderte ein Parlament, die Intellektuellen riefen den Humanismus ins Leben... Aber all dies wurde schon Beginn des 13. Jahrhunderts durch die Angriffe der Mongolen abgebrochen und ein Desintegrationsprozess eingeleitet.

Also der georgische Feudalismus und die Tatsache dass es in Georgien infolge der normalen Entwicklung zum Absolutismus gekommen ist und erste Hinweise auf die Existenz des dritten Standes der „Stadtbürger“, vorhanden sind, soll als eine Fortsetzung der römisch byzantinischen Eigentumsauffassung wahrgenommen werden. Die römische Auffassung des Eigentums, sowie der ununterbrochene Einfluss der antiken Philosophie setzte sich bis zum Anschluss an Russland fort (JOSELIANI 1936).

Die Tatsache, dass sich kein Bürgertum entwickelt hat, liegt also an äußeren Umständen. Infolge der ständigen Aggression der muslimischen Nachbarstaaten und vor allem der 400-jährigen arabischen Besatzung der Stadt Tiflis ergab es sich, dass in den Städten im Osten und Süden Georgiens nach dem orientalischen Muster gelebt wurde, auf dem Lande aber nach dem europäischen. Bemerkenswert ist der Vergleich mit Russland, wo nach Peter dem Großen die großen Städte europäisiert wurden, das Land aber immer noch „asiatisch“ ausgeprägt blieb. In beiden Fällen scheiterte an der Herausbildung des Bürgertums, obwohl die Ursachen verschieden waren. Im Falle Georgiens förderte die europäische feudale Verfassung den Individualismus immer noch. So verblieb Georgien als europäische, aber traditionelle Gesellschaft. Wegen Fehlen des Bürgertums, mit dessen Aufstieg die Modernisierung in der Regel verbunden ist war Georgien nicht in der Lage, seine inneren Kräfte zu mobilisieren um sich selbst zu modernisieren. Der Fall

² In der Sowjetischen Geschichtsschreibung die Erforschung von feudalem Zeitalter war mehr oder weniger frei von der Zensur, obwohl begünstigt waren die Studien in der Richtung der Leibeigenschaft und Gemeindeeigentums. Trotzdem gab es vereinzelte Fälle von selbstlosem und rein wissenschaftlichem Interesse. Eine interessante komparatistische Studie des westeuropäischen und georgischen feudalen Systems wurde in 80 Jahren von Mamuka Dumbadze durchgeführt. Der Forscher weist auf die Anwesenheit in Georgien von beiden Formen des Allods – die sogenannten: *bona adquisita* und *bona aviatica* hin. Vrgl. Mamuka Dumbadze, 1982.

des byzantinischen Reiches aber führte zu einer geographischen Isolation, die das Eindringen der Modernisierung von außen aus Europa über Jahrhunderte verhinderte.

Die zentrale Bürokratie und die Autokratisierung der Herrschaft waren in Russland so wirkmächtig, dass sich aus den Bojarden kein regional verankertes Ständewesen entwickeln konnte wie im Westen. Die Ursachen einer solchen Entwicklung sollte man unter anderem in der Schwäche oder gar, der Nichtexistenz des freien Landesbesitzes in Russland suchen. Das Vorgehen von Iwan den Schrecklichen gegen die Bojarden, die so genannte „Opritschnina“ sollte man als Anfang der Autokratisierung Russlands betrachten, als das Vorgehen gegen das freie Landesbesitz der Bojarden und letztendlich als Ausbreitung des Territoriums des Fürsten. Mit dem Wegfall der „Zemshchina“ wurde das Land endgültig zu dem Territorium des Großfürsten geworden und in ein Benefizium verwandelt. Um es mit Otto Hinzes Worten zu sagen: Der Feudalismus in Russland ist „je länger, je mehr, ein Instrument der Autokratie“ geworden (BORGOLTE 2002:268). Seitdem ist „die Souveränität übers Territorium“ und das eindeutige Mangel an „der Souveränität übers Bevölkerung“ zum Kennzeichen des Wesens des russischen Staates geworden.

Die Übernahme der byzantinischen Erbschaft seitens des Moskauer Fürstentums ist also nur als rein politische Deklaration eines Anspruches auf Regionalmacht und den Titel des Kaisers zu bewerten, da es tatsächlich weder dem Wesen des Byzantinischen Staates, noch dem Osttrömischen Christentum entsprach.

Der Untergang des „zweiten Roms“ führte die georgischen Könige an die Tore des „dritten“, welches in derselben Tradition als christliche Stütze im Kampf um kulturelle Identität mit der islamischen Welt, das heißt, mit der östlichen, nicht-römischen Zivilisation angesehen wurde.

Nach der Eingliederung der georgischen Königreiche und Fürstentümer ins Russische Reich, wurde der georgische Adel nach Petersburg verbannt. Die Staatlichkeit und mit ihr auch der georgische Feudalismus, also das bisher als legitim akzeptierte System, hörten auf zu existieren. Durch die Abschaffung der aristokratischen Elite wurde die Kontinuität der kulturellen Grundwerte gebrochen, die Bevölkerung aber seiner Identität und Bedeutung beraubt... Die Verwendung der Fremdsprache in den Kirchen, Schulen und Gericht spaltete die Kommunikation zwischen der Bevölkerung und dem Regime, das als illegitim missachtet wurde. Generationen blieben ohne Ausbildung, ohne Alphabet Kenntnisse. Dieser Umstand hat wirksamsten zur sozialen Desintegration beigetragen.

Mit der russischen Herrschaft ist in Georgien die Modernisierung eingedrungen, die Europäisierung aber hörte auf. Der Individualismus wurde dem kollektiven Bewusstsein unterworfen. Nach russischem Muster wurde jede potenzielle Quelle des sozialen und politischen Pluralismus beseitigt. Es wurde ein Dienstadel etabliert, der später so gut zu dem sowjetischen Beamten passte. Die Eigenschaften der „kriechenden Aristokratie“ des Russischen Reiches manifestierten sich anschaulich in der Mentalität des Homo Sovieticus.

Die Tätigkeit von Ilia Tschawtschawadse (19. Jh.): Die Schaffung der modernen georgischen Literatursprache, die Reformierung des Alphabets – entsprachen den Ideen der europäischen Nationalbewegungen. Die Deklaration des Mottos - „Vaterland, Sprache, Glauben

„ wurde für die Georgier zum Symbol nationaler Identität, die für den damaligen westländischen Raum aktuell war... Ilia Tschawtschawadse trat als Prediger des Aufstiegs des dritten Standes und forderte politische Autonomie für Georgien innerhalb des russischen Reiches. Die Schaffung des bedeutenden Dichters Waja Pschawela ist dem mentalen Konflikt des Individualismus mit kollektivem Bewusstsein gewidmet. Nach der Ermordung Ilia Tschawtschawades konnte die Idee der nationalen Konsolidierung und Integration nicht mehr entwickelt werden. Die nationale Perspektive wurde von dem allgemein russischem Problem – der sozialen Sichtweise verdrängt. Der Prozess der nationalen Integration wurde erneut gestoppt.

Als Ergebnis der Nivellierung des Eigentums und des Mangels an Individualismus in der Staatsordnung Russlands erschien die Nichtexistenz des Bürgertums. Dies sollte man als eine der Hauptursachen der Angelegenheit betrachten, die eben in Russland die Durchführung des Hauptexperiments des 20. Jahrhunderts - der Diktatur des „vierten Standes“ – des Proletariats ermöglichte.

Unter der Bedingung des Mangels an dem Bürgertum wurde der Bedarf an der Beteiligung am politischen Prozess in Russland durch Publikationstätigkeit und Literatur kompensiert. Das 19. Jahrhundert in Russland wird charakterisiert durch die Aufhebung des intellektuellen Milieus zu einer „Zwischenschicht“. Unter den besten Vertretern des Adels herrschte ein Gefühl der Schuld gegenüber dem eigenen Volk. Der Versuch, den Abgrund im gesellschaftlich total polarisierten Romanowreichs aufzufüllen, hat die Intellektuellen antifeudal, aber auch antibürgerlich aufgeladen. Die Vorstellung von der Ablösung einer auf Krieg und Gewalt gegründeten Feudalherrschaft durch eine auf Frieden gegründete bürgerliche Arbeitsverfassung war ihnen fremd. Stattdessen wurde nach der gerechten Gesellschaft und einer historischen Mission des russischen Volkes gesucht. Dabei wurde die entscheidende Rolle dem Orthodotum beigemessen. Dem europäischen rationalen Dezentralismus wurde die Einigkeit des christlichen Orients entgegengesetzt. Dessen Hauptdeterminanten aus der russischen „Gemeinde“ und Nationalisierung der Orthodoxie herausgezogen wurden.

Die „Slawophilen“ traten grundsätzlich gegen den Eigentumsbegriff des römischen Rechts auf. Sie betrachteten das Eigentum als nicht absolut und sakral. Der Eigentümer war für sie nur ein Verwalter. Die römisch-europäische Auffassung des Eigentums als absoluter und sakraler Kategorie war fremd sogar für den russischen Adel. Die verbreitete, auf der Alten Testament basierende Interpretation des Eigentums - laut deren das Land Eigentum des Herren, der Mensch aber nur ein Verwalter ist, war genauso totalitär.

Kurz, im russischen Raum, der sogenannten orthodox-slawischen, oder „Russischen Zivilisation“ wird als Eigentum nur das Produkt des menschlichen Schaffens und nicht die Produktionsmittel (TROSTNIKOV 2004:258-264), z.B. das Land, wahrgenommen. Diese Idee wird von dem Verstehen der „Orthodoxie“ determiniert.

Aus dieser Perspektive, eine vergleichende Analyse der Entfaltung des Eigentums und des wirtschaftlichen und politischen Systems in Byzanz, als einer Grundfeste der Orthodoxie, mit der in russisch-orthodoxem Raum entwickelten Auffassung, deutet das es nichts mit der Orthodoxie zu tun hat.

Die Verstaatlichung der Religion in Russland beginnt mit Iwan IV. Nationales und Religiöses wurden ähnlich dem Antijudentum und Islam, tief in den Köpfen des russischen Volkes verflochten. Das ökumenische Bewusstsein in der russischen Kirche war so schwach entwickelt, dass die griechische Kirche, von der Russland seine Orthodoxie bekommen hat, nicht mehr als wahrhaftig orthodox, sondern als eine Verzerrung des wahren Glaubens bewertet wurde. Der Einfluss der griechischen Kirche wurde als eine in den Schoß des weltweit einzigen, wahren, orthodoxen Reichs eingedrungene Behexung wahrgenommen. Die bedeutende russische Philosophen Georgi Fedotov und Nikolaj Berdjajev beschreiben die Formel der Selbst-Isolierung und Totalitarismus der Russische Kirche wie folgt: Orthodoxer Glaube ist russischer Glaube, nichtrussischer Glaube - ist nicht orthodox (FEDOTOV 1931; BERDJAEV 1990:9-11).

Damit distanzierte sich die russische Kirche endgültig von der byzantinischen Erbschaft.

Sogar die so genannten „Westler“ haben sich aus dem Westen nur von den sozialistischen Ideen inspirieren lassen. Die Liberalen waren theoretisch nicht tätig und beschränkten sich nur auf ein paar Reformen in den 1860er Jahren. Die Denkweise der russischen Intellektuellen war dogmatisch und totalitär. Im Grunde genommen beschäftigten sich die Intellektuellen mit der Suche nach der Aufgabe des russischen Volkes in der Sache der sozialen Gerechtigkeit. Da der Staat dieser Funktion nicht gewachsen war. Die sozialistische Einstellung russischer Intellektuellen und die Sakralisierung der Funktion des „dritten Roms“ bildeten einen fruchtbaren Boden für die Durchsetzung der „messianistischen“ Idee des Proletariats.

Interessant sind die Bemerkungen eines des bedeutendsten Vertreters der ersten sowjetischen Emigration Nikolaj Berdjajev. Wenn er den Ursprung und den Sinn des russischen Kommunismus analysiert, so bezeichnet er die Mentalität des russischen Volkes als entindividualisiertes Kollektivbewusstsein, das er durch den Mangel an der römisch-europäischen Auffassung des Eigentums erklärt (BERDJAEV 1990:10-14; 18-30).

Als die Ideologen des Marxismus über den Feudalismus schrieben, da blieben sie in der Gefangenschaft des Dogmas, die unter Feudalismus nur den Antagonismus zwischen den „Lehnsherren“ und „Leibeigenen“ verstand. Mit anderen Worten, fasste der Marxismus den Feudalismus und genauso den Kapitalismus nur als „Benefizialwesen“ in engem Sinne auf. Näherer Analyse der älteren Herrschaftsformen und grundsätzlich anderen Beziehungen wurde keine Bedeutung beimessen (BRUNER 1998:347).

Die Verstaatlichung der Produktionsmittel löste aber das Problem der Existenz des Benefiziums nicht. Insofern könnte man die Begriffe „Lehngut“ und „freies bzw. volles Eigentum“ in die jetzige Zeit verlegen und sie nicht nur auf die Zeit des klassischen Feudalismus beschränken, sondern diese auch für die nähere Bestimmung der sowjetischen als auch postsowjetischen Zeit und Raum anwenden. In diesem Fall ersetzen wir diesen Terminus bedingt durch „Benefizium“ weiter.

So könnten die russischen Kommunisten dem „Benefizialwesen“ in der Tat auch nicht entfliehen. Schon am Anfang der „neuen Gesellschaft“ hat der „heilige“ Proletarier monatlich 75 Rubel verdient wenn die Belohnung des mittleren Beamten 1500 Rubel war. Also blieb der Proletarier in der „Leibeigenschaft“ und so etablierte sich Sowjetrussland von Anfang an zu einem Beamtenstaat.

Dementsprechend konnte man die Geschichte der Sowjetunion bedingt in drei Etappen einteilen, 1. Beamtenstaat und Verwaltung des Benefiziums vor Stalin, 2. Stalinsche Zeit und 3. Beamtenstaat und Verwaltung des Benefiziums nach Stalin. Wobei die ersten beiden Etappen durch die Aufhebung des kollektiven Enthusiasmus charakterisiert sein sollten. Die Stalinsche Etappe stellt grundsätzlich außerordentliche Erscheinung dar. Wo der kollektive Enthusiasmus und die ständige Überwachung vom nüchternen Auge des „Sorgenden Vaters des Volkes“ das Benefizium unantastbar von den Staatsbeamten hielten und es dem Staat übermittelten. Ein nachahmendes Beispiel des radikalen Puritanismus von Joseph Stalin sollte als ein Vorbild der sozialen Gerechtigkeit dienen.

Mit allerlei Bestrebungen zu der ökonomischen Unabhängigkeit wird streng abgerechnet. Das Eigentümer-Individuum – dies ist der Hauptfeind des Bolschewismus.

Als Träger des Individualismus in der Sowjetunion ist nur die gebildete Schicht, die so genannte „Intelligenz“ geblieben. Dieses Milieu wurde in der Sowjetunion mit dem Begriff „Gesellschaft“ identifiziert, die in der alten guten russischen Tradition als eine mittlere Schicht, als ein „Stand“ verstanden wurde. Das „Große Sowjetische Volk“ erlitt in der Sowjetunion doppelten Druck. Sozialen und Nationalen. Für die Russische Intellektuellen existierte die nationale Problematik nicht, im Gegenteil die Aussagen von Sacharow und Solgenizin zeigen das in den nationalen Fragen blieben Sie als Träger des traditionellen russischen Chauvinismus. Für russische Dissidenten gab nur soziale Ungerechtigkeit.

Das soziale Handeln der Georgier basierte auf traditioneller Idee der Zusammengehörigkeit. Das Thema der Zusammengehörigkeit wurde zum Leitmotiv. Das beruhte auf den Gedächtnissen, auf dem Stolz an der Geschichte, auf der Familien und freundschaftlicher Eintracht, dessen Ausprägung im Alltag, in der Kunst, Theater, Geschichtswissenschaft zum Hauptziel geworden ist. Ab 1970-e Jahren spürt man das große Interesse der Jugend zu der Kirche. Wobei die Rock-Oper von Andrew Lloyd Webber nicht unwesentliche Rolle spielte. Christlichkeit wurde als Protest gegen die atheistische Sowjetunion und auch als Zeichen der Westlichkeit wahrgenommen. Bei den Ideologen der Zusammengehörigkeit Georgiers aber fanden die ethnischen Minderheiten keinen Platz. Im Gegenteil – sie wurden als fremde Gemeinschaften dargestellt und ausgeschlossen. Der ideologische Kampf um Abchasien seit 1950-er Jahren war für die georgische Intellektuellen, ganz in der Tradition der russischen Staates, als ein Kampf um den Boden, also Territorium und nicht um die Integrierung Abchasischer ethnischer Gruppe manifestiert. Hier hat die georgische Geschichtsschreibung entscheidend beigetragen (INGOROKVA 2009). Die Gründe für solch ein Verhalten aber sind nicht nur in der irrationalen Denkweise der georgischer Intellektuellen, sondern auch in der Politik der Regime zu suchen. Für die georgischen Intellektuellen wurde die Souveränität über das Territorium als einzig mögliche Form der Souveränität wahrgenommen. Also wird die regionale Desintegration als ein Mangel an der Aufnahmegesellschaft, als ein internes gesellschaftliches und sozial-politisches Problem Georgiens verstanden, aber in einem engen Zusammenhang zu dem exogenen Faktor.

Die national gesinnten Georgier appellierten zu Ilija Tschawtschawadse, dessen nationalstaatliche Tätigkeit aber außerhalb ihrer Beobachtung blieb, und beschränkten sich mit der allegorischen Predigun des Individualismus als Künstler, Dichter, aber wenig als Philosophen und

Politiker. Die Nationale Bewegung von 1980-er Jahre beschränkte sich allein auf eine emotionelle Unabhängigkeitsforderung, die zukünftige Staatsordnung des möglichst unabhängigen Georgien aber blieb im Hintergrund des „Kollektibewusstseins“.

In der patrimonialen Mentalität des Homo Sovieticus wurden die Begriffe - der Staat, Politik und Politiker mit dem Unitarismus und Cäsarismus identifiziert. Wie gesagt die einzig akzeptable Form des Staates und der Souveränität war der Territorialstaat und die über das Territorium definierte Souveränität.

Der westliche Individualismus und sozialer Pluralismus ist für Kreml traditionell inakzeptabel.

Die neue Theorie von Putin stellt sich als eine Mischung von der Weltanschauung der Slawophile und den Ideen von Peter Sawicki dar. Das Euroasiatisches Konzept ist ein Versuch der territorialen Expansion eine kulturelle Erklärung, oder gar ideologische Basis zu geben. Wobei der orientalische Totalitarismus der russischen Orthodoxie und das „Gemeindeeigentum“ als Zeichen der Indigenisierung Russlands wahrzunehmen ist und damit zum Wahrzeichen der Identitätsbestimmung für die nicht-russischen orthodoxen Nationen dienen soll. Das nach dem Zusammenbruch der UdSSR entstandene ideologische Vakuum wird nach islamischem Muster durch die Religion ersetzt. Die Religion übernimmt die Funktion der Ideologie und religiöser Nationalismus (JAWAD/REISNER 2013:149-190) ersetzt den säkularen Nationalismus. Und wenn heute für die eurasische Konzeption Russlands die kulturelle Abgrenzung im Osten nicht so aktuell ist, so ist es besonders wichtig, sich vom Westen zu distanzieren, der traditionell als eine Bedrohung des slawophilen Konzeptes einer autarken Kultur erscheint. Besonders wichtig ist es, die Ausbreitung von „Keimen der liberalen Demokratie“ in Georgien zu verhindern, denn es voller „Verunreinigung“ des Kaukasus und selber Russlands behaftet. Die Hauptaufgabe ist es distinktive Merkmale zu finden, die die Mentalität der Georgier vom Westen abgrenzt. Was aber die südliche Grenze betrifft, so wird die Präsenz des islamischen Faktors einerseits als eine natürliche Grenze zwischen den Kulturen, andererseits aber, durch seine totalitäre Signifikanz, als selbstverständlicher Verbündete gegen den westlichen Liberalismus wahrgenommen. Daher scheint es besonders relevant, die ideologische Basis, Methoden und theoretische Konstruktionen zu untersuchen, mit denen der Kreml das Bewusstsein des Menschen zu beeinflussen und die Einheit des ehemaligen Reiches wieder herzustellen versucht. Im postsowjetischen Raum werden der Islamismus und die Russisch-Orthodoxe Kirche dem westlichen Relativismus entgegengesetzt. Der Fall Russlands ist einer Untersuchung wert - denn in dem kulturellen Sinne Christentum auf dem Dienst der Politik, im Bündnis mit dem Islamismus gegen seine eigene Kultur verwendet wird.

Mit den emotionalen Parolen der nationalen Bewegung der 1980er Jahre beginnend, den bleibenden Schäden, der irrationalen Einstellung zur Politik, dem Mangel an staatlichen Denken und konzeptionellen Vorstellungen über die zukünftige Staatsordnung, dies alles führte zur politischen (regionalen) und sozialen Desintegration des Landes. Der Zusammenbruch der deklarierten prowestlichen Ausrichtung des repressiven, von den Bedürfnissen und Bestrebungen des eigenen Volkes fernstehenden Saakaschwili-Regimes führte zur Krise der kulturellen Identität im modernen Georgien. Die revanchistische Stimmung der radikalen klerikalen Kreise wurde in der letzten Zeit besonders sichtbar. Mit anderen Worten, die Probleme des heutigen Georgiens

sind Probleme der Gesellschaft. Die Ursachen solcher Entwicklungen sind dualistisch zu betrachten – exogene, wie auch endogene Faktoren haben sich im Laufe der russischen Besatzung so eng miteinander verbunden, dass es ziemlich schwer fällt sie voneinander zu trennen.

Einen unschätzbaren Dienst für den Kreml hat dabei ein sensationelles und sicherlich sehr bedeutendes Buch von Samuel P. Huntington geleistet und vor allem seine These, dass der Westen Russland als Kernstaat der Orthodoxie und große Regionalmacht mit legitimen Sicherheitsinteressen an seinen südlichen Grenzen akzeptieren muss (HUNTINGTON 1998:393). Diese These wurde selbstverständlich in Moskau als Legitimation seiner Forderungen auf Ukraine und Georgien und als carte blanche für das weitere Vorgehen im Kaukasus wahrgenommen.

Bei der Absonderung der orthodoxen Kultur von der christlichen überträgt Huntington gleichzeitig die islamischen Werte auf die Orthodoxie. Dabei betont er, dass die Muslime Identität nach religiösen und nicht nach ethnischen und territorialen Indikationen bestimmen. Nicht ohne Grund beruht die neue Georgienpolitik des Kremls darin, Einfluss auf die Identitätsbesinnung der Georgier zu nehmen, auf islamischen Praktiken. Auf die gleichen Konzepte bezieht sich der Kreml heute auch. Das „georgische Experiment“ soll der These Einheitlichkeit des christlichen Orients und dem Konzept „der Russischen Idee“ entsprechen – ein Russe zu sein wird nicht durch Blut oder Geburt, sondern durch die Zugehörigkeit zu der russisch-orthodoxen Kirche bestimmt.

Ausgedrückt in vielerlei Hinsicht, dieser Ansatz fördert die Ablehnung vom der gescheiterten Modernisierung, deren Versagen durch die Abkehr von Gott erklärt wird. In Georgien war die Kirche historisch ein Wahrzeichen der Identität und Indignisierung, die Geistigkeit ist im Hintergrund, das Wichtigste ist – „traditioneller Glaube“. Die Stellung zu Geschichte ist konsumentar, oberflächlich und durch Sachkenntnisse beschränkt anstatt einer Verlaufsanalyse. Eine ideale Voraussetzung.

Die liberalen Ideen wurden diskreditiert und ernsthaft untergraben durch die „Rosenrevolution“ (Internetquellen 1-10), da sie eine geringe Zahl von Intellektuellen und anderen Menschen mit westlichen Verbindungen begrenzt betrafen. Die fast zehnjährige Regierung von Saakaschwili ist in Georgien als die Herrschaft einer prowestlichen Partei-Elite wahrgenommen worden. Obwohl die Erwartungen an die „Rosenrevolution“ traditionell anti-sowjetch waren und die Modernisierung in Georgien als eine selbstverständliche Erscheinung begrüßt wurde. Man hat mehr erwartet – die Verwestlichung, die mit dem Privateigentum und Kapitalismus identifiziert wurde. Daher wurden die ersten kemalistischen Erklärungen Saakaschwilis begrüßt. Das bedeutete den Kurs auf Nationalstaat und Kapitalismus. Doch der plötzliche Ausfall aus dem kemalistischen Zuge und die Erklärung der sogenannten „Singapurisierung“ trafen auf Missbilligung. Dies bedeutete die Ablehnung der Verwestlichung. Das Singapur-Projekt scheiterte in Georgien, weil es in erster Linie nicht westlich war und zweitens nur in Worten ohne aussagekräftig durchgeführt zu werden.

Die Regierung von Saakaschwili ist tatsächlich durch einen leistungsstarken Prozess der Modernisierung gekennzeichnet. Dies passierte jedoch auf Kosten der Verletzung der Menschenrechte, totalitären Einstellung zum Eigentum, der Monopolisierung des Marktes und sozialer Desintegration begleitet. Die Rechtsstaatlichkeit wurde der Willkür des Präsidenten und des Ministers des Innern zugeordnet. Die zynische und noch mehr - tyrannische Haltung gegenüber

dem Einzelnen und dem Privateigentum hat unter der Bevölkerung einen Hass nicht nur gegenüber dem Regime erzeugt, sondern auch gegenüber dem mit dem Regime identifizierten westlichen liberalen Werten und der kapitalistischen Moral. Die Masse der Bevölkerung blieb doch ungebildet. Auf der emotionalen Ebene beschuldigt man die „Rosenregierung“ darin, dass Saaakaschwili die Funktion eines „nützlichen Idioten“ der Amerikaner erfüllte, die die Kampffähigkeit der russischen Armee im 2008 testen wollten. Dabei aber erkennt man nicht, dass Ruusland seinerseits, die Tatsache für seine eigenen Gunsten nutzte und, dass die Anerkennung der georgischen ansässigen Gebiete eine Antwort auf die Anerkennung Kosovos war.

De: Unbruch und die Demokratie wurde als neue, diesmal offene Form von sowjetisch-feudalem Benefizium verstanden, dessen „Privatisierung“ für die Regierende Gruppen zum Hauptziel geworden ist... Staatliches Eigentum auf die Produktionsmittel wird jetzt parteiisch verwaltet und diesem Zweck dient die subjektive Anwendung, oder gar die Verabschiedung der Gesetze „Post Faktum“. Das „Kollektivbewusstsein“ der Bevölkerung a priori akzeptiert diese Tatsache. So ein Vorgehen ermöglichte, dass beinahe 20 Jahre lang die durch Demokratisierungsspruchbände betäubten individualismuslosen Bürger, die das Recht zu wählen bekamen aber es nicht erworben hatten, mit beneidenswerter Einmütigkeit nicht mal die Staatsmännerwahlen, sondern Häuptlinge, richtiger gesagt – einen Patron, von dem wiederum aufgrund der patrimonialen Mentalität eine Arbeitsstelle, sozialer Wohlstand erwartet wird. Mit einer beneidenswerten Einmütigkeit wird ein Platz „unter der Sonne“ aufgrund der Benefiziaren Form des Eigentums gesucht. Deswegen ist es, dass im postsowjetischen Raum die Eigentumsverteilung heute immer noch aktuell bleibt, da jeder neue Machthaber die Verteilung erneuert anfängt. Also ist der Besitz immer noch Provisorisch. Die mentale Erbschaft des Homo Sovieticus bekennt sich, in dem System informeller Herrschaft und Patronage, in der Verachtung für das geschriebene Recht, für rechtsstaatliches Verfahren, im Gegenteil – die Parlamente verabschieden die Gesetze mit unbewusst verlassenen Luken, um trotzdem dem Gesetz zu ermöglichen. Der Autoritarismus schließt im Grunde die soziale Handlungsfreiheit aus. Allerlei Individualismus. Die Benefiziare Verwaltung ist auch die Regierungstechnologie. In der Sowjetunion – informell, im postsowjetischen Raum aber – formell.

Die Modernisierung wurde von der Regierung sehr eigenartig verstanden. Die allgemeine Einführung oligarchischer Englischkenntnisse wurde als Überwindung des Analphabetismus dargestellt, die Neubauten als Urbanisierung, die Nichtexistenz der Korruption auf unteren Ebenen als „Good Governance“, die Durchsichtigkeit der Polizeigebäude als Verwaltungstransparenz. Es wurden Fassadenmaßnahmen bevorzugt. Der kontinuierliche technische Fortschritt und die Differenzierung der Gesellschaften als Faktoren des sozialen Wandels wurden eigenartig verstanden und nach Westen präsentiert. Bis August 2008 war in Georgien ein Verbesserung der wirtschaftlichen Lage zu beobachten. Dadurch entstandene Schicht der gut bezahlten Banken- und Mobilfunkbetreiber- Mitarbeiter und Beamten, die Ralf Dahrendorf als Pseudobürgertum bezeichnet, wurde als Auftreten eines Mittelstandes nach Westen präsentiert.

Marktwirtschaft, Rechtsstaatlichkeit, soziale Sicherheit, politische Beteiligung der Bürger, und Gerechtigkeit fanden jedoch darin keinen Platz.

Um kurz zu fassen bedarf die „Rosenrevolution“ standesgemäß eine kritischeren Bewertung der Geschichtsschreibung und Politologie (HALLBACH 2013). Es erscheint eindeutig als pseudowestlich und pseudobürgerlich. Diese Dimension der postsowjetischen Geschichte ist bislang nicht einmal als Problem erkannt worden.

Die Verwirrung des Begriffs „Zivilgesellschaft“ spiegelt sich in den Lexikon der georgischen Politiker und Journalisten. Sie verwechseln die Bedeutung civil - als zivisatorisch und civil als „Städtisch“. Das ist Synonym geworden. Die bürgerliche Gesellschaft im Sinne Bürgertums hat sich ins georgische politische Lexikon bisher noch nicht impliziert. Die Berücksichtigung der Doppelsicht des Bürgers in der Moderne als einen Bourgeois oder Citoyen, als ein Herold des Wirtschaftswachstums, oder den Staatsbürger der gleichen Teilnahmekancen beansprucht, fehlt. Wie es Ralf Dahrendorf treffend bemerkte - die moderne Auffassung von den Begriffen, „[...] die beiden unauflösbar vermischt und damit verwirrt, wenngleich es ursprünglich nicht mehr als Übersetzung der alten „societas civilis“ war, die in der angelsächsischen civil Society fortlebt“ (DAHRENDORF 2008:355).

Es wird nach sowjetischem Muster der „Citoyen“ bevorzugt. Diese Verwirrung ist für den postsowjetischen Raum besonders spürbar, denn die initiativlosen Bürger auch Staatsbürger sind. Die bestimmt über die Bürgerrechte der Teilnahme an den materialen Güter, Zugang zum Arbeit-, Wohnungs- und Konsummärkten verfügen, aber dem Schöpferischen Geist entzogen sind. Es fehlt an dem System das es regeln wird, an der Gesellschaft. Die Menschen die wirtschaftlich angewiesen sind handeln mit der Rücksicht auf die Konjunktur, emotionell und irrationell, deren Handlungsart und Weise kann nichts der Vergesellschaftung beitragen. Der Bedarf an der mittleren Schicht wurde wiederum in Russisch Sowjetischer Tradition gelöst. Die Herausbildung der NGO-s, als einen „Dritten Sektors“, der von den Modernisierungspolitikern als ein Trend für die Förderung „mehr Demokratie“ beabsichtigt war, dessen Funktion die Partizipation aller Bürger an gesellschaftlichen Entscheidungen sein sollte, also die Ausfüllung von Lücken, die normalerweise der „Nationale Staat“ übernimmt, hat in Georgien spezifische Transformation erlebt. Der von den zahlreichen NGO-s etablierte Begriff "Zivilgesellschaft" ist durch eine Konjunktur getrieben und die Rolle der nicht-staatlichen Organisationen als unabhängige Akteure im Verhältnis zum Staat impliziert. Die Fürsorge für die Bürgerrechte des „Citoyen“ wurde in der Vorstellung des „Homo Sovieticus“ mit der Funktion der „Intelligenzija“ identifiziert, also eines intellektuellen Milieus, das den Alltagsverstand und die öffentliche Meinung beeinflusst und dem nun den Namen Gesellschaft gibt.

Das Mangeln an der Gesellschaftlichen Systeme, oder Strukturen hat dem Fundamentalismus den Platz geräumt. Die Kirche hat die Funktion der Gesellschaft und die Religion die Funktion der Moral übernommen. Die georgische Kirche - fast eine Filiale der russischen, übernimmt die Rolle der Fürsorge für den Zustand des Staates und der Nation, beschäftigt sich mit Nächstenliebe, in einem Wort fungiert als Retter der Nation von der Herrschaft von Ausländern und ihrer Moral. Im Gegensatz zu der "Dominanz anderer Nation“, und zur gleichen Zeit gegen die lokale herrschende Klasse, die die Werte und den Lebensstil dieser anderen dominierenden Nation übernommen hat. Sie steht über die Regierung, die Regierung ist ihr moralisch unterworfen. Dies soll aber nicht als Ablehnung der Moderne, dies soll als Ablehnung

des Westens und der säkular relativistischen, entarteten Kultur, die mit dem Westen identifiziert wird wahrgenommen sein. Die Methoden der Einflussnahme auf das Bewusstsein sind verschieden, vom der linken Kulturkritik bis zu der Eschatologie. Die Zusammenfassung lautet: westliche Kultur ist Übel - nicht weil sie christlich ist, sondern weil sie sich von Gott entfernte. Individualismus, westliche Freiheiten und das Konzept der Identität werden mit Homosexualität und *Gay Parade* assoziiert. Gleichzeitig werden die westlichen Werte mit der Regierung von Saakaschwili identifiziert, die die Sozialisten als Tyrannei des Kapitalismus und imperialistischen Kolonialismus des Westens bezeichnen und gleichzeitig mit der Gesetzesinitiativen von Einführung des Gemeineigentums auftreten. Um alternative zu schaffen werden zwei voneinander radikal unterschieden Projekte ausgebrütet: einerseits ist das etwaige Heiligsprechen von Joseph Stalin und andererseits die Idee der Restauration des Königshauses. Ganz im Anklang zu der „Russischen Ice“ wird dem Westlichen Normenwert, der Rolle der Vernunft in der Politik, die Geistigkeit der Orthodoxie entgegengesetzt. Unter dem Dogmatismus aber ist auch jede Art des Freidenkens streng verboten. Die einzig mögliche Handlungsoption ist das Gebet. Um kurz zu fassen herrscht in Georgien ein totalitäres „finsteres Mittelalter“, dem sich nur wenige Intellektuellen entgegensetzen. Für das durchdenken einer Arbeitsverfassung bleibt kein Platz. Die Regierung ist vor einem Dilemma der Territorialen Integrität gestellt, dessen Lösung auch mit irrationalen Erwartungen verbunden ist.

Russlands herrschende Elite widersteht heftig dem Individualismus und europäischem Dezentralismus, in Georgien und Ukraine. Moskau akzeptiert die fortschreitende Modernisierung, verweigert sich aber der Verwestlichung. Nach diesem Motto: für Georgien und Ukraine ist die Modernisierung gestattet, die Verwestlichung aber nicht, da es eine grundlegende Gefahr für das Konzept des Russentums in sich trägt. Damit wird nochmals betont, dass wie Ukraine, so auch Georgien und Moldau nur als ein Territorium und nicht als Bevölkerung wahrgenommen werden.

Als Zusammenfassung – Als ein christliches Land war und bleibt Georgien Bestandteil der europäischen Kultur, durch römisch – byzantinische Tradition der Staatlichkeit, Entfaltung des europäischen Feudalismus war es historisch auch ein Teil der europäischen vormodernen, traditionellen Zivilisation. Es war der Modernisierung bis zum Anschluss an Russland nicht unterworfen. Mit der russischen Herrschaft ist die Modernisierung durchgedrungen, die europäische Entwicklung aber hörte auf. In postsowjetischer Zeit wurden allerlei Maßnahmen unternommen eine mögliche Verwestlichung zu verhindern. So ein Verlauf sollte und hat sich im Bewusstsein, in der Mentalität der Menschen wiedergespiegelt. Als ein Segment Europas in einer fremden und feindlichen Umgebung, besonders nach dem Fall von Byzanz, hat es historisch viele kulturell und politische Anstürme erlebt. Dadurch wurden die Spaltung der Mentalität und das Problem einer etablierten Identität verursacht.

Die georgische Gesellschaft erwies sich nicht in der Lage, ein gemeinsames Identitätssystem für die multinationale Gesellschaft, mit anderen Worten, die nationalstaatliche Identität zu etablieren. Das Problem der georgischen Staatlichkeit und Gesellschaft ist das Problem der Identität. Als Shewardnadse, den Konflikt in Abchasien als einen Konflikt zwischen den Überreste des sowjetischen Regimes mit der liberalen Demokratie zu präsentieren versuchte, zumindest war

er nicht überzeugend. Saakaschwili machte den Westen moralisch verantwortlich für die Ereignisse in Georgien im 2008...

Der Zusammenbruch der Sowjetunion und die im postsowjetischen Raum ablaufenden Prozesse beweisen nochmals die Maxime Ada Bozemans, dass politische Systeme kurzlebig sind und dass das Schicksal der sprachlichen und geistigen Gemeinschaft vom Überleben der grundlegenden Ideen abhängt, um die die Generationen sich zusammenschließen, die die Kontinuität der Gesellschaft symbolisieren (BOZEMAN 1992:26). Dies gilt vor allem für die entlang sogenannter Bruchlinien wohnenden Nationen. Die Frage der Stetigkeit ist aber von der Lebensfähigkeit und dem Ansehen der sozialen Gruppe abhängig, die die grundlegenden Ideen verkörpert, welche die kulturelle und zivilisatorische Identität der Nation bestimmen. So eine soziale Gemeinschaft kann nur die Elite sein. Als Soziale Gruppe, die, entsprechend der Umschreibung von Georg Herbert Mead, ein Träger der vergangenen Erfahrungen und Erinnerungen und damit, des „reflektierten Wir-s“ auf nationalen Ebene ist. In russisch-sowjetischem Reich werden allerlei institutionelle Diskriminierungsmaßnahmen durchgeführt um in den Peripherien die Herausbildung einer institutionell auf Dauer etablierten Bildungselite, einer Art des Bildungsbürgertums zu verhindern.

Im Russischen Reich war die Identität der kleinen Nationen wie der Georgier stets ein Element der Fremdbestimmung und Zuschreibung. Es wurde ein Stereotyp des Georgiers geschaffen, dass auch nach außen präsentiert wurde. Im Zarenreich hat man den Georgiern die Eigenschaften des wilden Volkes zugeschrieben, dem Russland einen großen Dienst leistet indem es die Modernisierung und damit Zivilisation hineinträgt. Unter Bolschewiki wurde die Gestalt eines Georgiers in einen tapferen, stolzen, musikalischen Menschen umgewandelt der eine alte, originelle und unverwechselbare Kultur besaß, deren höchste Erscheinung Joseph Stalin war. Es wurde tüchtig an der historischen Mentalität, an der subjektiven Ideologie gebastelt. Infolge dessen entstand ein übertriebenes Selbstwertgefühl und Selbstvertrauen der Georgier, welches den Herausforderungen der politischen Selbständigkeit nicht gewachsen war und im Laufe der letzten 20 Jahren gescheitert ist. Das während der russischen Herrschaft gefestigte Selbstbild wurde durch ständige Misserfolge und gescheiterte Versuche bei der Schaffung eines Nationalstaates zerstört. Die entstandene kognitive Dissonanz verursachte eine Krise der Identität.

Im Moment befindet sich die Gesellschaft im Prozess der Selbsterkenntnis. Der Moment ist historisch. Reicht es dem Volk die Vernunft den Moment zu überwinden, so kann man über eine bestandene Kultur in Georgien sprechen, wenn nicht, so ist sie zum Untergang verurteilt. Insofern kann die Bedeutung einer präzisen Beobachtung des Prozesses, für die Erkenntnis, der im postsowjetischen Raum ablaufenden Geschehnisse gar nicht überschätzt werden.

Von der Überlegung geleitet, dass die Menschen mehr gemein an der "Besinnung des gemeinsamen Übels" haben, als an dem Festhalten an einer gemeinsamen Kultur, manipuliert der Kreml geschickt die infolge des Zusammenbruchs der Modernisierungspolitik entstandene Lage, in der Georgien einen kulturellen und ideologischen Zusammenbruch erfahren hat und deshalb völlig desorientiert ist. Umso mehr, dass die Modernisierung in Georgien unter den türkischen wirtschaftlichen Einfluss durchgeführt wurde.

Da sich Georgien im Wandel der kulturellen Bedeutungen und Identitätsbestimmungen befindet, stellt es ein interessantes Vergleichsmotiv dar, der unter anderem hilft, die in Kaukasus und dem postsozialistischen Raum ablaufenden Geschehnisse zu verstehen und möglichst kausale Erklärungen zu finden.

Literaturverzeichnis

- BECK, ULRICH: Das deutsche Europa, Suhrkamp, Berlin, 2012
- BEIRDJAEV, N: Istoki i smisl ruskogo kommunizma, Moskwa, 1990, S. S. 9-11 (Erste Auflage - London, 1937)
- BOIGWERADSE ANRI: qartlis adrepeodaluri sazogadoebrivi urtiertobebis istoriidan, Tbilissi, 1961.
- BOIRGOLTE, MICHAEL: Otto Hinzes Lehre vom Feudalismus in kritischen Perspektiven des 20. Jahrhunderts, in: Nathaly Fryde, Pierre Monnet, Otto Gerhard Oexle (Hrg.), Die Gegenwart des Feudalismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2002.
- BOJZEMAN, ADDA B.: Strategic Intelligence and Statecraft, selected Essays. Brassey's, Washington, 1992.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, Berlin, 1961, S.S. 74-90.
- BRUNNER, OTTO: Art. Feudalismus, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Hrsg.) Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart, 1998,
- CZEMPIEL ERNST-OTTO: Weltpolitik im Umbruch, Beck, München, 2002.
- DAHIRENDORF, RALF: Der moderne soziale Konflikt, in: Peter Imbusch, Wilhelm Heitmeyer (Hrg) Integration Desintegration, ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften, Wiesbaden, 2008
- DOJLIJSE, I., (Hrg.): Qartuli samartlis zeglebi, Bd. 1, Tbilissi, 1963.
- DUMIBADSE, MAMUKA: Vassalitet v Gruzii v 10. – 12. Vekach, (Kandidatskaja Dissertacija) Tbilissi, 1982
- FEIDOTOV, G. Swjatie drevnei rusi, Paris, 1931
- FOUCAULT, NICHEL: Analytik der Macht, (Hrg. von Daniel Defert, Francois Ewald und Jacques Legraige), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.
- HALLBACH, UWE: Bilanz einer "Farbrevolution", Georgien im politischen Wandel 2003-2013, SWP-Studie, S 24, Dezember 2013, Berlin.
- HUNTINGTON SAMUEL P.: Kampf der Kulturen, die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Siedler, München, 1998.
- INGOROKVA, PAWLE: Giorgi Mertschule, tchzuebata krebuli 7 tomad, t. 2, Tbilissi, 2009.
- JAWAD, PAMELA; REISNER, OLIVER: Die Nationalisierung der Religion in der Orthodoxen Apostolischen Kirche Georgiens – Begünstigung oder Hindernis im Demokratisierungsprozess? In: JULIA LEININGER (Hg.): Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen. Konstruktiv, destruktiv und obstruktiv. Wiesbaden: Springer, 2013.
- JOSEILIANI, PLATON: Zchowreba Giorgi mezetisa, Tbilissi. 1936.

- KNOWLES, DAVID M.: Geschichte der Kirche. Bd. 2: Früh- und Hochmittelalter, Benziger, Freiburg, 1971.
- LAIYOU, ANGELIKI E.: Family and the transmission of property, in John F. Haldon (Hrg) *The Social History of Byzantium*, Willey – Blackwell, Chichester, 2009.
- LAIYOU, ANGELIKI E.: Economic thought and Ideology, in: Angeliki E. Laiou (Hrg), *The economic History of Byzantium from the seventh through the fifteenth Century*, Bd. 3., Dumbarton Oaks, Washington, 2002.
- LINGENTHAL, CARL EDUARD ZACHARIÄ VON: Zur Geschichte des römischen Grundeigentums in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, E.I. Bekker, A. Pernice, R.Schröder, H. Brunner, (Hrg). Bd.9, (22), Böhlau, Weimar, 1888.
- LORDKIPANIDZE, MARIAM: Mitsatmphlobelobis phormeblis sakitchisatvis 9.- 10. saukuneeblis saqartveloschi, in: *Masalebi saqartvelosa da kavkasiis istoriasatvis*, nakv. 34, Tbilissi, 1962.
- LORDKIPANIDZE, OTAR: Samepo mitsismplobelobis schesacheb antikuri chanis iberiaschi, saqartvelos meznierabata akademiis „Moambe“, tomi 21, №6, Tbilissi, 1958,
- MESCHIA, SCHOTA: *Goroda i gorodskoi stroi v srednevekovoi Gruzii (XVII. – XVIII. Vekach.)*, Tbilissi. 1959.
- MISES, LUDWIG: *Liberalismus*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1927.
- MÜLLER, H.: *Das Zusammenleben der Kulturen, Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main, 1999.
- OVERHOFF, JÜRGEN: *Montesquieu große Deutschlandreise*, Zeit online, 30. 12. 2010. Nr. 01 <http://www.zeit.de/2011/01/Montesquieu/seite-4>
- PAPAGIANNI, ELEUTHERIA: Byzantine Legislation on Economic Activity Relative to Social Class, in: Angeliki E. Laiou (Hrg), *The economic History of Byzantium from the seventh through the fifteenth Century*, Bd. 3., Dumbarton Oaks, Washington, 2002.
- PIUS II: *Commentaries*, (Hrg. von Margaret Meserve und Marcello Simonetta), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, Bd. 1, 2003; Bd.2, 2007.
- QUIGLEY, CARROLL: *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*, Indianapolis: Liberty Press, 1979.
- SCHUKE, HAGEN/ PAUL INA (Hrsg.): *Europäische Geschichte. Quellen und Materialien*, Bayerischer Schulbuchverlag, München 1994.
- SCHULZE, WINFRIED: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz, (über den Normenwandel in der Ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit) in: *Historische Zeitschrift* Bd. 243, Oldenbourg, München, 1986.
- SCHULZE, WINFRIED: Das Wagnis der Individualisierung, in: Th. Cramer (Hg). *Wege in die Neuzeit*, Fink, München, 1988.
- SPENGLER, OSWALD: *Der Untergang des Abendlandes*, Bd. 2. *Welthistorische Perspektiven*, Beck, München, 1922.
- STOLTENBERG, HANS L.: *Geschichte der deutschen Gruppenwissenschaft (Soziologie) mit besonderer Beachtung ihres Wortschatzes*, Buske, Leipzig, 1937.
- TOYNBEE, ARNOLD J.: *Kultur am Scheidewege*, Europa Verlag, Wien-Zürich, 1949.

TROSTNIKOV, V.: Pravoslavnaja Civillizacia, Isdatelski dom Nikiti Michalkova „Sibirski Ziriulnik“; Moskwa, 2004.

WIELCKER, CARL: Art. Allodium und Feodum, Staats-Lexikon oder Encyclopedie der Staatswissenschaften (Hrg. Carl von Rotteck & Carl Welcker), Bd. 1 Altona, 1834.

Internetquellen

1. US Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor, Country Reports on Human Rights Practices, Georgia, March 6, 2007:
<http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2006/78813.htm>
2. Ratom unda achuqo saxelmwiphos qoneba sakutari chelit? In: „Liberali“ 08/01.2011:
<http://liberali.ge/ge/liberali/articles/104624/>
3. Property Rights in Post-Revolutionary Georgia, report from 11 May 2007 of „Transparency International Georgia“:
<http://transparency.ge/sites/default/files/Property%20Rights%20in%20Post-Revolution%20Georgia.pdf>
4. Plea Bargaining in Georgia, report from 23 February 2010 of “Transparency International Georgia”: <http://transparency.ge/en/post/report/plea-bargaining-georgia>
5. Nino Tarchnischwili, Nebakoplobiti chuqeba tu sachelmwipho reketi? In: Radio Tavisuphleba, 22.04.2013:
<http://www.radiotavisupleba.ge/content/saxelmwifo-rekети/24964770.html>
6. Qeti Gvedaschwili, Braldeba gamoziebis nacvlad, “Liberali” 19.12. 2013:
<http://liberali.ge/ge/liberali/articles/117254/>
7. Albatros Presenti – dachuruli bisnesi, eine journalistische Untersuchung, 20. 07. 2012. Studia Monitori, <http://monitori.ge/2012/07/21/albatrosi/>;
8. Human Rights Watch Describes Human Rights Violations in Georgia (report of 2010)
<http://humanrightshouse.org/Articles/15829.html>;
9. Council of Europe, Commissioner for human Rights, Report by Thomas Hammarberg, Commissioner for Human Rights of the Council of Europe, following his visit to Georgia from 18 to 20 April 2011, Comm DH (2011)22,
[https://wcd.coe.int/com.instranet.InstraServlet?Index=no&command=com.instranet.CmdBlobGet&InstranetImage=1888663&SecMode=1&DocId=1765800&Usage=2](https://wcd.coe.int/com.instranet.InstraServlet?Index=no&command=com.instranet.CmdBlobGet&InstranetImage=1888663&SecMode=1&DocId=1765800&Usage=2;);
10. Georgia in Transition, Report on the human rights dimension: background, steps taken and remaining challenges Assessment and recommendations by Thomas Hammarberg in his capacity as EU Special Adviser on Constitutional and Legal Reform and Human Rights in Georgia. A report addressed to High Representative and Vice-President Catherine Ashton and Commissioner for Enlargement and European Neighbourhood Policy Stefan Füle September 2013,
http://eeas.europa.eu/delegations/georgia/documents/virtual_library/cooperation_sectors/georgia_in_transition-hammarberg.pdf

Unberechenbare Kriege, anhaltender Terrorismus und schreckliche Massaker. Auf diese Attribute wird die Region Nordkaukasien nicht nur von Laien reduziert. Auch im wissenschaftlichen Diskurs wird sie zumeist als Region der ethnischen und religiösen Konflikte wahrgenommen. Die Tschetschenienkriege von 1994 bis 1996 sowie von 1999 bis 2009, die tödliche Geiselnahme von Schulkindern im nordossetischen Beslan und weitere negative Ereignisse haben ihren Weg ins kollektive Gedächtnis der Westeuropäer gefunden und prägen das düstere Bild, welches Nordkaukasien anhaftet. Zweifelsohne ist diese Region ein leidgeprüfter Fleck Erde. Die sowjetische Nationalitätenpolitik unter Stalin führte zur Deportation ganzer Völker und ist eine wesentliche Ursache für die Probleme der Gegenwart. Dennoch, eine Charakterisierung allein durch negative Attribute ist einseitig und verstellt den Blick auf den kulturellen Reichtum dieser Region.

Die 2013 erschienene Anthologie *Sehnsucht nach der Heimat – Lakische Prosa aus dem Kaukasus* erlaubt dem Leser einen ebenso breiten wie tiefen Einblick in die Lebenswelt der Laken. Die Laken sind eine von etwa 30 in Dagestan lebenden Volksgruppen, die ihre eigene Sprache halbem. Die lakische Sprache zählt gegenwärtig ungefähr 150.000 Sprecher und verfügt über ihre eigene Literatur. Die russische Sprache verdrängt das Lakische jedoch zunehmend und der langfristige Fortbestand dieser Sprache ist ungewiss, da der überwiegende Teil der Schulbildung sowie die komplette Hochschulbildung in Dagestan auf Russisch stattfinden. Obwohl die lakische Literatur auf eine lange Tradition zurückblicken kann, wurde sie zwischen dem 10. und späten 19. Jahrhundert zunächst nicht in lakischer, sondern in arabischer, persischer und türkischer Sprache verfasst. Auch die Schrift, mit der sich das Lakische artikuliert, änderte sich im Laufe der Geschichte mehrfach. Bis 1928 wurde in arabischer Schrift geschrieben, anschließend 10 Jahre lang das lateinische und seit 1938 das kyrillische Alphabet verwendet – wie der Leser im, von der Herausgeberin Steffi Chotiwari-Jünger beigefügten, Nachwort erfahren kann.

Ein gravierendes Problem bei der Übersetzung lakischer Literatur ins Deutsche ist die Tatsache, dass es gegenwärtig keine Übersetzer gibt, die in diese Sprachrichtung übersetzen könnten. Als Alternative zur Übersetzung aus dem Lakischen ins Russische und der anschließenden – naturgemäß mit zahlreichen Fehlern behafteten – Übertragung ins Deutsche, hat die Herausgeberin die Methode der Tandem-Übersetzung gewählt. Während Chotiwari-Jünger die Werke von vier in der Anthologie vertretenen russischsprachigen Autoren selbst aus dem Russischen übersetzte, übertrug sie die auf Lakisch publizierten Texte sieben weiterer Autoren gemeinsam mit der lakischen Journalistin Maasat Tscharinqal direkt aus dem Lakischen ins Deutsche. Die Texte von Mijasat Tschjurpaqal wurden von der Herausgeberin, gemeinsam mit der Autorin, ebenfalls direkt aus dem Lakischen ins Deutsche übersetzt. Auch wenn während der

Sowjetzeit bereits einige wenige Werke aus dem Lakischen über das Russische ins Deutsche übertragen worden waren, so ist dieser Band der Erste, dessen Texte von Laken selbst ausgewählt wurden. Die Autoren und ihre Texte werden in chronologischer Reihenfolge behandelt. Hierdurch lassen sich sowohl verschiedene Aspekte der Kulturgeschichte der Laken als auch die literarische Entwicklung des Lakischen als Literatursprache nachvollziehen. Der Handlungszeitraum der einzelnen Werke erstreckt sich von der zaristischen Zeit bis in die Gegenwart. Daneben sind jedoch auch einige Exkurse in eine nicht näher definierte Vergangenheit zu finden. Die Auswahl der Autoren erscheint repräsentativ, da der älteste Autor der Anthologie 1883 geboren wurde, der jüngste knapp hundert Jahre später. Die Texte entstanden zwischen 1911 und 2009. Positiv fällt zudem auf, dass neben neun männlichen Schriftstellern auch drei lakische Schriftstellerinnen zu Wort kommen. Eine Tatsache, die Normalität sein sollte, die dies in Bezug auf kaukasische Anthologien jedoch bis heute nicht ist.

Der Titel der Anthologie ist ebenfalls der Titel der ersten, in dieser vorgestellten, Erzählung des Schriftstellers Sjaid Hawinaqal (1883-1963). In außergewöhnlicher literarischer Form, durch eine scheinbar nicht enden wollende Aneinanderreihung von Substantiven und prädikatsfreien Kurzsätzen, entsteht vor den Augen des Lesers ein komplexes Bild von Heimat sowie der Vorstellung von deren Verlust. Daran anschließend werden mehrere Episoden, Anekdoten und Weisheiten des Autors Muhetdin Tscharinaqal (1893-1936) angeboten, die sich mit menschlichen Gefühlsäußerungen wie Liebe, Begierde und Glück, aber auch mit Eitelkeit, Dummheit und Sünde befassen. Besonders auffallend ist hierbei eine Anekdote über einen Knecht, welcher sich für sein Fernbleiben von Gebet und Moschee rechtfertigt. Diese Anekdote steht im starken Kontrast zum Bild des fundamentalistischen Islams, der heute oftmals stereotypisierend der Region Nordkaukasien zugeschrieben wird. Apanni Qapiqal (1909-1944) schildert anhand mehrerer kurzer Episoden Erlebnisse aus dem 2. Weltkrieg. Abakar Mudunqal (geb. 1918) stellt unter anderem am Beispiel eines Waisenkindes den gesellschaftlichen Umgang der Laken mit dem Schicksal einzelner Individuen ihrer Gesellschaft dar. Anhand der Erzählungen von Abatschara Husajnaqal (1921-1997) erhält der Leser eine Vorstellung von der Rolle des religiösen Lebens der Laken in zaristischer Zeit. Kursi Qashlaqal (geb. 1924) ist die erste der drei in dieser Anthologie zu Wort kommenden Frauen. Ihre Erzählungen beschreiben in äußerst dichter Form das familiäre Leben und das Miteinander der Generationen. Mahammad-Sihid Aminqal (1936-1994) gibt anhand zweier Erzählungen ebenso einen Einblick in tradierte Rollenmuster wie auch in das Verhältnis von Mensch und Natur. Suguri Uwajsqal (geb. 1935) ist mit einer einzigen, dafür relativ langen Erzählung vertreten. Darin schildert er im Kontext einer Wolfsjagd das komplexe Wechselspiel von Angst und Mut, Leichtsinn und Intelligenz. Mijasat Tschjurpaqal (geb. 1937), die zweite Schriftstellerin der Anthologie, beschreibt in vier Erzählungen detailreich und spannend die Geschichten verschiedener Mädchen, welche sich in für den Leser unerwartet emanzipatorischer Weise gegen traditionelle gesellschaftliche Konventionen auflehnen und dafür sogar bereit sind den Tod in Kauf zu nehmen. Kasbek Masajqals (geb. 1950) Erzählungen drehen sich um Liebe, Freundschaft, Verlust und den Sinn des Lebens. Sie zeichnen sich durch eine beeindruckend starke und den Leser emotionalisierende Sprache aus. Shanna Abuqal (geb. 1953) betrachtet als dritte Autorin dieser Anthologie in einer ihrer Erzählungen die Welt der Laken aus der Perspektive der

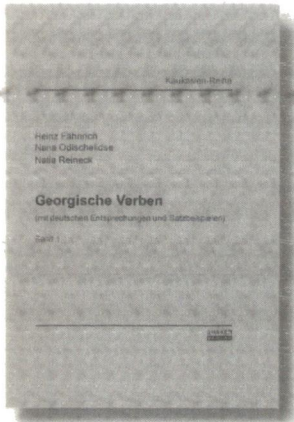
Kinder. Obwohl diese Erzählung auch für erwachsene Leser interessant sein kann, richtet sie sich doch an einen primär kindlichen Rezipientenkreis. In zwei weiteren Erzählungen beweist die Autorin, dass sie ebenso in der Lage ist, literarisch wie inhaltlich anspruchsvolle Prosa für Erwachsene zu verfassen. Bagat Tumalaqal (geb. 1982) beschäftigt sich mit jenen Themen, die dem westeuropäischen Leser vermutlich – vor der Lektüre dieser Anthologie – in Bezug auf die Region Nordkaukasien am vertrautesten erschienen: Terrorismus und Krieg, Gewalt und Tod. Doch ist die Innenperspektive, die der Leser hier gewinnt, eine deutlich komplexere und persönlichere als jene, die er bei der Lektüre (politik-)wissenschaftlicher Texte oder beim Schauen der Nachrichten erhält.

Zweifelsohne sind nicht alle Texte dieser Anthologie literarische Meisterwerke. Doch auch jene, die etwas umständlicher und zäher formuliert sind, haben ihren Reiz und damit ihre Berechtigung Teil dieses multiperspektivischen und multidimensionalen literarischen Ensembles zu sein. Kritisch sind, wenn überhaupt, lediglich zwei Punkte anzumerken. Zum Einen wäre aus wissenschaftlicher Sicht das Nachwort als den Prosatexten vorangestelltes Vorwort wünschenswert gewesen, da es nicht nur interessante Informationen zur Entstehung und Entwicklung der lakischen Literatur bietet, sondern die Texte in vielfacher Hinsicht kontextualisiert. Zum anderen wirkt die typographische Gestaltung der Texte etwas leserunfreundlich. Eine Vergrößerung des Zeilenabstands würde nicht nur die Lesefreude erhöhen, sondern dieses Buch auch für einen breiteren, mit der Region Nordkaukasien bisher nicht vertrauten Leserkreis attraktiver machen.

Sehnsucht nach der Heimat – Lakische Prosa aus dem Kaukasus ist der erste Titel der Reihe *Kaukasien-Kaukasus-Bibliothek* und stellt einen der wenigen Versuche dar, die Region Nordkaukasien aus der Innenperspektive heraus zu betrachten. „Wir haben versucht, lakische Prosa in sehr vielfältiger Art und Weise vorzustellen: lyrisch, episch, dramatisch, expressionistisch, volksnah, folkloristisch, dokumentarisch, leicht satirisch oder grotesk, humorvoll, klein und groß, erschütternd nutz, auf alle Fälle thematisch breit gefächert und multinational“, heißt es im Nachwort der Anthologie. Ob diese Ziele erreicht wurden, muss jeder Leser für sich entscheiden. Außer Frage steht hingegen, dass *Sehnsucht nach der Heimat – Lakische Prosa aus dem Kaukasus* ein Beleg dafür ist, dass den nordkaukasischen Literaturen bislang nicht die Aufmerksamkeit geschenkt wird, die ihnen gebührt. Verstärkte Publikationsbemühungen in verschiedenen europäischen Sprachen könnten dazu beitragen, dass sich einerseits das negative Image Dagestans sowie ganz Nordkaukasiens allmählich verbessert sowie andererseits die reiche Kultur dieser Region einem internationalen Publikum zugänglich gemacht wird. Eine Fortsetzung der Reihe *Kaukasien-Kaukasus-Bibliothek* durch Publikation weiterer Prosawerke weitgehend unbekannter kaukasischer Literaturen wäre wünschenswert.

Verzeichnis der Verfasser

Heinz	Fähnrich	Univ. Jena
Jan Henrik	Holst	Univ. Hamburg
Elguja	Dadunashvili	Ilia-Univ. Tbilisi / Univ. Jena
Roman	Trültzsch	Univ. Jena
Danielle	Buschinger	Univ. Amiens
Sasa	Chitibidse	Dschawachischwili-Univ. Tbilisi
Nana	Gaprindaschwili	Dschawachischwili-Univ. Tbilisi
Eckard	Hübner	Burg
Nana	Sheitnishvili	Dschawachischwili-Univ. Tbilisi
Merab	Kalandadse	Dschawachischwili-Univ. Tbilisi
Irina	Mirižanašvili	Dschawachischwili-Univ. Tbilisi
Tsypylma	Darieva	Univ. Jena
Michael Frederic	Stürmer	Univ. Jena
Joseph	Sparsbrod	Univ. Jena
David	Paitschadze	Kaukasisches Institut für Demokratische Integration Tbilisi
Sebastian	Minkner	Univ. Jena



Heinz Fähnrich, Nana Odischelidze, Natta Reineck

Georgische Verben

(mit deutschen Entsprechungen und Satzbeispielen)

3 Bände

ISBN 978-3-8440-2406-7

2580 Seiten / 119,00 €



Heinz Fähnrich

Sehnsuchtsklang

Gedichte und Erzählungen aus Georgien

ISBN: 978-3-8440-2806-5

438 Seiten / 36,80 €

Sehnsucht nach der Heimat –
Lakische Prosa aus dem Kaukasus



Kaukasien Kaukasus Bibliothek Nr. 1

Steffi Chotiware-Jünger (Hrsg.)

Sehnsucht nach der Heimat

Lakische Prosa aus dem Kaukasus

ISBN: 978-3-8440-1974-2

164 Seiten / 15,80 €

Shaker Verlag GmbH | Postfach 10 18 18 | 52018 Aachen

www.shaker.de | info@shaker.de

Tel.: 02407 / 95 96-0 | Fax: 02407 / 95 96-9

Schota Rustaweli

Der Ritter im Tigerfell

Ein altgeorgisches Epos

Deutsche Nachdichtung von Marie Pritwitz



SHAKER

Der Ritter im Tigerfell
Ein altgeorgisches Epos

Deutsche Nachdichtung von Marie Pritwitz
hrsg. von Steffi Chotiware-Jünger, Elgudsha Chintibidse

ISBN 978-3-8440-0300-0
356 Seiten / 22,80 €

Nugescha Gagnidse Margret Schuchard



Grigol Robakidse
1880-1962

Grigol Robakidse
1880-1962

Ein georgischer Dichter
zwischen zwei Sprachen und Kulturen

SHAKER

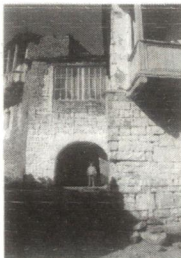
Nugescha Gagnidse, Margret Schuchard

Grigol Robakidse
1880-1962

Ein georgischer Dichter
zwischen zwei Sprachen und Kulturen

ISBN: 978-3-8322-9792-3
350 Seiten / 39,80 €

Sehnsucht nach der Heimat -
Lakische Prosa aus dem Kaukasus



Kaukasien-Kaukasus Bibliothek Nr. 1

Steffi Chotiware-Jünger (Hrsg.)

Sehnsucht nach der Heimat
Lakische Prosa aus dem Kaukasus

ISBN: 978-3-8440-1974-2
164 Seiten / 15,80 €

Shaker Verlag GmbH | Postfach 10 18 18 | 52018 Aachen

www.shaker.de | info@shaker.de

Tel.: 02407 / 95 96-0 | Fax: 02407 / 95 96-9