

Leseprobe

Sofie Decock

Papierfähnchen auf einer imaginären Weltkarte

Mythische Topo- und Tempografien
in den Asien- und Afrikaschriften
Annemarie Schwarzenbachs



AISTHESIS VERLAG

Bielefeld 2010

Abbildung auf dem Umschlag:

Persien: Landschaft (Landstraße und ein Teil des Autos [Buick], aufgenommen auf der Fahrt von Isfahan nach Schiraz [Schiras] [Lokalisierung unsicher]).

Fotografie von Annemarie Schwarzenbach, 1935.

[HelveticArchives, SLA-Schwarzenbach-A-5-07/064.]

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.

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2010

Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld

Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de

Druck: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-89528-794-7

www.aisthesis.de

Inhaltsverzeichnis

Dank	9
Siglen der Werke Annemarie Schwarzenbachs	10
1 Einleitung	11
1.1 Rezeptionskontext	11
1.2 Methode und Zielsetzung	16
1.2.1 Mythische Topo- und Tempografien	17
1.2.2 Apokalyptische und mystische Diskurse	27
1.2.2.1 Apokalypse	28
1.2.2.2 Mystik	32
1.2.3 Orientalismus und Afrikanismus: Westliche Diskurse zu Asien und Afrika	36
1.3 Textauswahl und Genrefragen	40
1.4 Fragestellung	49
1.5 Forschungsstand	52
2 „Hinter den Toren des großen Asien“: Mythische Topo- und Tempografien in den Asienschriften	56
2.1 „Dort begann eine andere Welt“: Das anatolische Hochland als Anfang Asiens	57
2.1.1 Die eurasische Grenze: Mythische Ost-West-Differenzen	57
2.1.1.1 Der Balkan: Zwischen abendlichem Europa und morgendlichem Asien	58
2.1.1.2 Istanbul am Bosphorus: Das glänzende Schwert zwischen Osten und Westen	61
2.1.1.3 Passhöhe von Siana: apokalyptisch-mystische Schwelle in eine ‚andere Welt‘	66
2.1.2 Anatolien: Ekliptische Gefahr und Sintflut	77
2.1.2.1 Ekliptische Gefahr in <i>Winter in Vorderasien</i>	77
2.1.2.2 Der Berg und die Sintflut in „Der Ararat“	82
2.1.3 Asiatische Mittelmeerländer: Die ‚liebende Eroberung und Umarmung‘	87

2.1.3.1	Die syrische Wüste in <i>Winter in Vorderasien</i> : melancholische Einöde und ekliptische Traumlandschaft	89
2.1.3.2	Exkurs: Die Wüstenbeduinen als ‚Edle Wilde‘	93
2.1.3.3	Syrien: die kulturpolitische ‚liebende Umarmung bzw. Eroberung‘	97
2.1.3.4	Die libanesischen Hafenstädte Beirut und Byblos in <i>Winter in Vorderasien</i>	108
2.1.3.5	Syrien und Libanon in <i>Das glückliche Tal</i> : die mystische ‚liebende Eroberung und Umarmung‘	112
2.1.4	Der Irak: Mythische Geburt und mythischer Untergang	122
2.1.4.1	Der Irak im Vogelflug in <i>Winter in Vorderasien</i>	123
2.1.4.2	Der Irak im Zeitflug in <i>Das glückliche Tal</i>	128
2.1.4.3	Der Irak: Untergang in <i>Winter in Vorderasien</i> und Ende der Reise in <i>Das glückliche Tal</i>	133
2.2	Das „>Tor von Asien<“: Das persische Hochland als Anfang Asiens	136
2.2.1	Persische Landschaft und Trauma in <i>Das glückliche Tal</i>	143
2.2.1.1	‚Animistische‘ Landschaft als Landschaft der ‚Präsenz‘	143
2.2.1.2	‚Erinnerungsblockade‘: Das Trauma der toten Freunde	151
2.2.1.3	Landschaftliche Klänge und Bilder als Stimmen und Zeichen der toten Freunde	157
2.2.2	Apokalyptische Topo- und Tempografie in <i>Das glückliche Tal</i>	184
2.2.2.1	Krise: Untergangssahnung und Hoffnung auf Gerechtigkeit und Gnade	185
2.2.2.2	Engel und Demawend	188
2.2.3	Raumzeitliche Dimensionen im Titel <i>Die vierzig Säulen der Erinnerung</i>	200
2.2.3.1	<i>Die vierzig Säulen der Erinnerung</i> als <i>genitivus partitivus</i>	200
2.2.3.2	<i>Die vierzig Säulen der Erinnerung</i> als <i>genitivus explicativus</i> ...	209
2.2.3.3	Die Salzsäule Persien: Ein Ende	213
2.3	„Anfang Asiens“: Die zentralasiatische Steppe als Anfang Asiens	216
2.3.1	Mythischer Prüfungsweg von Persien nach Afghanistan	217
2.3.1.1	Das unasiatische Tropenland der Kaspischen Senke: Teufelsland	218
2.3.1.2	Die Turkmenensteppe: Einsamkeit und Tod	222

2.3.1.3	Iranisch-afghanische Grenze: zwischen Untergang und Friedensversprechen	230
2.3.2	Paradiesische Stunden in Afghanistan	232
2.3.2.1	Die ‚Straße des Nordens‘ in Afghanisch-Turkestan: Eine paradiesische Hölle	235
2.3.2.2	Der Hindukusch: die kulturpolitische und mystische ‚liebende Eroberung und Umarmung‘	245
2.3.2.3	Der Khyber-Pass als apokalyptisch-mystische Schwelle	251
3	Im „innersten Afrika“.	
	Mythische Topo- und Tempografien in den Afrikaschriften	258
3.1	Afrikanische äußere Landschaft: Pioniermythos	259
3.2	Afrikanische verinnerlichte bzw. innere Landschaft: mystische, apokalyptische und afrikanistische Diskurse	267
3.2.1	Aktualisierung der Sprachkrise der Jahrhundertwende	267
3.2.2	Aktualisierung der romantischen Tradition der poetischen Mystik	270
3.2.3	Apokalyptische dualistische Struktur auf Bild- und Klangebene	278
3.2.4	Die verinnerlichten Landschaften Dschungel und Gebirge	283
3.2.4.1	Die nächtliche Wildnis als Paradiesschwelle	283
3.2.4.2	Reise ins Innere zum Paradies der Mondberge und Savannen	288
3.2.4.3	Mystisch-apokalyptische Topo- und Tempografie des Offenbarungsortes	294
	Konklusion	307
	Bibliografie	312

2 „Hinter den Toren des großen Asien“. ¹³⁰

Mythische Topo- und Tempografien in den Asienschriften

In Schwarzenbachs Asientexten sind die Reiseschreiber über verschiedene Wege von Europa nach Asien und durch den asiatischen Kontinent unterwegs und entwerfen dabei in ihrer topo- und tempografischen Praxis ihre ‚imaginären Asienkarten‘. Im folgenden Kapitel sollen mehrere wichtige ‚Papierfähnchen‘, d.h. Reisestationen auf diesen ‚imaginären Asienkarten‘, näher fokussiert und einer genauen Analyse unterzogen werden, um darzulegen, wie der Übergang von Europa nach Asien¹³¹ und die Reisen durch Asien diskursiv gestaltet werden.

Das Asienkapitel ist in drei Subkapitel eingeteilt. Die Dreiteilung rührt daher, dass in Schwarzenbachs Asienschriften drei zu Landschaften stilisierte und ästhetisierte Räume¹³² mit dem Papierfähnchen eines ‚Anfangs Asiens‘ versehen werden: das anatolische Hochland (2.1), das persische Hochland (2.2) und die Turkmenensteppe (2.3). Es wird zu zeigen sein, dass diese Räume nicht nur im Hinblick auf geografische, klimatologische und kulturelle Aspekte, sondern auch und vor allem in Bezug auf das Innere der Protagonisten einen bedeutenden Übergang bilden.

130 OL:120.

131 Die Frage, wo genau Europa endet und Asien beginnt, ist nicht nur aus kultureller, sondern auch aus naturwissenschaftlicher Sicht eine rhetorische: „Unklar und wechselhaft ist seit jeher die kontinental-europäische Grenze“ (Tielker 1998:20).

132 Zum Landschaftsbegriff vgl. Jost 2005:13: „Der moderne Begriff der Landschaft definiert sich vor allem über die individuelle Wahrnehmung des erlebenden Subjekts. Durch seine Vermittlung wird sie konstituiert [...]. So meint Landschaft keinen ästhetischen Gegenstand, der >in der Welt vorgefunden< würde, sondern eine >Relation< zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen. Diese Relation wird bestimmt durch die historisch je unterschiedliche Bewußtseinshaltung des Individuums, [...] seine kulturelle Prägung [...]. Ausgehend von diesen, die Wahrnehmung beeinflussenden Faktoren vollzieht das Subjekt Landschaftswahrnehmung als >schöpferische[n] geistigen Akt<, als Prozeß der Interpretation und Komposition.“ Vgl. auch Raymond 1993:7-10 und Lobsien 1981:1.

2.1 „Dort begann eine andere Welt“: Das anatolische Hochland als Anfang Asiens

In diesem ersten Kapitel sollen die Übergänge von Europa zum türkischen Anatolien oder Kleinasien und die Reisen durch dieses Hochland und weiter bis zum ‚zweiten Anfang‘ Asiens, Persien bzw. dem Iran,¹³³ untersucht werden. In Schwarzenbachs Reisetexten werden Persien bzw. der Iran über vier verschiedene Routen erreicht. In den Texten aus *Winter in Vorderasien* und in Artikeln, die ebenfalls Schwarzenbachs erste Asienreise zum Thema haben, führt die Reiseroute mittels des Taurus-Express-Zugs durch Kleinasien über die Städte Ankara, Kayseri und Konya nach Syrien und von dort, mit Abstechern nach Libanon und Palästina, über den Irak nach Persien. In den Erzählungen aus *Die vierzig Säulen der Erinnerung* und in Reportagen, die ebenso aus Schwarzenbachs vierter Asienreise, der Afghanistanreise, hervorgegangen sind, läuft die Route durch Anatolien über Erzurum und Bayazid unmittelbar bis zur türkisch-iranischen Grenze. Die zwei anderen Reisewege führen nicht über Anatolien. Einmal wird per Schiff über Zypern nach Beirut im Libanon und von dort über Syrien und den Irak (diesmal nicht über Bagdad, sondern über Mossul) in den Iran gereist, ein anderes Mal von Moskau über Georgien nach Persien.¹³⁴

Kapitel 2.1.1 hat den Übergang von Europa nach Anatolien zum Thema, während in dem darauf folgenden Unterkapitel (2.1.2) stärker auf den anatolischen Raum fokussiert wird. Die Rolle und Darstellung der Mittelmeerländer Syrien und Libanon wird in Kapitel 2.1.3, die des Irak in Kapitel 2.1.4 näher untersucht.

2.1.1 Die eurasische Grenze: Mythische Ost-West-Differenzen

Die zwei Überschreitungen der Grenze zwischen Europa und Anatolien verlaufen etappenweise und beginnen jeweils im Balkanraum (vgl. Kap. 2.1.1.1).

133 Der Landesname ‚Persien‘ wird in Europa und Amerika erst 1935 – im Jahr der dritten Orientreise Annemarie Schwarzenbachs – durch ‚Iran‘ ersetzt (vgl. Tafazoli 2007:87). Deswegen wird im Folgenden für Texte Schwarzenbachs, die vor der Namensänderung geschrieben wurden, konsequent die Bezeichnung ‚Persien‘ verwendet. Für später geschriebene Texte ist der Gebrauch abhängig vom Kontext.

134 In dieser Arbeit wird die Reise durch Russland und Georgien nicht besprochen.

In den Schriften, die auf Schwarzenbachs erster Asienreise basieren, wie den Texten in *Winter in Vorderasien*, endet Europa in der Grenzstadt Istanbul am Bosphorus (vgl. Kap. 2.1.1.2). In den Texten, die Schwarzenbachs vierte Asienreise zum Thema haben, wie den Erzählungen in *Die vierzig Säulen der Erinnerung*, findet der endgültige Übergang erst auf dem historischen Siana-Gebirgspass statt, der vom Schwarzen Meer und der Stadt Trabzon ins anatolische Hochland führt (vgl. Kap. 2.1.1.3).

2.1.1.1 Der Balkan: Zwischen abendlichem Europa und morgendlichem Asien

In Schwarzenbachs erstem Asientext, „Istanbul“ (WV:9-14) (1934),¹³⁵ wird der Klang des griechischen und daher auf Europa Bezug nehmenden Wortes Melancholie als „schwer und volltönend wie eine farbige Abendstunde vor dem Erlöschen“ charakterisiert. Der Abschied von Europa im Balkan präsentiert sich als „unerlöste Folge von Stunden“, als „langsamer Abend“. Etwas weiter lesen wir: „Heute morgen erwachten wir dann in einer neuen, urfremden Landschaft. [...] [D]as war schon Asien“ (WV:9).

Aus diesen wenigen Zitaten geht bereits hervor, dass bei den Beschreibungen der Übergänge von Europa nach Asien alte, sich auf die Position der Sonne beziehende Vorstellungen aus der orientalischen und abendländischen Tradition ins Spiel gebracht werden, Vorstellungen, die noch in den verschiedenen sich auf Europa und Asien beziehenden Namen anklingen. Neben ‚Europa‘ bzw. ‚Asien‘ werden bekanntlich ebenfalls die Begriffe ‚Okzident‘ bzw. ‚Orient‘, ‚Abendland‘ bzw. ‚Morgenland‘ und ‚Westen‘ bzw. ‚Osten‘ häufig verwendet.¹³⁶ Orient (von lat. *oriens* – „Osten“, „Morgen“) war ursprünglich ein deiktischer Terminus: „In Abhängigkeit vom räumlichen Standort des Sprechers bezeichnete er die Richtung des Sonnenaufgangs, den >Morgen<, und jene Region, die in Richtung des Sonnenaufgangs liegt,

¹³⁵ Diese Reportage findet sich ebenfalls im Sammelband *Orientreisen* (OR:21-26).

¹³⁶ Die Bezeichnungen Europa, ‚Okzident‘, ‚Abendland‘ und ‚Westen‘ bzw. Asien, ‚Orient‘, ‚Morgenland‘ und ‚Osten‘ sind aber gebrauchsgeschichtlich und/oder von der Bedeutung und Referenz her nicht deckungsgleich. Aufgrund ihres Zuschreibungscharakters stehen diese Bezeichnungen hier zwischen einzelnen Anführungszeichen. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werden die Anführungszeichen nicht mehr geschrieben; sie sollen aber jeweils mitgedacht werden.

das ›Morgenland‹¹³⁷ (Polaschegg 2005:64).¹³⁸ Auch die Etymologie von Asien, und selbst von Anatolien, verweist auf den Osten, auf den ‚Aufgang der Gestirne‘ (Fischer 1957:21; Honold 1999:103). Die Raumbezeichnungen Asien und Osten sind aber nicht mit der Bezeichnung Orient gleichzusetzen, denn nicht alle Gebiete, die östlich Europas liegen, gehören aus westlicher Perspektive zum Orient, und auch nördliche Teile Afrikas werden dem Orient zugerechnet.¹³⁹ Der Okzident (lat. *occidens* – „Westen“, „Abend“) als Pendant des Orients hingegen bezeichnete die Richtung des Sonnenuntergangs und das Abendland.¹⁴⁰ Der gemeinsame Nenner, der diese Bezeichnungen miteinander verbindet, ist also ihr Bezug auf den Stand der Sonne. Mit der Assoziation des Orients mit dem Sonnenaufgang ist auch die romantische „Vorstellung vom Orient als kulturellem Ursprungsort des Abendlandes oder gar der Menschheit“ verbunden, die „um 1800 zum orientalistischen Gemeinplatz in Deutschland“ wird:¹⁴¹ „Sei es, daß das Morgenland als Geburtsstätte der drei monotheistischen Religionen vorgestellt wurde, als Heimstatt der ältesten Poesie, Mythologie [...] oder als Entstehungsort der Ursprache(n).“ (Polaschegg 2005:178f.) Die

137 Die Bezeichnung Morgenland wird von Martin Luther in seiner Bibelübersetzung eingeführt und kann aufgrund der unterschiedlichen Gebrauchsgeschichte „nicht unbedingt als äquivalent zum Orient gelten“ (Tafazoli 2007:31).

138 Der Wandel des Wortes Orient von einer „situationsabhängigen Richtungsangabe“ zum „*Eigennamen* für einen fixen geografischen und kulturellen Raum“ lässt sich „als Prozeß der Globalisierung einer ursprünglich allein westeuropäischen Perspektive auf die Welt lesen.“ (Polaschegg 2005:68) Der jüngere Terminus Osten wird (im Unterschied zum Orient-Begriff) heutzutage noch immer deiktisch gebraucht. Gleichzeitig dient er aber auch als Ortsname: „Der Osten steht, aus der Sicht des ›christlichen Abendlandes‹, im Zeichen einer seriellen Reproduktion mit abgestuften Intensitäten, die bald als Eigennamen fungieren: der Nahe Osten, der Ferne Osten“ (Honold 1999:103).

139 Vgl. Polaschegg 2005:69.

140 Auch der Begriff Okzident verlor seinen deiktischen Charakter und wurde zum Eigennamen für den geografischen und kulturellen Raum, der sich vom Orient abgrenzt. Okzident, Abendland und – in seiner Verwendung als Raumbezeichnung, nicht als deiktische Richtungsangabe – Westen sind insofern nicht mit Europa gleichzusetzen, als sie andere Gebiete wie etwa Nord-Amerika enthalten, die mit dem Westen assoziiert werden.

141 Das Wort Orient ist auch auf das lateinische Verb *oriri* zurückzuführen, was ‚entspringen‘ bedeutet (vgl. Honold 1999:103).

eschatologische Formel *ex oriente lux* leitet sich aus dieser Vorstellung ab und bringt eine apokalyptische Struktur ins Spiel, die dem Gegensatz zwischen Ost und West im christlichen Denken zugrunde liegt. So wird in der christlichen Bildtradition „der Aufgang der Sonne als Allegorie der Auferstehung Christi gelesen, als Zeichen des österlichen Morgens nach dem Durchgang durch die Nacht des Todes.“ (ebd.:67); auf den Bildern wird im Osten die Auferstehung Christi dargestellt, im Westen das Jüngste Gericht.¹⁴²

Im Text „Istanbul“ werden diese orientalistischen topo- und tempografischen Verfahren angewendet. Die Reisebewegung wird der tradierten Opposition von Sonnenauf- und Sonnenuntergang angepasst, wenn der Abend mit Europa und der Morgen mit Asien assoziiert wird. Auch die Vorstellung des Orients als Ursprung der Kultur und die apokalyptische Struktur klingen in den oben zitierten Sätzen an. Der Blick zurück nach Westen sieht sich mit einer „unerlöste[n]“ Abendstunde vor „dem Erlöschen“ konfrontiert, in der als urfremd bezeichneten asiatischen Landschaft aber „erwachen“ die Reisenden. Das Präfix ‚ur-‘ referiert auf den Ursprung, und das Erwachen lässt sich hier metaphorisch lesen als eine „eschatologische[] Figur der Erlösung“ (Butzer 2005:12): Im Osten findet ein Erwachen und eine Erlösung statt, während der Westen unerlöst oder dem Erlöschen nahe ist.¹⁴³

Weitere binäre Konstellationen, die in Schwarzenbachs Texten den Balkanraum als Übergangsraum zwischen Europa und Asien konstituieren und sich aus europäischen Gründungsmythen speisen, sind religiöser, sprachlicher, kultureller und geografischer Art. In der Reportage „Neben dem Orient-Express“ (OR:16-20) (1939) wird dem damaligen Jugoslawien aufgrund seines christlichen Erbes, seiner deutschsprachigen Dörfer und seiner an das antike Arkadien erinnernden Landschaft¹⁴⁴ ein heimatlicher Charakter zugesprochen. Andererseits aber beginne der Ich-Gestalt zufolge ab der italienisch-jugoslawischen Grenze auch die „Fremde“, da man dort die „Sprache der Bauern“ nicht mehr verstehe und „Nomadenlager“ (OR:16f.) von Zigeunern antreffe. Der heimatliche Charakter nimmt graduell ab

142 Vgl. Polaschegg 2005:67.

143 In der fünf Jahre später verfassten Reportage „Neben dem Orient-Express“, in der ebenfalls die Reise durch den Balkan in die Türkei thematisiert wird, findet sich ein ähnliches Muster von Abend und Morgen: „Es wird Nacht, die Welt atmet auf, und wir mit ihr – noch versunken in den ersten Anblick eines neuen, uralten Landes.“ (OR:20)

144 Vgl. OR:17f.

zugunsten des fremden, asiatischen Charakters. In Bulgarien, das lange unter osmanischer Herrschaft stand, wird „zum ersten Mal die Nähe Asiens“ empfunden, die sich etwa in der türkischen und mohammedanischen Kleidung der Bauernbevölkerung¹⁴⁵ und im „große[n] Panorama einer weiten Hochebene“ manifestiere, und die sich auch darin äußere, dass es „neben orthodoxen Kirchen“ „Moscheen“ und „neben dem vertrauten russischen Alphabet alte arabische Inschriften“ (OR:19) gibt. Bei der Überquerung der türkischen Grenze konzentriert sich die Reportage „Balkan-Grenzen“ (AW:9-13) (1939) auf die historisch-mythisch beladene Opposition zwischen dem Griechischen und dem Türkischen: „Rechts fließt die Maritza, dahinter liegt Griechenland. Wir aber nähern uns einer neuen Grenze. Am steinigen Weg flattert im Abendhimmel die Fahne der Türkei.“ (AW:13) Es wird klar, dass die Grenze zur Türkei einen Übergang in einen neuen, uneuropäischen Raum bedeutet, während Griechenland noch als europäisch gesehen wird. Die europäische Signatur Griechenlands gehört seit der Neuzeit, in der sowohl die griechisch-römische Antike als auch das Christentum konstitutiv für die Gründungsmythen Europas¹⁴⁶ wurden, zum Allgemeinwissen des gebildeten Europäers.

2.1.1.2 Istanbul am Bosphorus: Das glänzende Schwert zwischen Osten und Westen

Istanbul am Bosphorus bildet eine zweite Etappe in den Übergängen von Europa zu Asien. Die Stadt gilt allgemein „als Tor zu Kleinasien“ (Sölçun 2007:284) und wird in Schwarzenbachs Asienreisetexten sowohl in geografischer als auch in kultureller Hinsicht als Grenzort beschrieben, wie etwa im Text „Istanbul“: „Hier, die Stadt an der Grenze Asiens, die Meeresspforte, das glänzende Schwert zwischen Osten und Westen“ (WV:10). Das Zitat enthält auch eine (mythen-)geschichtliche Dimension, denn es wird auf die Auseinandersetzungen zwischen Kreuzrittern und Muslimen und zwischen Griechen und Türken angespielt, die mit den Kreuzzügen und mit dem Fall Konstantinopels bzw. des christlichen byzantinischen Reichs 1453 (und der damit verbundenen Ideologie der ‚Türkengefahr‘)¹⁴⁷ anfangen und mit der Griechischen Revolution (1821-1829), dem Türkisch-Griechischen Krieg

145 Vgl. OR:19 und auch die Reportage „Balkan-Grenzen“ (AW:12f.).

146 Vgl. Hubert 2006:69f.

147 Vgl. Höfert 2007:98ff.

(1896-1897) sowie dem Griechisch-Türkischen Krieg (1919-1922) ihre Fortsetzung fanden. Während der Kreuzzüge standen sich zwei symbolische Schwerte gegenüber: das glänzende Schwert der christlichen Kreuzritter, die das Schwert als Teil des christlichen Kreuzes sahen,¹⁴⁸ und das ‚Schwert des Islam‘ als wichtiges islamisches Symbol, ein Schwert, das der Prophet Mohammed erhalten hatte.¹⁴⁹ In *Winter in Vorderasien* und in der Reportage „Balkan-Grenzen“ verweisen vier Eigennamen auf die Stadt: Istanbul, Sтамbul, Byzanz und Konstantinopel. Diese differenzierte Benennung markiert die Vergangenheit der Stadt als Grenzort. Konstantinopel und Byzanz als frühere Namen verweisen auf die griechisch-christliche Zeit, Istanbul und die Variante Sтамbul als aktuelle Namen verweisen auf den türkisch-islamischen Charakter der Stadt.¹⁵⁰ Das Namensspiel zeigt überdies, dass die Vergangenheit noch in den Gegenwartsvorstellungen mitwirkt und dass politische Grenzziehungen relativ und historisch wandelbar sind.

Die Beschreibung Istanbuls als „das glänzende Schwert“ macht auf die konfliktreiche christlich-islamische Geschichte der Stadt aufmerksam. In der einige Jahre später verfassten Reportage „Therapia“ (OR:27-31) (1940)¹⁵¹ wird erneut auf das Bild des glänzenden Schwerts zurückgegriffen, allerdings mit einigen bedeutenden Verschiebungen:

da spiegelte sich schon Sтамbul im Bosphorus! [...] Alles spiegelte sich wie in einer glänzenden Schwertscheide, die weißen, von Menschen wimmelnden Brücken, die leise schaukelnden Dampfer, die Möwen, und schließlich die in goldener Dämmerung vereinsamte, in Oliven und Oelhainen fußende Stadtmauer. (OR:27f.)

Nicht das Schwert glänzt hier, sondern die Scheide, die das Schwert schützt. Dies weist auf eine Neutralisierung der Waffe hin, denn die Redewendung ‚das Schwert in die Scheide stecken‘ bedeutet ‚einen Streit beenden‘. Es ist

148 Vgl. DDS:408.

149 Der Ausdruck ‚Schwert des Islam‘ wird in Schwarzenbachs *Tod in Persien* und *Das glückliche Tal* verwendet: vgl. GT/L:69 und TP:35.

150 Auch die Benennung der Stadtteile partizipiert am Spiel mit alten und neuen Namen und eröffnet einen Einblick in die Geschichte: Ein Teil des europäischen Stadtviertels hieß früher Pera. Dieser griechische Name wird später durch den türkischen Namen Beyoglu ersetzt und beide werden im Text verwendet.

151 Diese Reportage findet sich auch, in einer anderen Version, in *Alle Wege sind offen* (AW:14-18).

denn auch ein friedliches Bild der Stadt Istanbul, das sich im Glanz der Schwertscheide abzeichnet. Die weißen Brücken und die „vereinsamte“, goldene und von Oliven und Ölhainen umringte Stadtmauer suggerieren, dass die Stadt sich jetzt nicht in einem Kriegszustand befindet. Die Stadtmauer ist einsam, ohne feindliche Truppen, die einmarschieren, und Menschen überqueren die Brücken, die über den Bosphorus zwischen West und Ost gespannt sind. Die Schwertscheide bezieht sich aber metaphorisch auf den Bosphorus, in dem sich Istanbul spiegelt, und nicht auf Istanbul selber, wie es beim Schwert der Fall ist. Das friedliche Bild der Stadt wird also in einer Spiegelung und nicht unmittelbar wahrgenommen, was seine Gültigkeit in Frage stellt und es eher – angesichts der allgemeinen Kriegsdrohung – zur Wunschprojektion macht.

Die Schuld für die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Ost und West wird implizit dem Osten zugeschoben, der in einer negativen Projektion als eine gewalttätige, barbarische, räuberische und despotische Fremde gilt: In Istanbul „werden demütige Kreuzritter zu Thronräubern und östlichen Herrschern, Hellenen und Barbaren folgen aufeinander, und nichts ist der Einzelne oder ein Porphyrogenetos...“ (WV:11)¹⁵² Eine derartige Stigmatisierung des Orients ist im Rückgriff auf die griechische Tradition, die zwischen den ‚Hellenen‘ und den ‚Barbaren‘ unterscheidet, seit dem 18. Jahrhundert in orientalistischen Diskursen üblich. Der Orient wird in seiner politischen Organisation als despotisch gedacht, was sich im Bild des gewalttätigen, undurchschaubaren Herrschers personifiziert.¹⁵³ Der mittelalterlichen Ideologie der Bedrohung durch die Türken entsprechend gilt besonders die Türkei als despotisch. Diese Ideologie trägt auch zu einem negativen Islambild bei, sodass der Islam „zur despotischen Religion selbst und in Schellings Geschichtsphilosophie zur barbarischen antichristlichen Zerstörung des Erbes antiker Zivilisation“ (Krämer 2007:124) gerät. Auch das bis heute tradierte und von Philipp Sarasin (2004) eingehend dargestellte Bild von der Infizierung des Abendlandes durch den gefährlichen Orient wird im obigen Zitat evident, wenn davon die Rede ist, demütige Kreuzritter würden unter dem Einfluss des Orients zu Thronräubern und östlichen Herrschern werden. In diesem Kontext verwundert es nicht, dass das Griechische bei Schwarzenbach positive Konnotationen aufwirft. Über

152 Ein Porphyrogenetos ist ein ‚im Purpur Geborener‘ und verweist auf die Söhne und Töchter des regierenden Monarchen, die Erben des Throns sind.

153 Vgl. Dhawan/Varela 2007:33, Höfert 2007:105f sowie Schulze 2007:64.

Therapia (heute Tarabya), einen reichen Stadtteil von Istanbul am europäischen Ufer des Bosphorus, wird gesagt: „Von allen Namen, die nach einer langen Reise in meiner Erinnerung haften, ist mir dieser der liebste. Vielleicht weil er so griechisch klingt, und so heiter wie ein anhebender Lobgesang auf unbeschwerter, an schönen Gestaden verbrachte Tage?“ (OR:27) Nicht nur der griechische Klang des Namens gefällt der Ich-Gestalt hier so sehr, sondern auch seine ‚therapeutische‘, heilende und erheiternde Wirkung.¹⁵⁴

In „Istanbul“ wird die orientalische Fremde aber nicht nur mit Negativem, sondern auch mit Positivem verbunden. Ein Spaziergang durch den Basar in der Stadt wird wie folgt kommentiert: „[W]ir sahen all das Längstbekannte: den farbigen Orient, das Nie-ganz-zu-Erfahrende.“ (WV:11) Das Adjektiv ‚längstbekannt‘ verweist auf die lange Tradition des Themas ‚Orient‘ in abendländischer Kunst und Literatur. Es wird hier ein farbiger, geheimnisvoller und exotisch amutender Orient evoziert, der an die Geschichten von Tausendundeiner Nacht erinnert und mit dem als aufgeklärt und sachlich geglaubten Westen kontrastiert.

Dass der Übergang in fremde Bereiche, wie er in Istanbul als Grenzort stattfindet, „starke Emotionen hervor[ruf]t, Reaktionen, die zwischen Faszination und Abwehr oszillieren“ (Schaffers 2009:148), ist ein bekannter Topos in der Reiseliteratur, der im Text „Istanbul“ aufgegriffen wird. Asien wird nicht nur als despotischer (negativ) oder als exotischer (positiv) fremder Raum diskursiviert, sondern auch als existentiell fremder Raum, in dem die Grenzen des Persönlichen, des Menschlichen und des Zeitlichen überschritten werden und der deswegen Gefühle der Unsicherheit und des Ausgeliefertseins erzeugt. Von der Überpersönlichkeit, Übermenschlichkeit und Zeitlosigkeit Asiens gehen einerseits Faszination und Versuchung aus, andererseits Angst, Drohung und Abwehr: „Man wird in den Strassen der Stadt vom Eindruck des Zeitlosen, Ungewissen und Preisgegebenen überfallen wie von einer Versuchung. [...] Hier, die Stadt an der Grenze Asiens [...]: sie ist wie eine Drohung überpersönlicher, ja übermenschlicher und zeitloser Abläufe.“ (WV:10) Überpersönliche Abläufe verweisen auf Entsubjektivierungs- und Kollektivierungsprozesse, während beim Übermenschlichen – das im Zitat als Steigerung des Überpersönlichen pointiert wird, die überpersönliche Kraft, der das Subjekt untergeordnet wird, nicht bloß ein menschliches Kollektiv, sondern eine Kraft ist, die über das

154 Vgl. Vilas-Boas 2008:165.

Menschliche, Natürliche und Irdische hinaussteigt und dem Wunderbaren oder Göttlichen zugeschrieben wird.

Von der Suleymaniye-Moschee lässt sich sowohl der europäische als auch der asiatische Teil Istanbuls überblicken: Einerseits sieht man das europäische Ufer mit „dem Galataturm und der ansteigenden Stadt Pera“, andererseits die „gelben Küstenzüge[], die schon Anatolien, Steppe, Asien aus der Ferne beschwören“ (WV:12). Die Luft über der Stadt übernimmt dabei eine Regie-Funktion, indem sie den Vorhang über den westlichen Teil zieht und das Licht auf den Osten richtet: „Drüben, über Galata und Beyoglu, stieg ein leichter Nebel auf und verhüllte die Häusermassen. Auf unserer Seite war die Luft durchsichtig“ (WV:12). Der aufsteigende Nebel über dem europäischen Stadtteil steht in Kontrast zur klaren Sicht über dem asiatischen Teil und signalisiert somit den Abschied von Europa und den geöffneten Weg nach Asien. Auch in „Therapia“ wendet sich der Blick des Ich gezielt dem Osten zu. Das Ich sieht „über das ansteigende Dächermeer hinweg immer zum asiatischen Ufer hinüber“¹⁵⁵ und will sich „mit der sicht- und greifbaren Vertrautheit“ (OR:30) des europäischen Stadtteils nicht einlassen. Der Übergang von West nach Ost richtet sich wiederum nach der Bewegung der Sonne, indem die Meerenge des Bosporus als Grenze zwischen westlichem Sonnenuntergang und östlichem Sonnenaufgang mit Nachtwanderungen im Mondlicht assoziiert wird.¹⁵⁶

Der Blick von Schwarzenbachs Protagonisten richtet sich gezielt nach Osten und scheint sich dabei vor allem der asiatischen Landschaft zuzuwenden, die den Eindruck des Unendlichen vermittelt und in ihrer überwältigenden Größe eine existentielle Herausforderung darstellen wird. Von Anfang an wird die asiatische Landschaft als kahl, monoton und windgepeitscht charakterisiert und mit einem Nomadendasein in Verbindung gebracht: „Diese kahlen Hügelreihen, dieses Steppengras, diese zu weissen Wolken, von Windstößen gejagt — das war schon Asien, begrüßte uns schon wie rauher Nomadenschrei.“ (WV:9) Nur die Nomaden oder die Hirten scheinen dem jagenden Wind, der diese Landschaft so streng macht,

155 Ein ähnlicher Satz steht auch in *Die vierzig Säulen der Erinnerung* zu lesen. Während der Schifffahrt auf dem Schwarzen Meer von Istanbul nach Trabzon sieht das Ich „immer nur zum asiatischen Ufer“ („Trabzon, der Abschied vom Meer“, in VS:119) hinüber.

156 Vgl. AW:18 und „Kleines Kongotagebuch IV. Das Bild des Kongos“ (*National-Zeitung*, 4.5.1942, Nr. 201, S. 3).

etwas entgegensetzen zu können, und das möglicherweise, weil sie selbst jagen: „Hirten [...] jagten“ (WV:9f.). Durch die subtile Parallele, die hier zwischen ihrem Lebensstil, der aus Wandern und Jagen besteht, und den Winden gezogen wird, wird suggeriert, dass sie mit ihrer Umgebung im Einklang sind.¹⁵⁷

2.1.1.3 Passhöhe von Siana: apokalyptisch-mystische Schwelle in eine „andere Welt“

Sowohl in der Reportage „Trapezunt: Abschied vom Meer“, die im Band *Alle Wege sind offen* aufgenommen wurde (AW:19-23) (1939), als auch in der Erzählung „Trabzon, der Abschied vom Meer“ aus *Die vierzig Säulen der Erinnerung* (VS:115-122) wird die Überquerung der „Passhöhe von Siana“ (AW:22; VS:120) (heute Zigana) beschrieben. In beiden Texten erzählen die Ich-Figuren, dass sie im Monat Juni an Bord eines Dampfers mit dem Namen „Ankara“ gestiegen sind, der sie zur Hafenstadt Trabzon am Schwarzen Meer fährt. Obwohl die Texte fast den gleichen Titel tragen und den gleichen Erzählgegenstand haben, sind sie doch sowohl inhaltlich als auch stilistisch sehr unterschiedlich. In der Erzählung „Trabzon, der Abschied vom Meer“ steht die Überquerung der Passhöhe im Mittelpunkt, während sich die Reportage „Trapezunt: Abschied vom Meer“ auch der Schifffahrt und den Reiseumständen (zwei Frauen alleine unterwegs) widmet.

Die Verwendung von zwei verschiedenen Namen für die gleiche Stadt, dem aktuellen Namen Trabzon und dem früheren Namen Trapezunt, soll auf die Vergangenheit der einst (bis 1461) byzantinischen Stadt aufmerksam machen, die von den Türken erobert wurde. In „Trapezunt: Abschied vom Meer“ wird der Name Trapezunt im Titel und der Name Trabzon im Textteil verwendet; die Stadt wird als die „einst prächtige[] Hauptstadt der Komnenen“¹⁵⁸ (AW:21) beschrieben. In der Erzählung „Trabzon, der Abschied vom Meer“ heißt es:

157 Die Analogie zwischen den jagenden Winden und den jagenden Hirten bzw. Nomaden findet sich auch an einer späteren Stelle im Reisebuch, wenn Wolken als „riesige Tierherden“ beschrieben werden, die „über die endlosen Sandflächen gejagt wurden.“ („Ur, Erech und Babylon“, in WV:101)

158 Die Komnenen sind ein Adelsgeschlecht im Byzantinischen Reich. Unter anderem von 1204 bis 1461 werden die Herrscher des Kaiserreichs Trapezunt aus ihrem Geschlecht gewählt. Der Herrscher trug den Titel *Großkommene*.

Das türkische Hafenstädtchen Trabzon am Schwarzen Meer war in meiner Erinnerung Trapezunt, Ausgangspunkt der uralten Seidenstrasse, [...] Residenz der schönen Komnen-Prinzessinnen, [...] da sah ich es, nicht verschieden von Palma, Antiochia und Lattakieh, nur war das Meer schwarz, ohne Brise und Schaumkronen, glich erblindeten Perlen, und breitete seine Schwärze aus bis zum Kaukasus [...]. (VS:116)

Der Unterschied zwischen „dem weissen Städtchen Trabzon“ (AW:20) und Städten wie Palma, Antiochia und Lattakieh sei, dass Trabzon am Schwarzen Meer, die anderen Städte am Mittelmeer liegen, das interessanterweise in der türkischen und arabischen Sprache auch ‚das weiße Meer‘ genannt wird. Wo das Mittelmeer in Schwarzenbachs Reisetexten „ein freundliches Gestade“ (VS:117) und „immer noch Heimat ist“ („Mobilisiert in Kabul“, in AS:222f.), besitzt das Schwarze Meer, ein Binnenmeer, das über die Meerenge des Bosphorus mit dem Mittelmeer verbunden ist, bereits eher einen Grenzcharakter, da es europäische und asiatische Elemente in sich vereint: „Und das Schwarze Meer ist trotz zuweilen asiatisch kahler Hügel genährt von Luft und Licht, von Farbe und Heiterkeit des Mittelmeeres.“ (AW:20) In den Titeln beider Texte ist von einem ‚Abschied vom Meer‘ die Rede, aber von welchem Meer? Da das Schwarze Meer über das Bild des Ernährt-Werdens in einer Art von Mutter-Kind-Verhältnis mit dem Mittelmeer verbunden wird¹⁵⁹ und das Mittelmeer Europa repräsentiert, wird im Titel meines Erachtens auf beide Meere und metonymisch auch auf Europa verwiesen.

In „Trapezunt: Abschied vom Meer“ wird die Überquerung der Passhöhe von Siana wie folgt beschrieben:

Am Nachmittag beginnen wir die Fahrt, talaufwärts. Man spürt es gleich: Hier handelt es sich um einen Abschied. Dieses Tal ist noch grün, und gekühlt von der Meerluft. Vieh auf guten Weiden, Haselnussbüsche, kleine Felder an steilen Hängen und überall, unter Laubbäumen, uralte griechische Kapellen. Bei Beginn der Dunkelheit geraten wir in einen Nadelwald, das Tal verengt sich zur Schlucht, und dichter Nebel verschliesst den Blick nach rückwärts, den letzten Blick auf das Meer, das Xenophon von der gleichen Höhe aus erblickt hat. Wir folgen seinem Weg, in umgekehrter Richtung. Und schon sind wir über 2000 Meter hoch, auf der Passhöhe von Siana, es ist kalt, aber noch nicht

159 Vgl. AW:20f. und VS:117: „Was noch? – Das Schwarze Meer mit dem mittelländischen verwechseln?“

dunkel. Wir sehen ein grossartiges Panorama, Kette an Kette, ein Meer von braunen und kahlen Bergen, asiatische Landschaft, asiatische Grösse. Keine griechischen Kapellen mehr, keine Haselnussbüsche und Obstbäume. Wir halten im ersten Ort nach der Passhöhe, Gümüşhane [...]. Ein riesiges Land liegt vor uns. Wir haben die Küste verlassen, die sanfte Luft, den schönen Himmel, die an das Mittelmeer erinnerten und uns damit noch verbanden. (AW:21f.)

Aus dem Zitat wird deutlich, dass mit der Überquerung der Passhöhe gleichzeitig eine geografische und eine kulturelle Grenze überschritten werden. In geografischer Hinsicht handelt es sich um eine Fahrt, die von einer lieblichen, sanften, grünen, von Meerluft gekühlten Landschaft in eine riesige, kahle, baumlose und braune Landschaft hinüberführt. In kultureller Hinsicht geht es um einen Abschied von Europa, das mit dem Mittelmeer, mit Griechischem und Christlichem verknüpft wird: Küste, Luft und Himmel, die an das Mittelmeer und an arkadische Szenerien erinnern, und griechische Kapellen werden verlassen, und es wird ein asiatischer Raum betreten.

Dass während der Fahrt die Dunkelheit zunimmt, das Tal zur Schlucht wird, und Nebel sich bildet, sodass die Wahrnehmung behindert wird, und dass auch der griechische Heerführer Xenophon die Passhöhe überquert hat, wird in der Reportage „Trapezunt: Abschied vom Meer“ zwar erwähnt, in der Erzählung „Trabzon, der Abschied vom Meer“ werden die Umstände der Bergbesteigung aber viel eingehender beschrieben. Die Überschreitung der Passhöhe wird im Rückgriff auf mythische Vorstellungen und Erzählungen aus griechischen und christlichen Traditionen hochgradig dramatisiert, in dem Sinne, dass sie zu einer großartigen und entscheidenden Schwellenerfahrung stilisiert wird, die die Ich-Figur tief beeindruckt und berührt. Während der Erklimmung unterliegt die Ich-Figur dem Zwang der Erinnerung: „Es galt, nicht mehr zurück zu denken, und Abschied zu nehmen vom Meer. [...] Ich dachte weiter zurück, – und bemühte mich doch, mir jede Erinnerung zu verbieten, jeden Schmerz zu ersparen!“ (VS:116f.) Das Ich merkt sich „die Spuren der Seidenstrasse“, die von Trabzon über den Siana-Gebirgspass nach den Städten Erzurum, Bayazid und Maku, in denen es bisher noch nie war, führen, und es ruft dabei aus: „[J]a, jetzt erst begann die Reise!“ (VS:116) Dass die Reise für die Ich-Figur erst hier beginnt und – wie aus der Erzählung „Die Bucht von Bandra“ zu vernehmen ist – im indischen Bandra endet („Die Reise ist zu Ende.“ (VS:175)), dass also die Hinreise durch europäische Länder und die Rückreise per Schiff keine weitere Beachtung

finden, deutete ich als ersten Hinweis darauf, dass sie sich nicht nur in den Spuren der Seidenstraße, sondern auch in den Spuren Alexanders des Großen bewegt, dessen großer Marsch ihn von Griechenland bis nach Indien führt. Alexis Schwarzenbach stellt in seiner Schwarzenbach-Biografie eine ähnliche Vermutung auf, ohne diese aber zu konkretisieren. Er schreibt von den Eroberungen Alexanders des Großen als eine „Spur, der Annemarie ganz bewusst nachging“,¹⁶⁰ und er fügt hinzu: „Über den ›ins Göttliche gesteigerten Heldenjüngling‹ hatte sie schon in Fetan spätabends noch Bücher verschlungen und ließ bei ihren Reiseberichten keine Gelegenheit aus, um auf ihn zu verweisen.“ (2008:129)

„In der ersten Abendstunde fuhr ich aus der kleinen Stadt hinaus gemächlich aufwärts durch ein grünes Tal“, deren „grünen Wiesen [...] schon heimatlichen Alpmatten glichen“ (VS:116f.). So fängt die Beschreibung des Aufstiegs an. Der orientalistische Gegensatz zwischen Sonnenunter- und Sonnenaufgang wird hier wiederum aktiviert, da der Abschied von Europa, vom Abendland, mit der Übergangszeit der Abenddämmerung zusammenfällt.¹⁶¹ In Übereinstimmung mit der Abschiedsstimmung wird der verfallene Zustand der griechischen Kapellen, die die Ich-Figur auf dem Weg zur Passhöhe sieht, betont: „verlassene, ihrer Glocken beraubte griechische Kapellen hingen verloren“ (VS:117).¹⁶² Die Ich-Figur erinnert sich daraufhin an Xenophon, der 399 v. Ch. mit seinem Heer das Meer, von dem sie sich verabschiedet, begrüßen konnte:

[...] durch diese Täler sind die Griechen gezogen, unter ihnen Xenophon, und haben [...] in einer Lücke dieser jetzt schon von leisen und dichten

160 Da es sich um eine Schwarzenbach-Biografie und nicht um eine Analyse von Schwarzenbachs Texten handelt, bezieht Alexis Schwarzenbach die Vorbildfunktion Alexanders des Großen auf die reisende Frau Schwarzenbach und nicht auf die reisenden Figuren in den Schriften der Autorin.

161 Auch der emotionale Abschied von der Schweizer Heimat auf dem Simplon-Pass, an den im selben Text erinnert wird, wird als abendlicher Abschied inszeniert: „Einen Augenblick noch verharren, den Blick auf die von der Abendsonne vergoldeten Matten gerichtet, und auf die in sanftem Rot vergehenden Schneegipfel? Zum letzten Mal?“ (VS:119)

162 Nach dem Türkisch-Griechischen Krieg (1919-1922), den Griechenland verlor, verließ die griechisch-christliche Bevölkerung im Zuge des im Vertrag von Lausanne vereinbarten Bevölkerungsaustausches die Stadt Trabzon. Von diesem Krieg ist in „Trapezunt: Abschied vom Meer“ kurz die Rede (vgl. AW:21).

Nebeln verhängten Tannenwäldern zum ersten Mal die grüne Fülle, die fruchtbaren Felder, das sanfte Meer erblickt, es aufschluchzend begrüsst. Das Meer! – (VS:117)

Wie auch Alexis Schwarzenbach erwähnt, zitiert die Ich-Figur mit letzterem Ausruf die griechischen Söldner des Perserkönigs Kyros, die Xenophon „Thalassa, Thalassa“ ausrufen ließ, „als sie nach endlosen Märschen aus dem Innern Asiens endlich wieder ans Meer“ (Schwarzenbach 2008:128) gelangten. Das Ich, das im Gegensatz zu Xenophon die Heimat verlässt, blickt zurück, um sich an demselben Ausblick wie Xenophon zu erfreuen, bereut dies aber sofort: „Ich hätte mich nicht einmal umblicken sollen, aber ich konnte der Versuchung nicht widerstehen, – und sah nur den Abgrund wallenden Nebels, die schwarzen Aeste der Tannen am moosigen Abhang.“ (VS:117) Kein Meeresausblick, sondern ein dunkler, nebliger Abgrund öffnet sich, und die Ich-Figur muss sich eingestehen, dass es bereits „z u s p ä t“ ist, dass sie „zweifelloso die Grenze“ erreicht hat. Die erreichte Grenze wird als verloren und nächtlich, als „Nachtstunde“, d.h. als Stunde zwischen Abend- und Morgendämmerung, bezeichnet. In der Markierung der Grenze als „Ende“ und „Wiedersehen mit Asien“ wird die Topik des Berggipfels als „Trenn- und Scheidepunkt“ und als „Schwelle zwischen Heimat und Fremde“ (Raymond 1993:329) aufgegriffen, und indem die Grenze „Schrecken und jähnen Zauber“ (VS:118) hervorruft, wird das Wiedersehen mit dem großen Asien antizipiert und als eine Erfahrung des Erhabenen¹⁶³ gedeutet. Seit dem 18. Jahrhundert, seit der so genannten Entdeckung des Horizontes und

163 Zum Begriff des Erhabenen vgl. Hoffmann 2006:62-68, Jost 2005:306, 333-339 und Böhme 1989. Die Erfahrung des Erhabenen ist also zunächst eine Unlusterfahrung, eine Erfahrung des Schreckens, und während der Aufklärung galt es, diese Erfahrung mittels des Sehenlernens in eine Lusterfahrung zu verwandeln. Mithilfe der Vernunft und des freien Willens sollte man sich befreien und sich seiner eigenen Größe und Unsterblichkeit bewusst werden. Im 20. Jahrhundert wird das Erhabene von u.a. Adorno und Lyotard umgedacht, indem die Vernunft und der Wille zur Beherrschung als einschränkend gesehen werden und versucht wird, diese außer Kraft zu setzen und in die gleichgültige und sinnfremde Natur überzugehen, sich in der formlosen Unübersichtlichkeit der Natur zu verlieren. Das Freiheitsgefühl erfolgt jetzt nicht nach der Bewältigung des Schreckens, wie im aufklärerischen Verständnis des Erhabenen, sondern Schrecken und Freiheit werden gleichzeitig empfunden, indem die bedrohliche Leere als Raum ungeahnter Freiheiten bejaht wird.

des unendlichen Raums, spielt der antike Begriff des Erhabenen als ästhetische Kategorie erneut eine große Rolle und wird das Erhabene zum Topos im Kontext der Reiseliteratur und des Naturerlebens. Kant definiert das Erhabene als das, ‚was schlechthin groß ist‘. Auf die Natur angewandt ist es die unermessliche, dynamisch-übermächtige und furchtbare Natur, deren Gewalten die Menschen nicht gewachsen sind. Diese Natur überfordert die sinnliche Wahrnehmung, sodass der Mensch „in den Strudel einer namenlosen Angst gerissen zu werden“ (Böhme 1989:21) droht.

Dass es sich an dieser Stelle um eine schicksalhafte Grenzüberschreitung von größter Erhabenheit handelt, wird nicht nur durch die Wörter ‚Nacht‘, ‚Schrecken‘ und ‚Zauber‘, sondern auch durch das Motiv und Mythologem des Umblickens markiert, das an den griechischen Mythos von Orpheus und Eurydike und an die biblische Geschichte von Lot und seiner Frau erinnert.¹⁶⁴ Beiden Erzählungen gemeinsam ist das Verbot, sich umzublicken; sowohl Orpheus als auch Lot verstoßen jedoch gegen das Verbot. Orpheus verliert darauf Eurydike endgültig, und Lots Frau erstarrt zur Salzsäule. Die auf dem Schicksal von Lots Frau basierende Redewendung ‚zur Salzsäule erstarren‘ bedeutet ‚sehr erschrecken und bewegungslos, sprachlos sein‘. Auch die Ich-Figur in Schwarzenbachs Erzählung kann der Versuchung nicht widerstehen; sie blickt sich um und wird so mit dem Verlust ihres geliebten Europas konfrontiert, eine Erfahrung, die Schrecken auslöst.¹⁶⁵

In der Gestaltung der Überquerung der Passhöhe als eine Erfahrung des Erhabenen erhält der Grenzübergang von Europa nach Asien, der Abschied bzw. Ende und Wiedersehen zugleich ist, den Charakter einer apokalyptischen Wende. Der Blick auf „das eben noch in unbewegter Morgenbläue heiter ruhende Meer tief unten, am Ausgang von unzähligen Tälern und Schluchten“ (VS:120) verschließt sich, es gibt „keine graue Kapelle, kein Kreuzeszeichen mehr, keine Glocke mehr“ (VS:118), das Alte und Vertraute (d.h. das Griechische und Christliche) ist nur mehr als dunkler Abgrund

164 Vgl. *1. Mos.* 19.

165 Das Umblicken bringt aber nicht nur Verlust und Erstarrung mit sich, denn anlässlich des Verlusts der Geliebten wird im Orpheus-Mythos die Kunst der Musik geboren, und auch die Salzsäule als Säule, die an einen Verlust erinnert, ließe sich auf die Kunst des Erzählens und des Schreibens beziehen, wie später noch gezeigt wird. Das Umblicken der Ich-Figur in unserer Erzählung könnte also auch als kompulsive Geste des nach Erzählstoff suchenden Künstlers interpretiert werden.

sichtbar. Es offenbart sich aber „eine andere Welt“, und die Überschreitung der Schwelle zu dieser anderen Welt wird in eindrücklichen Worten beschrieben:

Dort begann eine andere Welt, – die kahlen, erstarrten Wogen gleichenden Hügel Anatoliens, dort wehten grössere Winde, verhallte die Menschenstimme, weideten glänzende Herden auf unermesslichen Weiden, dort gab es Hirtenfeuer und Rauchopfer, die sich fortsetzten von Steppe zu Steppe ostwärts bis zu den schlitzäugigen Nomaden Turkestans und immer weiter bis an das Gelbe Meer – dort war die Schwelle, die ich überschreiten musste.¹⁶⁶ [...] Als der Tannenwald sich lichtete, und der Nebel sich auflöste, [...] – da hielt ich nicht mehr an, und wusste ohne auf die Uhr zu sehen, es sei schon nach Mitternacht, und dicht vor mir, in der Dunkelheit, liege die Passhöhe von Siana. [...] Der Himmel war weiss, ohne Wolken und Sternbahnen. [...] die Welt [...] hatte sich [...] von uns abgewandt, sich gleichsam ein wenig aus ihren irdischen Angeln gehoben, um den Winden näher zu sein die durch das zerbrechende Gewölbe jagten, die himmlische Zwiesprache tragend. Die Schleier waren zerrissen, ich sah tief unter mir ein erstarrtes Meer von nackten Gebirgen, die ihre tausend Häupter wie die Häupter gesalbter Seelöwen und Alräunchen mit erstauntem Mund aus wallender Tiefe emportauchen liessen. Das war Asien, das anatolische Hochland, – das war noch viel mehr, der auf das menschenleere Land geheftete, ewig verharrende Blick, der Blick auf die versprochene Erde, auf die tötlichen [sic] Gefilde, der Nähe und Ferne nicht mehr begreift, nur noch den Wunsch, eingehen zu dürfen in diesen gewaltigen Frieden, den Schrei nach Erlösung. (VS:119ff.)

Die apokalyptische Wende fängt mit einem sich lichtenden Tannenwald und einem sich auflösenden Nebel an. Die Krise der gestörten Wahrnehmung ist vorbei, und den Augen wird erneut die Fähigkeit, zu sehen, gegeben, um die andere, „ostwärts“ gelegene Welt, um Asien, das Morgenland, begrüßen zu können, das sich – wohl nicht zufällig – „nach Mitternacht“, d.h. mit der Morgendämmerung, zeigen wird. Die apokalyptisch-dualistische Logik besagt, dass zunächst mit dem Alten abgerechnet werden muss, bevor die Offenbarung stattfinden kann. Und tatsächlich: Nachdem die alte Welt als „dunkler, nebliger Abgrund“ sichtbar – oder besser: im Dunklen und im Nebel unsichtbar – wurde, scheint auch in gewisser Weise das Verschwinden des Himmels beschrieben zu werden. Der Himmel präsentiert sich als völlig

¹⁶⁶ Die Reportage „Therapia“ enthält von „Dort begann eine andere Welt“ bis „überschreiten mußte“ wortwörtlich die gleichen Sätze (vgl. OR:30).

„weiß, ohne Wolken und Sternbahnen“, – man könnte sagen: als unbeschriebenes Blatt, was an folgende Stellen aus der *Offenbarung des Johannes* erinnert, in denen auch von einem Himmel ohne Sterne bzw. Schriftzeichen die Rede ist: „und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde“, woraufhin der „Himmel entschwand wie eine Buchrolle, die sich zusammenrollt.“ (*Offb.* 6,13f.) In der Vernichtung des Alten soll sich jetzt auch der neue Anfang zeigen, und es sieht tatsächlich danach aus, dass der Himmel erneut zu ‚erzählen‘ anfängt: Er zerbricht und spricht, es geht eine „Zwiesprache“ von ihm aus. „Die Schleier waren zerrissen“, die Offenbarung als visuelle Entschleierung findet statt: Eine neue Schöpfung wird enthüllt, eine ‚andere Welt‘ wird geboren.

Das anatolische Hochland als Beginn einer ‚anderen Welt‘ wird in einer eigenartigen, mit der Apokalypse verbundenen Bildsprache beschrieben. Es sei als hoch gelegene Landschaft aus seinen „irdischen Angeln“ gehoben und so den jagenden Winden oder – so scheint das Wort „Angeln“ auch über Assonanz zu suggerieren – den Engeln näher, die nach theologischen Vorgaben die Sprache und die Buchstaben Gottes sind¹⁶⁷ und also an der himmlischen „Zwiesprache“ beteiligt sind. Die zu „tausend“ Häuptern personifizierten Gebirge Kleinasiens, die wie die Häupter „gesalbter“ Seelöwen und Alräunchen aussehen, tauchen mit „erstauntem“ Mund aus der Tiefe empor. In dieser Weise inszenieren sie eine freudige Geburt, die als die Wiederkunft des *gesalbten* Messias, der sein *tausendjähriges* Reich gründen wird, gelesen werden kann, – und die Wiederkehr Christi ist eine feste Vorstellung des christlich-apokalyptischen Denkens. Die Seelöwen verweisen auf die Königsfigur des Christus, nicht nur, weil sie ‚gesalbt‘ sind, sondern auch wegen ihrer deutlichen wörtlichen Übereinkunft zur Tierart der Löwen. Dass hier nicht von Löwen, sondern von Seelöwen die Rede ist, begründet sich im Vergleich der anatolischen Landschaft mit einem Meer und in der Kahlheit der anatolischen Hügel. Der Löwe, dessen hervorragende Bedeutung in Dichtung, Kunst und Symbolik „ganz dem Einflusse des Orients zuzuschreiben“ ist, ist „König der Tiere“, „Verkörperung der königlichen Macht“ (HDA:1431) und Symbol für Gerechtigkeit: „Il est aussi le symbole du Christ-Juge, et du Christ-Docteur, dont il porte le livre ou le rouleau.“ (DDS:575) Dass die Gipfel der nackten Gebirge auch mit Alräunchen verglichen werden, könnte damit zusammenhängen, dass diese Pflanzen, die besonders in Kleinasien wachsen und bereits seit langem als magische Pflanzen mit einer menschenähnlichen Form bekannt sind, mit Fruchtbarkeit und einer reichen

167 Vgl. Pleșu 2007:154.

Zukunft assoziiert werden und als eine der möglichen Früchte am Baum der Erkenntnis im Paradies gelten.¹⁶⁸ Das anatolische Hochland, das das Ich von der Passhöhe aus anschaut, wird denn zuletzt auch in Analogie zu gängigen orientalistischen Vorstellungen Asiens als paradiesischen Ursprungsorts die biblische „versprochene Erde“ und die griechischen „tötlichen [sic]“ Gefilde genannt. Somit handelt es sich um eine apokalyptische Transition von einem im Untergang begriffenen idyllischen Arkadien zu einem ewigen Elysien.

Der Übergang in eine ‚andere Welt‘, von dem hier die Rede ist, wird als apokalyptische Schwelle topo- und tempografiert, wobei auch Motive aus der mystischen Tradition aufgegriffen werden. Der Topos des Berggipfels als Inbegriff des Erhabenen und als mystischer Ort der Gottesnähe, der Transzendenz und der Erkenntnis¹⁶⁹ wird aufgegriffen, wenn das Ich von der Passhöhe aus einen panoramatischen Blick auf die ‚versprochene Erde‘ wirft, der auf eine friedliche Einheit mit der Welt und auf Befreiung, d.h. auf ein Göttlich-Werden, gerichtet ist. Die spezifische Form der mystischen Schau, wie sie hier ausprobiert wird, lässt sich zusätzlich als eine Technik des Sehens bestimmen, die im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts im Kontext der Ästhetik des Erhabenen und der ‚Entdeckung‘ des unendlichen Raums entsteht. Es wird eine panoramatisch-göttergleiche Überschau, eine Entgrenzung des Blicks ersehnt, der versucht, schweifend von oben nach allen Seiten und Richtungen bis an die Horizontlinie zu sehen und sich der Natur optisch zu bemächtigen, diese zu umfassen.¹⁷⁰

Dass das Eingehen in das Göttliche, das die Ich-Figur versucht, eine notwendige Bedingung ist, um sich in Asien orientieren zu können, geht aus der Beschreibung des Kontinents hervor: In orientalistischer Tradition wird dieser als scheinbar grenzenlose Verkettung von Steppenlandschaften bis ans Gelbe Meer, dessen gelbe Farbe gewissermaßen auf ganz Asien übertragen wird, und als Heimat der Nomaden, der Hirten und der Tierherden dargestellt. Angesichts der Grenzenlosigkeit und der „übermenschlichen Grösse“¹⁷¹ Asiens verhallt die „Menschenstimme“, und es lässt sich nur mittels „Hirtenfeuer und Rauchopfer“, d.h. mittels göttlicher Botschaften, kom-

168 Vgl. DDS:608f.

169 Vgl. Raymond 1993:329 und StremLOW 1998:39.

170 Mehr zur panoramatischen Sehweise in Jost 2005:74-77.

171 „Eine Schweizerin reitet durch verbotenes Land. Zu dem Reisebericht von Ella K. Maillart“ (*Anabelle*, Januar 1939, Nr. 11, S. 24f.).

munizieren.¹⁷² Diese Botschaften sind nur für diejenigen verständlich, die zu Gott in einer besonderen, mystischen Beziehung stehen. Es stellt sich aber heraus, dass die mystische Sehnsucht nach Einheit nicht eingelöst werden kann: Der „Blick auf die versprochene Erde“ weicht einer Blicklosigkeit, und der „Schrei nach Erlösung“ kann nicht ausgestoßen werden:

Aber man bleibt stumm, und hat alles bis auf die Muttersprache vergessen. Keine Tränen mehr! – Keine Freudenfeuer! – Keine Erkenntnis, kein Gebet um Sammlung, um Schlaf und Erwachen! – Wir werden blicklos dem Stern der Magier folgen, nie uns umwenden nach den berstenden Städten und aus ihren schwankenden Türmen niederstürzenden Glocken, wir werden nie mehr die Küste erreichen... (VS:121f.)

Die Schwelle, die mit der Passhöhe von Siana überschritten wird, bringt letztendlich nicht die erwünschte apokalyptische bzw. mystische Wende: Die Versprechen auf ein neues Paradies werden nicht eingelöst, und der panoramatische Blick, der vorhin noch erfolgreich geschult werden und erhebend wirken konnte, versagt; der Schrei nach Erlösung ertönt nicht. Das Ich ist scheinbar wieder zum Unwissenden geworden, das „alles bis auf die Muttersprache“ vergessen hat, das weder Trauer noch Freude kennt und

172 Im Lukas-Evangelium sitzen Hirten um ein Feuer, wenn plötzlich ein Engel erscheint, der ihnen die Geburt Christi mitteilt: „Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde, die hielten Nachtwache über ihre Herde. Da trat ein Engel des Herrn zu ihnen, und Lichtglanz des Herrn umleuchtete sie, und sie fürchteten sich sehr. Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Denn siehe, ich verkündige euch grosse Freude, die allem Volke widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher der Christus ist, der Herr, in der Stadt Davids. [...] Und auf einmal war bei dem Engel die Menge des himmlischen Heeres, die lobten Gott“ (Lk. 2,8-13). In *Das glückliche Tal* finden sich intertextuelle Referenzen auf diese Bibelpassage. Die sich im Orient befindende Ich-Figur sehnt sich nach einer befreienden göttlichen Botschaft und sagt: Ihr Herz „versammelt sich um die Feuer der Hirten -, fürchtet euch nicht“, und ihr ist, als sehe sie „auf beiden Seiten des Weges Scharen von Engeln und [...] müsse Freudentränen weinen.“ (GT/L:115) In der Bibel und in *Das glückliche Tal* sind es zwar nicht die Hirtenfeuer selber, sondern die Engel, die die göttliche Botschaft verkünden, in letztgenanntem Text werden beide – Hirtenfeuer und Engelsbotschaft – aber fest miteinander assoziiert. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Hirtenfeuer in der Erzählung „Trabzon, der Abschied vom Meer“ als Verweis auf die Erscheinung und Botschaft eines Engels interpretieren.

das sich keiner mythisch-religiösen Sprache bedienen kann, in der sich eine symbolische Identität konstituiert. Nicht die höchste, sondern die tiefste Erkenntnisstufe hat es erreicht, und die Enttäuschung darüber gibt Anlass zu negativen Prophezeiungen.¹⁷³

An dieser Stelle lässt sich noch nicht entscheiden, ob der in dieser Erzählung negative Übergang von einer versprochenen, ewigen zu einer leeren, vergänglichen Erde eher einer romantischen oder einer modernen topo- und topografischen Praxis entspricht. Wie aus Albrecht Koschorkes Studie *Die Geschichte des Horizonts*, die sich mit den Phänomenen Grenze und Grenzüberschreitungen in literarischen Landschaftsbildern auseinandersetzt, hervorgeht, wurde im 18. Jahrhundert zusammen mit dem unendlichen Raum auch der Horizont als Bezugslinie des panoramatischen Sehens und als „landschaftlich-visuelles [...] Grenzphänomen“ (Koschorke 1990:8f.) entdeckt, der den Übergang von Präsenz zu Absenz markiert. Die romantische topografische Praxis zeichnet sich durch ein Wechselspiel von Begeisterung und Enttäuschung aus,¹⁷⁴ von einem hoffnungsvollen Glauben an die Erreichbarkeit des Horizonts und an die Möglichkeit, den aufgeklärten Panoramablick zur endlosen und absoluten Horizontflucht als Transzendenzflucht zu steigern, und von einem Verlust dieses Glaubens, der sich im Motiv des verlorenen Traums¹⁷⁵ ausgedrückt findet. Im Gegensatz zur modernen topografischen Praxis haben bei den romantischen Autoren die negativen Gefühle noch nicht den „Rang ontologischer Endgültigkeit“ (Koschorke 1990:228) erhalten, ist der verlorene Traum noch nicht verabsolutiert worden. Im Rahmen der Wahrnehmungskrise der Moderne, die seit Ende des 19. Jahrhunderts die Gemüter der Denker und Künstler bedrückt, wird in der topografischen Praxis der literarischen Moderne die transgressive Dynamik, die Möglichkeit der Überschreitung einer zur Offenbarung führenden Horizontschwelle, unmöglich. Die moderne topografische Praxis

173 Dass das Ich diese letztendlich enttäuschende Schwellenerfahrung als kollektives Ereignis versteht, zeigt sich in den verwendeten man- und wir-Formen. Im blicklosen, erkenntnislosen Zustand, in dem Heimat, Ziel der Sehnsucht und Versuchung nicht gekannt sind, erscheint die Reise, die noch folgen muss, als leeres Unternehmen: Dem „Stern der Magier“, einer Sternbahn am Himmel, die zum Messias führt, wird gefolgt, ohne sie wirklich wahrzunehmen. Im Gegensatz zu Lots Frau wird nicht „nach den berstenden Städten“ umgeblickt, und im Gegensatz zum heimkehrenden Xenophon wird die Küste nicht erreicht.

174 Vgl. Koschorke 1990:197.

175 Vgl. Weber 2001:32.

ist durch „Erstarrungstendenzen“ (ebd.:229), durch Fatalität, Trostlosigkeit und Vergeblichkeit, durch eine absolute Melancholie und durch gescheiterte Offenbarungen gekennzeichnet,¹⁷⁶ denn ihre Aufbruchbewegungen tragen „das Stigma des Gescheitertseins“ (ebd.:267) immer schon in sich.

2.1.2 Anatolien: Ekliptische Gefahr und Sintflut

2.1.2.1 Ekliptische Gefahr in *Winter in Vorderasien*

Im Text „Istanbul“ in *Winter in Vorderasien* wird Asien in einer Mischung von Versuchung und Drohung angekündigt als Heimat der Nomaden und als grenzenlose und zeitlose Einöde, die in ihrer Verabschiedung der westlich-rationalen Zeit- und Raumbegriffe übermenschlich anmutet. Im anschließenden Text „Ankara“ (WV:15-24) wird tiefer auf den überwältigenden Charakter dieser Landschaft eingegangen. Anhand eines Vergleichs der Sonnenuntergänge in Europa und Kleinasien wird die Übermacht der anatolischen Natur betont. Den „langsame[n] Abend“ (WV:9) voller Milde und Melancholie, wie ihn die Europäer kennen, gibt es in Anatolien nicht:

Es wird hier so rasch Nacht und ganz anders als in unsern Ländern: mit einem Konzert von Farben, die strichweise den Himmel überfluten, und dies mit solcher Gewalt, dass unter ihnen Hügel und Täler es gleichsam erschauernd über sich ergehen lassen. [...]

Hier ist die Natur immer gegenwärtig und stets stärker als die Menschen. (WV:23)

Die andere Natur mit ihrem anderen Klima und ihrer anderen Geografie führe auch zu großen kulturellen Unterschieden:

Denn solche Völker, umgeben von einer kargen und übermächtigen Natur, bewahren sich das Gefühl für Notwendiges und die fromme Abhängigkeit von den Mächten der Erde und des Himmels. Da wird das einzelne Leben geringer bewertet, man handelt ohne Eile und Ehrgeiz; was aber mit den grösseren, von natürlichen Bedürfnissen vorgeschriebenen Handlungen zusammenhängt, tut man ernst und unwandelbar, wie einen religiösen Akt. (WV:16)

176 Vgl. Koschorke 1990:270.

Die anatolische Natur zeige eine solche Gewalt, dass sich ihre Bewohner nur in Abhängigkeit von ihr behaupten und sich nicht weiterentwickeln können. Das Leben in Anatolien habe sich seit Jahrtausenden nicht verändert: „Von weither tönt das kreischende Drehen der ›Nachtigallen‹, der geduldige Gesang der Ochsenkarren seit hundert und tausend Jahren auf allen Wegen des grossen Landes.“ (WV:20) Eine Deutung kultureller Differenz, wie man sie hier vorfindet, geht auf die Klimatheorien zurück, die zu Schwarzenbachs Zeit immer noch viele Anhänger hatte.¹⁷⁷ Solche Klimatheorien wurden instrumentalisiert, um die angebliche Servilität, Rückständigkeit, Erstarrung und Minderwertigkeit nicht-europäischer Kulturen zu ‚beweisen‘.¹⁷⁸ Auch die Ich-Gestalt bezweifelt die Vereinbarkeit „der orientalischen Mentalität mit Europas Zivilisation und Technik“ (Sölçün 2007:281) und umschreibt die türkische Mentalität geringschätzig mit Begriffen wie „Lethargie“,

177 Schon seit Hippokrates wurde behauptet, die Einwohner des Orients hätten eine sklavische Mentalität, die auf „das heiße Klima und die Großräumigkeit Asiens“ (Krämer 2007:117) zurückgeführt werden musste und die dem Despotismus als Staatsform Vorschub leistete. Es entsteht also das orientalistische Bild einer sklavischen orientalischen Bevölkerung, die nicht nur von der Natur, sondern auch von ‚despotischen‘ Herrschern abhängig ist (vgl. Kapitel 2.1.3.3), wobei die Despotie dieser Herrscher ebenfalls klimatheoretisch begründet wird. Nach Michael C. Frank blieb „die Idee eines klimatischen Einflusses [...] – nicht nur im populärwissenschaftlichen Erklärungsmodell – bis ins 20. Jahrhundert erhalten.“ (2006:175) Folgendes Zitat aus dem Zeitungsartikel „Eine christliche Stadt im Herzen Persiens“ (*National-Zeitung*, 14.11.1935, Nr. 529, S. 1) macht umso mehr deutlich, dass auch Schwarzenbach dieses Erklärungsmodell gerne benutzte: „Wir sind heute geneigt, der Umgebung, dem Klima, dem Landschaftsbild, einen fast entscheidenden Einfluß auf die Psychologie der Bewohner einzuräumen.“

178 Im 19. Jahrhundert entstand das negative und bis heute wirkungsmächtige Bild der Stagnation, Rückständigkeit und Erstarrung der orientalischen Kultur, Ökonomie und Gesellschaft (vgl. Höfert 2007:106; Bauriedl 2007:149). In seinem Aufsatz „Literarische Entdeckung türkischer Mentalität“ zeigt dies Sargut Sölçün am Beispiel von Armin T. Wegners 1925 geschriebenen Essay „Die Entzauberung des Ostens. Deutung der türkisch-orientalischen Seele“. Wegner bringe den Leser ins Bewusstsein, dass „die Herkunft, die die Türken als Steppenvolk geprägt hat“, ihr Zeitverständnis, das sich durch Langsamkeit auszeichne, ihre „Reformunfähigkeit“ ihr „Verhältnis zur Natur, zum Gemeinschaftsleben sowie zur Religion“ (2007:280, 284) bestimmt habe.

„Stillstand“¹⁷⁹ und Geduld. Aus den obigen Zitaten geht aber nicht unbedingt eine Verachtung, sondern eher eine Bewunderung für die religiöse Verbundenheit mit der Natur, die sich in den Handlungen der Bevölkerung zeigt, hervor. Werden die Klimatheorien aber herangezogen, um Geringschätzung oder Bewunderung auszudrücken, in beiden Fällen werden die Vorurteile der Rückständigkeit und Erstarrung der anderen Kultur bestätigt.

Da den Europäern eine solche fromme Abhängigkeit von einer übermächtigen Natur fremd ist, erfahren sie die anatolische Steppenlandschaft als Bedrohung: „Die Europäer fürchten sich in diesem Land. Keiner von ihnen wird heimisch; daran ändern Jahre nichts.“ (WV:22) Die Ich-Gestalt beschreibt die Gefahr, die von dieser fremden Landschaft ausgeht, wie folgt:

[I]ch [...] fragte mich, was hier den Fremden, den Europäern nicht geheuer sein könne.

Da sah ich über mir einen Falken in grossem Kreis durch das Gewölbe schweben. Einen Augenblick verwirrte mich das Licht – der Flügel des Vogels wuchs und verdeckte den leuchtenden Himmel wie die Sonnenscheibe der Mondschaten. Ich sah auf, da schwebte der Vogel wieder reglos in der Höhe. Das war die Gefahr, dachte ich [...]. (WV:23f.)

Die Erfahrung des fremden Anderen, das man nicht versteht und das deswegen Gefühle der Verwirrung und Angst erzeugt, wird im Zitat mit der desorientierenden und erschreckenden Erfahrung einer Eklipse verglichen.¹⁸⁰ Eine Sonnenfinsternis wird gewöhnlich als dramatisches Geschehen, das dunkle Geschehnisse ankündigt, gedeutet.¹⁸¹ Die Sonne, das Licht, das Himmlische, in der westlichen Metaphysik alles Symbole für Klarheit und Erkenntnis, werden plötzlich und für kurze Zeit verdeckt vom Mond, der mit dem Nächtlichen, Geheimnisvollen und Traumhaften und über diese Konnotationen in der abendländischen Tradition auch mit dem Orient assoziiert wird.¹⁸²

179 „Die Neue landwirtschaftliche Hochschule in Ankara“ (*National-Zeitung*, 24.11.1933, S. 2).

180 Im Text steht „Mondschaten“ anstatt Mond, was rein physikalisch zwar unmöglich ist, aber anhand der Erscheinungsweise des Mondes während der Eklipse erklärt werden könnte: Der Mond ist dann nicht länger milchig weiß, sondern schwarz wie ein Schatten.

181 Vgl. DDS:389.

182 In der abendländischen mythischen Tradition gilt der Mond als weibliches Prinzip (vgl. DDS:590) und das Weibliche als fremd, rätselhaft, traumhaft,

Der europäischen Aufklärung (als Entschleierung der Wahrheit) steht also die orientalische Eklipse (als Verschleierung der Wahrheit) gegenüber, und der europäische Reisende fühlt sich in seiner aufgeklärten Position bedroht. An dieser Stelle wird deutlich, dass sich in Bezug auf die orientalistische Einschätzung Asiens eine bemerkenswerte Verschiebung vollzieht: Der anatolische Raum, der zunächst auf den vielversprechenden Sonnenaufgang bezogen wird, wird mit einer bedrohenden Sonnenfinsternis assoziiert, die mit dem Topos der ‚Gefahr der Fremde‘ zusammenhängt. Dass die Gefahr von einem Falken ausgeht, der die Eklipse verursacht, könnte mit der besonderen Fähigkeit dieses von orientalischen Nomaden dressierten Raubvogels zusammenhängen, seine hilflose Beute – in diesem Fall den fremden Europäer – in einem Sturzflug zu überraschen. Während also die Nomaden, die in dieser Landschaft zu Hause sind, vom Falken nichts zu fürchten haben, den sie einfangen und als Jagdinstrument verwenden, ist der fremde Europäer dem Falken und also auch der fremden Landschaft preisgegeben.¹⁸³

unbewusst (vgl. Pelz 1993:34). In der Reportage „Kayseri“ aus *Winter in Vorderasien* (WV:30-37) findet man die Assoziation des Mondes mit Finsternis und Geheimnisvollem an einem schönen Beispiel illustriert. Die Ich-Gestalt erreicht über einen engen Pass ein besonderes Tal, bevölkert von „finsternen Dämonen“, wo es viele Höhlenwohnungen und -kirchen gibt: „die Welt der zwanzigtausend Pyramiden; so von den Alten genannt, von uns Mondlandschaft, denn man glaubte sich auf ein anderes Gestirn versetzt, wo bleiches Licht herrscht und unsere Sinne von unfasslichen Erscheinungen getäuscht werden. [...] das geheimnisvolle Tal von Göreme. Da lag das Mondland zu unseren Füßen, ganz in wallende Nebel und blassgelbe Lichtstreifen getaucht, ganz und gar unwirklich“ (WV:34ff.). Im Artikel „Schrecken der orientalischen Landstraßen“ (OR:66-77) (1936) werden die Wörter ‚geisterhaft‘ und ‚gespenstisch‘ verwendet, um dieses Mondtal zu beschreiben.

183 Zum Falkenmotiv in Schwarzenbachs Werk, vgl. auch Fähnders/Karrenbrock 2009:95f. Auch die „furiose Vision zirkulärer Geschichtlichkeit ohne Aussicht auf Erlösung“ (Opitz 2008:178), die in der Reportage „Ankara“ geschildert wird, könnte in diesem Kontext (Gefahr der fremden Landschaft) als Beispiel dienen: „[W]er weiss wirklich, wohin die Strassen führen, und wer kennt die Namen der Städte, der uralten, versunkenen und wiedererstandenen? Der Weg wird sich ausdehnen, der Strasse sich endlos über Hügel wellen, immer am Horizont der rötliche Glanz der namenlosen Stadt. [...] selbst das Land setzt sich in Bewegung, die Hügel drehen sich um ihre Achse in einer sanften, schwingenden Kreislinie, die steinigen Bachbette eilen wasserlos, aber wie von Wellen auf- und niedergehoben; die bebauten Felder schrumpfen ein, die jungen Kulturen

2.1.2.2 Der Berg und die Sintflut in „Der Ararat“

Aufgrund ihrer Schwellenfunktion kommt Bergen in vielen literarischen Texten und mythischen Erzählungen eine besondere, magische Bedeutung zu. Auch in Schwarzenbachs Reisetexten werden mehrere Berge mit einem wichtigen Papierfähnchen versehen.¹⁸⁴ In den Asientexten ist der persische Berg Demawend, von dem später noch ausführlich die Rede sein wird, zweifellos der bedeutendste. Auch in Kleinasien werden aber bereits Berge und Gebirgsformationen erwähnt, deren Beschreibung zeigt, dass ihnen übernatürliche Fähigkeiten zugeschrieben werden. In *Winter in Vorderasien* sind die Ketten des Antitaurus „Widersacher und Verheissung einer anderen Welt, unseren Wegen entrückt“ („Kayseri“, in WV:34); die Ketten des Taurus sind

vertrocknen, die Bäume werden gelb und neigen sich schweigend dem Steppenboden zu; aber der Steppenboden selbst streckt gelbe Zungen aus, die fressen sich wie sickerndes Wasser und wandernde Flamme bis in die namenlosen Städte-Strassen; nun schießt Unkraut aus den Ritzen der Pflastersteine, nun fallen die Gebäude langsam in Schutt, Staub hüllt die sinkenden Mauern ein, die Leute leben noch, essen in den Lokalen unter erblindeten Fensterreihen; [...] da ist die Steppe wieder in der Stadt“ (WV:20f.). Letztere Vision bedient sich apokalyptischer Bilder der Zerstörung: gelbe Zungen, wandernde Flammen, Trockenheit, Unkraut, Schutt, Staub. Die apokalyptische Struktur ist hier aber um die Erlösung gekappt, wie es in der modernen Literatur mehrmals geschieht (vgl. die modernen „kupiarten Apokalypsen“ bei Kamper 1985 und Vondung 1988). Die Ochsenkarren brechen auf zur Stadt „am Horizont“, wenn sie dort aber ankommen, ist die Stadt wieder zur Steppe geworden. Gerade weil sie keine Erlösung mehr bringen kann, wird sie zur „namenlosen“ Stadt, im Gegensatz zum Neuen Jerusalem in der *Offenbarung des Johannes*: „Wer überwindet, den will ich zu einem Pfeiler im Tempel meines Gottes machen, und er wird nicht mehr hinauskommen; und ich will auf ihn den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, schreiben, das aus dem Himmel von meinem Gott herabkommt, und meinen neuen Namen.“ (*Offb.* 3,12)

184 Vgl. Raymond 1993:324 und StremLOW 1998:39. Auch Annemarie Schwarzenbach reflektiert in ihrem Artikel „Der Blick auf die Berge“ (*Die Weltwoche*, 3.7.1942, Nr. 451, S. 11) die mythische Bedeutung der Berge: „Endlich sind die Gebirge unsere Vorboten und Fanfarenträger, denn sie ragen über unserer Niederungen hinaus in den erhabenen und glänzenden Bereich des Himmels [...]. Wir [...] lernen von den Bergen, unsere Augen zu erheben und Hoffnungen zu hegen. [...] Wären Gebirge nicht zu allen Zeiten die Throne der Götter?“

wie „Traumgebilde“ mit „phantastischen Spitzen“ („Konya“, in WV:42) und der erloschene Vulkan Erdschiyes Dagi wird als weißleuchtender, gigantisch thronender und breitfüßiger Riese beschrieben.¹⁸⁵ In der Erzählung „Trabzon, der Abschied vom Meer“ werden die Topoi des Berggipfels als Ort der Gottesnähe und als Ort zwischen Anfang und Ende aufgegriffen, um die Überschreitung der Passhöhe von Siana zu schildern, und in der Erzählung „Der Ararat“ (VS:123-129) (1939), der ebenfalls zum Erzählband *Die vierzig Säulen der Erinnerung* gehört,¹⁸⁶ wie in der Reportage „Quer durch Kleinasien III: Bayazid: Türkisch-iranische Grenze“¹⁸⁷, ist es der Berg Ararat, der sich zum bedeutenden Berg auf der imaginären Asienkarte der Ich-Gestalt entpuppt: Er wird als eine apokalyptische Schwelle inszeniert, die über den Kontrast zwischen oben und unten eine Reflexion über Vergangenheit und Zukunft sowie Ost und West veranlasst.

In Bayazid, dem „letzte[n] auf unserer Karte verzeichnete[n] Ort vor der iranischen Grenze“, konnte der Ararat von einem Schloss aus bewundert werden, das „in Ruinen“ lag und „alle Vergleiche aus Tausendundeiner Nacht“ wachrief. Der „Blick bis zum Ararat und ins Unendliche der anatolischen Hochebene“ ist von größter Erhabenheit:

Welch ein Anblick! [...] wer in diesem Schloß der Herr war, mochte sich fast als der Herr der Erde fühlen, so unangreifbar war er und so weit reichte sein Blick und beherrschte die wellige Ebene bis zum breiten Fuß des Ararat, dessen Schneehaupt selten aus den Wolken taucht.¹⁸⁸

Auch in der Erzählung „Der Ararat“ erinnert sich das Ich an diese beeindruckende Aussicht: „Ich weiss nicht, wie lange ich auf den Dächern des Schlosses Bayazid sass und von dieser zerklüfteten Höhe aus zum Berge Ararat hinübersah. Das war ein herrlicher Anblick!“ (VS:123) Wie es anfangs auch vom Siana-Pass aus der Fall ist, gewinnt das Auge hier göttliche Fähigkeiten und es öffnet sich dem alles beherrschenden Blick ein erhabenes Panorama. Das Panorama bietet einen Über- und Durchblick auf Szenen aus alten, mythischen und sich im Orient abspielenden Erzählungen. Das „alterslose[]“

185 Vgl. „Kayseri“, in WV:34.

186 „Der Ararat“ gehört zum Erzählband *Die vierzig Säulen der Erinnerung*, wurde aber auch in *Alle Wege sind offen* veröffentlicht.

187 *National-Zeitung*, 8.12.1939, Nr. 572, S. 2.

188 „Quer durch Kleinasien III: Bayazid: Türkisch-iranische Grenze“ (*National-Zeitung*, 8.12.1939, Nr. 572, S. 2).

(VS:124) Schloss erinnert an die Geschichten von Tausendundeiner Nacht, und der Ararat führt das Gedächtnis in eine noch weitere Vergangenheit: „Sein Name stammt aus frommen Urzeiten, noch hängt dort oben unverkennbar die liebevolle und tierfreundliche Sage der Arche Noah“ (VS:129).¹⁸⁹

Anders als beim Siana-Pass, bei dem wegen der Reisebewegung von West nach Ost die horizontale Dimension dominiert, überwiegt in der Schilderung des Ararats der Gegensatz zwischen oben und unten. Sowohl in „Der Ararat“ als auch in „Quer durch Kleinasien III“ bietet die Aussicht vom Schloss aus nicht nur einen Überblick über die ‚alte‘ magische und mythische Welt ‚oben‘, die mit Rettung verknüpft wird, sondern auch über die ‚neue‘ Welt ‚unten‘, am Fuss des Schlosses, wo „die Lehmbaracken des neuen Bayazid zerstreut“¹⁹⁰ liegen, in denen die Leute wohnen, die „die neue Strasse nach Täbriz“ (VS:124) bauen. Die Bezeichnung ‚neu‘ bezieht sich hier nicht auf Rettung, sondern auf moderne Industrialisierungsprozesse, die zu Untergangsvisionen Anlass geben. So wird in „Quer durch Kleinasien III“ die Gegend ‚unten‘ als „Weltendelandschaft“ beschrieben, als ein „Ort ohne Wasser und ohne Grün“. In „Der Ararat“ gibt es mehrere Verweise auf die Sintflut, abgewechselt mit anderen Untergangsbildern.¹⁹¹ Aus dem ersten

189 Vgl.: „und am siebzehnten Tage des siebenten Monats liess sich die Arche auf den Bergen von Ararat nieder“ (1. Mos. 8,4). Auch im Bildbericht „In das Herz Asiens. Eine Expedition von Ella Maillart und Annemarie Clark-Schwarzenbach: IV. Dem asiatischen Hochplateau entgegen“ (Sie und Er, 10.2.1940, Nr. 6, S. 126f. u. 140) wird auf die Rolle des Ararat in der biblischen Noah-Geschichte verwiesen: „Der Ararat wird seit Jahrtausenden als Landungsort der Arche angesehen, und unwillkürlich beginnen wir Vergleiche zu ziehen zwischen Einst und Jetzt. Wie mußte sich damals die Menschheit, reduziert auf ein winziges Häufchen, glücklich fühlen, ein ganz neues Leben beginnen zu können. Wird die Menschheit in dieser oder einer andern Form je wieder eine Gelegenheit finden, von vorne anzufangen, um den richtigen Weg zu finden?“ (ebd.:126f.)

190 „Quer durch Kleinasien III: Bayazid: Türkisch-iranische Grenze“ (National-Zeitung, 8.12.1939, Nr. 572, S. 2).

191 Zur Ikonographie der Apokalypse vgl. u.a. Braungart 1991:68 und Delisle 2001:13: „Die Katastrophe hat kulturell geprägte Erscheinungsformen. Für das ‚Bildinventar‘ des Untergangs ist die biblische Apokalypse, eine der Ur-Katastrophendarstellungen in der abendländischen Kultur, entscheidend. Sie beschreibt, wie das Ende der Welt von Naturkatastrophen, wie Erdbeben, Sintflut, Blitzen und Feuersbrünsten und Schädlings-Plagen herbeigeführt wird.

Weltkrieg liegen noch „ein paar alte Lokomotiven wie Tiere, die in die Knie gebrochen sind“ (VS:124), und die neue Straße nach Täbris läuft „mitten durch das ausgetrocknete rissige Bett der Sintflut“, „vorbei an [...] den noch qualmenden Ruinen armenischer Kirchen“¹⁹²:

Und kein einziger Oelbaum am Wege! – Das gezähmte babylonische Löwenpaar an Altersschwäche eingegangen, die rundkruppigen Wildesel hungrig nach Freiheit verirrt! – Herden ölig glänzender Wasserbüffel ersetzten den Elefanten und lagen träge im Schlamm unter den neuen Brücken, in weiter Ferne, grosser Höhe, sah ich den kleinen Falken selig kreisen, der den grauen Tauben den Todesstoss versetzt hatte. (VS:124f.)

Die Welt ‚unten‘ ist eine Erde, in denen die Spuren der Sintflut noch sichtbar sind, und die seit den Schrecken des Weltkriegs, der seine tödlichen Reste in der Landschaft hinterlassen hat, nicht länger im Zeichen des Friedens und der Hoffnung steht: Die Taube und der Ölbaum, die zu Noahs Zeiten die Botschaft verkündeten, dass die Sintflut vorbei und die Welt wieder fruchtbar ist,¹⁹³ sind beide nicht mehr da. Die Taube, in Schwarzenbachs *Winter in Vorderasien* noch als „das sanfte christliche Symbol“ („Kayseri“, in WV:35) bezeichnet, wurde vom Falken ermordet, von dem im selben Reise-

Die göttliche Rache greift ausserdem zu Arten der Katastrophe, an denen der Mensch beteiligt ist: Kriege, Seuchen und Hungersnot. Andere Katastrophenschilder sind technisch geprägt: Der Schiffbruch ist eine der ältesten Formen von Technikkatastrophen.“ Im Unterschied zur Apokalypse als Katastrophe der Endzeit wird die Sintflut (von der nicht nur in der Bibel, sondern auch in vielen anderen Mythen aus verschiedenen Kulturen erzählt wird) als Katastrophe der Urzeit bezeichnet: „So wäre am Ende die Sintflut in der Tat nur das Vorspiel zum apokalyptischen Drama. Den Zusammenhang zwischen Sintflut und Weltgericht stellt bereits die neutestamentliche Redenquelle Q her [...] (Lk, 17,26). So unvermutet wie die Katastrophe der Urzeit, so plötzlich wird auch die Endzeit hereinbrechen.“ (Körtner 1988:161)

192 Es wird hier auf die Armenierverfolgungen während und nach dem Ersten Weltkrieg verwiesen, die auch in anderen Reisetexten Schwarzenbachs implizit oder explizit Erwähnung finden. Vgl. hierzu auch Kolo/Müller 2010.

193 Vgl.: „Hierauf wartete er noch weitere sieben Tage; dann liess er die Taube abermals aus der Arche fliegen. Die kam um die Abendzeit zu ihm zurück, und siehe da! Sie trug ein frisches Oelblatt in ihrem Schnabel. Da merkte Noah, dass sich die Wasser von der Erde verlaufen hatten.“ (1. Mos. 8,10f.)

buch die ekliptische und despotische Gefahr der Fremde ausgeht.¹⁹⁴ Dementsprechend geht es auch den von Noah geretteten Tieren nicht gut. Das babylonische Löwenpaar ist im hohen Alter gestorben, die Wildesel sind von Krupp, einer Hautkrankheit, infiziert worden und haben sich verirrt, und der Elefant wurde durch träge Wasserbüffel ersetzt. Diese komplexe Tiersymbolik illustriert, dass jetzt die Welt ohne König, d.h. richtungslos, geworden ist, denn Löwe, Wildesel und Elefant verweisen alle auf die königliche Macht.¹⁹⁵ Die Reihenfolge der Nennung der Tiere beschreibt auch eine Bewegung von West nach Ost, was bedeutet, dass sich der Untergang von West nach Ost erstreckt.¹⁹⁶ Überdies suggeriert das erinnernde Ich in „Der Ararat“, dass der ‚neue‘ Weltuntergang, der sich damals ankündigte, Bayazid inzwischen zerstört hat:

Inzwischen wurde die Gegend von Bayazid vom grossen Erdbeben im Herbst 1939 heimgesucht. [...] Da war schon Krieg in Europa. Sicher ist das Schloss von Bayazid eingestürzt. Türme und Mauern mögen schwankend, wie luftgefüllte Segel, in die Tiefe gesunken sein, – und die

194 Der Falke symbolisiert möglicherweise den despotischen ‚österreichischen‘ Führer Hitler, der die Demokratie und den Frieden in der Welt bedrohte.

195 Zum Löwen vgl. DDS:575. Zum Elefanten vgl. DDS:397: „L' éléphant est la monture des rois [...]. Il symbolise donc la puissance royale“. Im Epos *Die sieben Gestalten* des persischen Dichters Nizami ist der Held der sassanidische König Bahram, der den Beinamen Gur, „der Wildesel“, hat (vgl. Bürgel 1997:13). Der Wasserbüffel hingegen, der als Tiersorte noch übrig bleibt, verkörpert weniger die königliche Macht als die Macht des Todes (vgl. DDS:133).

196 In der orientalischen Welt symbolisiert ein Löwenpaar West und Ost, Gestern und Morgen (vgl. DDS:576), und der Wildesel ist im persischen und der Elefant im indischen Einflussbereich ein königliches Symbol. In dieser Weise wird eine Bewegung von West nach Ost beschrieben. Die Untergangsbewegung von West nach Ost leuchtet vor dem Hintergrund ein, dass die Gefahr von Hitler ausgeht. Wie dem Artikel von Decock und Schaffers zu den Europa- und Orient-Diskursen in Schwarzenbachs Kurzgeschichte „... Sehr viel Geduld“ aber zu entnehmen ist, war damals bei vielen Intellektuellen wie z.B. Ferdinand Lion, der in Klaus Manns Exilszeitschrift *Die Sammlung* veröffentlicht hatte, die Idee verbreitet, „die Tyrannei und Diktatur, die in Europa herrscht, habe uneuropäische, asiatische und/oder orientalische Wurzeln“ (2010b). Vgl. hierzu Lützel 1992:369.

Herdfeuer im Dorfe erstickt, die Terrassengärtchen mit Asche bedeckt. Unter hagelnden Steintrümmern erschlagen auch das Kind [...]. (VS:126f.)¹⁹⁷

Wie der Tod des babylonischen Löwenpaares bereits vermuten ließ, ergreift der Untergang sowohl Ost (Erdbeben) wie auch West (Krieg). Überdies bedroht er auch die Welt ‚oben‘, die zunächst in der Atmosphäre der hoffnungsvollen Noah-Sage getaucht war, wo später aber der Falke triumphierend kreiste: Die Ich-Figur nimmt an, dass das Erdbeben das Schloss von Bayazid wohl nicht verschont haben wird und stellt sich vor, wie die vorher noch als alterslos bezeichnete Burg wie ein Schiff in die Tiefe gesunken ist; es wird also suggeriert, dass diesmal keine Arche den Untergang überleben wird. Sogar das Kind, Inbegriff der Unschuld, fällt der Zerstörung zum Opfer. Die „Regenwände und geballten Wolken“ (VS:125) über Anatolien können überdies als drohende Zeichen einer neuen Sintflut gelesen werden,¹⁹⁸ die sich kurz darauf, unweit von der türkisch-iranischen Grenze in der iranischen Stadt Maku, auch fast in einem apokalyptischen Unwetter vollzieht:

Im Felsendorf Maku verbrachten wir eine Nacht, und entgingen mit knapper Not einem furchtbaren Unwetter. Eine Sintflut, von Blitzen wie von Festraketen erleuchtet sprang aus der überhängenden Wand, die Dorfgasse verwandelte sich in Sekundenschnelle in ein Bachbett, dann in ein Trümmerfeld; nur noch die zerbrochenen Dächer des Bazars sahen aus den übereinandergetürmten Blöcken der Steinlawine hervor. (VS:127f.)

Am nächsten Morgen erfreut sich die Ich-Figur aber wieder an „einer Friedensstunde trotz brausender Brände“ und „Trümmerfelder“ (VS:128). Aus der Anordnung der Erzählungen „Trabzon, der Abschied vom Meer“ und „Der Ararat“, die beide zum Erzählband *Die vierzig Säulen der Erinnerung* gehören, lässt sich ablesen, dass sich Stunden des Friedens, vom Eindruck der Ewigkeit genährt, und Stunden des Schreckens, vom Eindruck der Vergänglichkeit genährt, abwechseln, ohne dass je eine Stunde absolut gesetzt wird, bleibend ist. Auf die Beziehung zwischen dieser wechselnden Perspektive und der Bedeutung des Titels des Erzählbandes, *Die vierzig Säulen*

197 Das Erdbeben, von dem hier die Rede ist, ist historisch belegt und fand Ende Dezember 1939 statt.

198 Vgl.: „Und der Regen strömte auf die Erde, vierzig Tage und vierzig Nächte lang“ (1. Mos. 7,12).

der Erinnerung, wird später tiefer eingegangen, aus dem Wechselspiel von Begeisterung und Enttäuschung lässt sich aber bereits vermuten, dass die topo- und tempografische Praxis in diesem Band eher eine romantische ist.

2.1.3 Asiatische Mittelmeerländer: Die ‚liebende Eroberung und Umarmung‘

Auf der asiatischen Seite des Mittelmeers liegen unter anderem Syrien und Libanon, zwei Länder, die in Schwarzenbachs Asientexten nicht unwichtig sind. Aus der Reportage „Mobilisiert in Kabul“ geht hervor, dass die Mittelmeerküste mit Europa verbunden wird: „[D]as Mittelmeer [ist] für uns Europäer immer noch Heimat [...], mit seinen Kreuzritter-Burgen,¹⁹⁹ Weinbergen und griechischen Säulen“ (AS:222f.).²⁰⁰ In Schwarzenbachs Bildbericht „Man spricht jetzt auch von Syrien“ wird Syrien eingeführt als das „vorderasiatische Hochland, das am Ostzipfel des Mittelländischen Meeres liegt“.²⁰¹ Wie dem Zitat zu entnehmen ist, weist das Land bedeutende

199 In der Reportage „Baghras“ in *Winter in Vorderasien* finden sich einige Reflexionen zum Phänomen der Kreuzzüge und zu Kreuzrittern: „Es gibt kaum ein geschichtliches Ereignis, das uns so sehr beunruhigt und so schwer zu verstehen ist wie die Kreuzzüge.“ (WV:62) Die Ich-Gestalt weiß nicht recht, ob sie die Kreuzritter als Helden, düstere Mystiker oder Europa-Flüchtlinge sehen sollte, jedenfalls aber skizziert sie kein positives Bild des Einflusses, den die orientalische Kultur auf sie hatte: „[D]ie fränkischen Ritter [begannen] bald ihre Frauen in Harems einzuschließen, und die Venezianerinnen übernahmen von den muslimischen Frauen den Schleier, den Christinnen noch heute in einigen Orten, Horns und Idlib, tragen sollen. Und lange haben die Kreuzritterstaaten dem Orient nicht standgehalten: Es ging rasch bergab, die Moral sank, die Intrigen nahmen überhand, die ritterlichen Eigenschaften verdarben.“ (WV:63) An dieser Stelle wird „das Stereotyp des lasterhaften, unmoralischen Orients“ (Schlieker 2003:164) sowie insbesondere des frauenfeindlichen Orients, reproduziert.

200 Vgl. „Beirut“, in WV:68, 74; GT/L:72. Syrien und Libanon waren zu Schwarzenbachs Zeit noch französische Kolonien und ihre Mittelmeerküste war stark europäisiert. Es beruht daher wohl nicht auf einem Zufall, dass diese Mittelmeerküste vor allem mit der französischen Mittelmeerküste verglichen wird: Sie sei „der Côte d’Azur manchmal verblüffend ähnlich“ und die Gegend habe die „Farbtöne Cézannes“ („Im Innern Syriens“, *National-Zeitung*, 31.5.1935, Nr. 246, S. 1).

201 *Sie und Er*, 23.5.1941, Nr. 21, S. 554.