

# Behinderung als ästhetisches Konzept in der russischen Literatur

Jennifer Döring

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	2
2. Umgang mit behinderten Menschen im historischen Kontext .....	3
3. Was ist Behinderung?.....	6
4. Dostoevskijs <i>Besy</i> .....	7
4.1 Die defekte Braut.....	8
5. <i>Doč' Buchary</i> .....	16
5.1 Die orientalische Braut .....	17
5.2. Die falsche Tochter.....	21
6. Andrej Gelasimovs <i>Žažda</i> - ein Exkurs.....	25
6.1 Mensch-Monster .....	27
7. Fazit.....	30
8. Literaturverzeichnis.....	32

## 1. Einleitung

„Lomaja lëd“ oder „Das Eis durchbrechen“ – so lautete die offizielle Losung der Paralympischen Spiele im russischen Soči im Jahre 2014. Die prunkvollen, bunten und fröhlichen Bilder der Eröffnungszeremonie schienen die in der Sportwelt oft getätigte Aussage „Sport verbindet“, zumindest für einen Moment lang, real werden zu lassen. Konstantin Ernst, zuständiger Kreativdirektor des festlichen Aktes, erläuterte auf einer Pressekonferenz, dass das gewählte Motto nicht nur die Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit der Gesundheit jedes einzelnen Menschen, sondern auch die allgemeinen Probleme von Individuen untereinander aufzeigen sollte.<sup>1</sup> Alles in allem ein Zeichen für ein modernes, selbstreflexives und tolerantes Russland, bedenkt man, dass es Menschen mit Behinderungen bis zum Jahre 1987 noch verboten war, öffentlich im russischen Fernsehen aufzutreten.<sup>2</sup> Die Annahme, dass Themenbereiche wie Vielfalt und Pluralismus in einer aufgeklärten Gesellschaft des 21. Jahrhunderts obsolet sein müssten, würde den tatsächlichen Gegebenheiten wohl in keiner Weise entsprechen.

Die öffentliche Dar- und Gleichstellung von Menschen mit Behinderung bei den Paralympischen Spielen widerspricht dem alltäglichen Bild von behinderten Menschen in einer russischen Großstadt wie etwa Sankt Petersburg.<sup>3</sup> Hier fallen Behinderte vor allem durch ihre *Nicht-Präsenz* in der Öffentlichkeit auf. Dies überrascht kaum, betrachtet man die Infrastruktur der Stadt. Öffentliche Einrichtungen wie das Metronetz, Gehwege oder Universitäten bieten keine, oder nur sehr eingeschränkte Möglichkeiten einer barrierefreien Fortbewegung. Anhand dieser Feststellung entwickelte sich die Fragestellung der folgenden Arbeit. Während Menschen mit Behinderung kein alltäglicher Teil des russischen (Groß)-Stadtbildes im 21. Jahrhundert zu sein scheinen, findet man sie in der älteren wie auch neueren russischen Literatur durchaus, womit die Frage einhergeht:

Wie werden Menschen mit Behinderung in der russischen Literatur dargestellt und wie lässt sich ihre Darstellung im Rahmen eines gesellschaftlich-kulturellen Kontextes lesen?

Die Untersuchung lässt sich grob in fünf Teile gliedern. Zunächst soll versucht werden, den Begriff *Behinderung* in einen historischen Kontext einzubetten. Dabei konzentrieren sich die Betrachtungen auf den russisch- und deutschsprachigen Raum. In einem zweiten Schritt geht es um die begriffliche Eingrenzung dessen, was landläufig als Behinderung bezeichnet wird.

---

<sup>1</sup> Ausschnitte aus der Pressekonferenz vom 07.03.2014 zu den Paralympischen Spielen in Soči: <http://www.interfax.ru/sport/363436>, letzter Zugriff: 23.07.2016.

<sup>2</sup> <http://www.zdfsport.de/paralympics-in-russland-hoffnung-der-menschen-mit-behinderung-32226544.html>, letzter Zugriff: 16.07.2016.

<sup>3</sup> Ich beziehe mich hier auf meine eigenen Erfahrungen während eines mehrmonatigen Aufenthaltes in Sankt Petersburg im Jahre 2014.

Um nicht in medizinische Termini zu verfallen, stehen vor allem die Erkenntnisse der *Disability Studies* im Vordergrund, die Behinderung weniger als ein medizinisches, sondern als ein sozialgesellschaftliches Phänomen entlarven. Im Anschluss an die ersten beiden Kapitel, in denen es vor allem darum geht, einen Gesamtüberblick über die thematische Fragestellung zu schaffen, folgt die konkrete Analyse der Darstellung behinderter Figuren anhand ausgewählter Texte der russischen Literatur. Den Anfang macht hier der von Dostoevskij verfasste Roman *Besy*. Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht dabei die Figur der hinkenden Mar'ja Timofeevna Lebjadkina. Während die einschlägigen wissenschaftlichen Untersuchungen zwar die Bedeutung der Hinkenden innerhalb eines religiösen Kontextes erkennen, spielt ihre körperliche Behinderung meist nur eine marginalisierte Rolle innerhalb den Betrachtungen. Dabei ist die Vorgehensweise der folgenden Untersuchung genau umgekehrt und versucht, den religiösen Standpunkt Mar'jas aus ihrer Behinderung heraus zu entwickeln.

Im fünften Kapitel geht es um die Frage, wie sich gesellschaftlich konstruierte Phänomene wie z.B. Rasse, Geschlecht und Behinderung zueinander positionieren. Meine Untersuchungen stützen sich hierbei auf die von Ljudmila Ulickaja verfasste Erzählung *Doč Buchary*. Dabei konzentriert sich die Analyse nicht nur auf die an Trisomie 21 leidende Figur der kleinen Miločka, sondern wird auf einen familiären Gesamtkontext hin ausgeweitet.

Der sechste und letzte Abschnitt der textuellen Analyse nimmt gewissermaßen eine Außenseiterposition innerhalb der hier behandelten *Außenseiterliteratur* ein. In Gelasimovs Kurzroman *Žažda* geht es um die Thematik der Entstellung bzw. Verstümmelung durch Kriegshandlungen. Die zentrale Figur Kostja lässt sich dabei nicht als ‚typischer‘ Behinderter identifizieren. An ihm verwirklichen sich eher Imaginationen eines menschlichen Monsters, die im Folgenden näher erörtert werden sollen. Wenngleich sich der Kriegsverstümmelte Kostja nicht problemlos in die Reihe der Mar'jas und Miločkas einfügen lässt, lohnt sich ein Blick allemal, sei es um etwaige Widersprüche der Kategorie Behinderung zu beleuchten oder ganz und gar in Frage zu stellen.

## **2. Umgang mit behinderten Menschen im historischen Kontext**

Die Existenz körperlicher oder geistiger Behinderung deckt sich mit den Anfängen der Menschheitsgeschichte. So veröffentlichte eine Forschergruppe rund um die Anthropologin Ana Gracia im Jahre 2009 erstaunliche Ergebnisse, zu einem einige Jahre zuvor gefundenen Schädel, dem

sogenannten Cranium 14.<sup>4</sup> Dieser Fund eines etwa fünf bis neun Jahre alten Kindes im spanischen Ausgrabungsort Sima de los Huesos, wies in Folge einer sogenannten Kraniosynostose eine schwere Deformation der Gesichtsknochen auf. Demnach litt das Neandertalerkind, laut Gracia, neben einer starken Fehlbildung des Gesichts vermutlich auch an einer geistigen Behinderung oder motorischen Störung. Doch nicht nur der Beweis, dass es Behinderungen schon seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte gibt erscheint hier wichtig, sondern auch das soziale Gefüge unserer ‚primitiven‘ Vorfahren. Demnach spricht das Alter des Kindes für die Pflege und Fürsorge durch die Familie bzw. Gemeinschaft, in die es hineingeboren wurde. Auch in den Schriften des alten und neuen Testaments weisen zahlreiche Textstellen auf Behinderungen von Menschen hin. So werden die Voraussetzungen für das Priesteramt im dritten Buch Mose (Levitikus 21, 17-20) wie folgt beschrieben:

Sage zu Aaron: Wenn einer deiner Nachkommen in künftigen Geschlechtern einen *Fehler* hat, der soll nicht herzutreten, um die Speise seines Gottes zu opfern. Denn keiner, an dem ein *Fehler* ist, soll herzutreten, er sei blind, lahm, mit einem entstellten Gesicht, mit irgendeiner Mißbildung oder wer einen gebrochenen Fuß oder eine gebrochene Hand hat oder bucklig oder verkümmert ist oder wer einen weißen Fleck im Auge hat oder Krätze oder Flechten oder beschädigte Hoden hat.<sup>5</sup>

Während also die Existenz von Menschen mit Behinderung innerhalb der Menschheitsgeschichte unstrittig zu sein scheint, soll im Folgenden ein historischer Überblick über die epochenspezifische Einbettung des Phänomens erfolgen.

Bereits im alten Russland stellte das Fürsorgewesen für schwache und kranke Menschen ein wichtiges Prinzip innerhalb einer Dorfgemeinschaft dar. Dabei kam diese Tradition vor allem den Menschen zugute, die in einem sicheren, familiären Umfeld lebten. Die übrigen *nepolnocennye členy* mussten oft tagelang von Haus zu Haus ziehen, bevor sie Unterstützung erhielten (vgl. Solov'eva 2004, 3). Trotz der offiziellen Fürsorgepflicht des Fürsten gegenüber Schwachen und Bedürftigen, sahen sich diese häufig der Isolation und Vertreibung ausgesetzt.

Nachdem die Kiever Rus' im Jahre 996 durch den Fürsten Vladimir christianisiert wurde, kümmerten sich die Gläubigen fortan vor allem um ihre persönliche, heilige Vollendung (vgl. Nagornova 2014, 28). Während für Ivan den Schrecklichen vor allem die lückenlose Registrierung von sogenannten „Aussätzigen“ Priorität hatte, begann erst mit der Ära Peters des Großen der Aufbau einer institutionellen und systematischen Armenfürsorge (vgl. Solov'eva 2004, 8). Die nachfolgenden Herrscher führten die Linie Peters des Großen weitestgehend fort. Dabei

---

<sup>4</sup> Diese Angaben beziehen sich auf den von der Forschergruppe vorgelegten Bericht: Gracia 2009, 6573-6578.

<sup>5</sup> Hervorhebungen durch *Kursivierung* wurden von Verfasserin der vorliegenden Untersuchung in das Zitat eingefügt. An dieser Stelle und in der weiteren Untersuchung stammen die verwendeten Bibelzitate aus der revidierten Auflage (1984) der Lutherübersetzung.

verlagerte sich der Schwerpunkt der Invalidenhilfe vor allem auf die Rehabilitation und Förderung der Arbeitsfähigkeit von hilfsbedürftigen und schwachen Personen. Die Situation verschärfte sich in den Jahren 1812/1813 durch den massiven Anstieg kriegsbedingter Verletzungen und Invaliden, was einen weiteren Ausbau der sozialen Fürsorge unter Zar Aleksandr II zur Folge hatte (vgl. Nagornova 2014, 29). In diese Zeit fällt auch die Gründung der deutsch-russischen Wochenzeitung *Russkij Invalid* durch Pavel P. Pezarovius, die nach einer mehrjährigen Zäsur (1917-1992) noch heute existiert (ebd. 30). Mit der Oktoberrevolution und Gründung der Sowjetunion erlebte die staatliche Fürsorge und Absicherung ihren Höhepunkt. Allein in den vier Jahren zwischen 1917 und 1921 erschienen über 60 Dekrete, mit denen die Frage der Sozialversicherung gelöst werden sollte (vgl. Solov'eva 2004, 10). Die plötzliche Zunahme von Invaliden und deren Ansprüche auf staatliche Versorgung drohten die Sowjetunion in den Bankrott zu führen. So beschloss das Sowjetkomitee im Jahre 1921 das sogenannte 6-Gruppen-system, wonach Menschen in die Kategorien arbeitsfähig bzw. arbeitsunfähig eingeteilt wurden. Dieser *vračebno-trudovaja ekspertisa* mangelte es jedoch offensichtlich an wissenschaftlichen wie auch methodischen Grundlagen, woraufhin im Jahre 1923 ein neues 3-Gruppensystem eingeführt wurde, das bis heute Anwendung findet (vgl. Nagornova 2014, 32).

Im deutschsprachigen Raum stellt sich der Umgang mit Behinderten im geschichtlichen Kontext ganz ähnlich wie im russischsprachigen Raum dar. Die zumeist religiös-mystische Welt-sicht des Mittelalters rückte behinderte Menschen in die Nähe von verzauberten, verwunsche-nen Wesen (vgl. Fandrey 1990, 23). Gab es in dieser Zeit zumindest noch Reste einer positiven Grundeinstellung gegenüber Behinderten, änderte sich dies im 15./16. Jahrhundert vollends. ‚Krüppel‘ und ‚Schwachsinnige‘ galten fortan vor allem als ökonomisch nutzlos und lästig (vgl. ebd. 41). Während das 18. Jahrhundert weiterhin von abergläubischen Vorstellungen gegenüber Menschen mit Behinderung geprägt war, verschärfte sich die Lage im 19. Jahrhundert im Zuge der Industrialisierung enorm. Die Einführung industriell und maschinell unterstützter Arbeits- und Produktionsweisen führte zu einem massiven Anstieg berufsbedingter Krankheiten und Behinderungen. Der Staat reagierte darauf mit der Schaffung von sogenannten „Krüppelanstal-ten“ und anderen „Sondereinrichtungen“, deren Kapazitäten jedoch bald erschöpft waren (vgl. ebd. 90f.). Wenngleich der Umgang mit behinderten Menschen in dieser zeitlichen Dekade als unmenschlich und grausam bezeichnet werden kann, wird dies durch die Machtergreifung der Nationalsozialisten im 20. Jahrhundert überschattet. Die Entwicklung der Rassenhygiene und Eugenik führten zu einer systematischen Vernichtung von Menschen mit Behinderungen. Der sogenannten Aktion T4 im Jahre 1939 fielen Schätzungen zufolge zwischen 80000 und 100000 Menschen zum Opfer (vgl. ebd. 193). Nach Beendigung des 2. Weltkrieges stieg die Zahl der

Menschen mit Behinderungen in Folge von Kriegsschädigungen massiv an. Mit Einführung des Bundesversorgungsgesetzes wurde in der soeben gegründeten Bundesrepublik die Grundrente für Kriegsbeschädigte geregelt, die in ihrer Erwerbstätigkeit beeinträchtigt waren. Die folgenden Jahre sind geprägt vom Wiederaufbau des Landes. Menschen mit Behinderungen wurden aus der Gesellschaft ausgegrenzt und in Sondereinrichtungen fragwürdigen Rehabilitationsmaßnahmen, wie etwa der Elektroschock- oder Insulintherapie, ausgesetzt (vgl. ebd. 212).

Erst Mitte der 90er Jahre änderte sich der Blick innerhalb der Gesellschaft. Ausschlaggebend hierfür war vor allem die Salamanca-Erklärung der UNESCO aus dem Jahre 1994, die die Grundsätze für eine inklusive Bildung behinderter Menschen festlegte (Mürner, Sierck 2012, 118). Der deutsche Gesetzgeber fügte als Konsequenz in Art. 3 Abs. 3 GG den Satz ein, dass niemand wegen seiner Behinderung benachteiligt werden dürfe. Mit dem Beschluss aus dem Jahre 2001 versuchte die WHO, der Deutschland wie auch Russland angehören, eine einheitlich geltende Definition des Begriffs *Behinderung* festzulegen.

### **3. Was ist Behinderung?**

Um den Begriff der Behinderung zu konkretisieren, empfiehlt es sich auf zwei grundsätzliche Modelle zu verweisen. Das sogenannte *medizinische Modell*, in Anlehnung an Michel Foucaults Vorstellungen von diskursiven Praktiken, bei denen der Körper zu einem Objekt innerhalb verschiedener Machtpraktiken wird, beschränkt sich größtenteils auf die Beschreibung von Ab- und Anormalitäten und deren Behandlung bzw. Rehabilitation (vgl. Waldschmidt, Schneider 2007, 10f.). Als Gegenmodell hierzu etablierte sich in den letzten Jahren, das von den *Disability Studies* entwickelte *soziale Modell* von Behinderung. Demnach gilt Behinderung „als ein gesellschaftlich hergestelltes Phänomen [...], als soziokulturelle Praxis und Konsequenz gesellschaftlicher Unterdrückungs- und Machtverhältnisse [...]“ (Schillmeier 2007, 79). Das soziale Modell differenziert dabei zwischen den Begriffen *impairment* und *disability*. Ersteres kennzeichnet die „medizinisch oder psychologisch diagnostizierbare[n] Beeinträchtigung oder Schädigung“ (Waldschmidt 2007a, 57), als deren Folge es zu einer sozialen Einschränkung oder Ungleichbehandlung in Form der *disability* kommen kann. Nachdem die WHO jahrelang das medizinische Modell von Behinderung bevorzugte, lässt sich gegenwärtig ein Paradigmenwechsel feststellen. Seit dem Jahr 2001 stützt sich die Weltgesundheitsorganisation auf das soziale Modell von Behinderung (vgl. hierzu etwa Pschyrembel 2014, 250). Wenngleich sich die beiden Modelle scheinbar kontradiktorisch gegenüberstehen, erkennt man bei näherer Betrachtung, dass sich hier lediglich ein perspektivischer Wechsel vollzieht (vgl. hierzu etwa

Schillmeier 2007, 81). Das medizinische Modell geht von einer Schädigung aus, die diagnostiziert und therapiert wird, um den behinderten Menschen wieder so ‚normal‘ wie möglich zu machen. Das soziale Modell betrachtet Behinderung zunächst als gesellschaftliches Konstrukt, in dessen Folge körperliche Abweichungen überhaupt erst als Behinderung bezeichnet werden und spricht sich anstatt für Rehabilitations- und Normalisierungsmaßnahmen dafür aus, das Behindertsein als *menschliche Erfahrung* zu akzeptieren.

Für den russischsprachigen Raum gelten, seit der Vereinheitlichung durch die WHO, die gleichen Voraussetzungen für die Definition von *Behinderung*, wie für die übrigen Mitglieder auch. Ein interessantes Detail ergibt sich, wenn man den gängigen Begriff *invalidnost* betrachtet, der als russisches Synonym dem deutschen Wort Behinderung entspricht.<sup>6</sup> Die Bezeichnung *invalidnost* lässt sich auf den französischen Ausdruck *ne valide* (dt. nicht stark) zurückführen. Auch der deutschsprachige Raum kennt den Begriff des Invaliden, wobei dieser sich normalerweise nur auf kriegsversehrte Soldaten bezieht. Im Gegensatz zum russischen Terminus *invalidnost*, bezeichnet der deutsche Begriff nicht nur einen Zustand, sondern verweist gleichzeitig auf eine aktive Handlung des *Be-hinderns*. Der Gedanke des sozialen Modells, dass Behinderung nur innerhalb eines gesellschaftlich-sozialen Kontextes stattfindet, drückt sich im deutschen Terminus deutlich aus.

#### 4. Dostoevskijs *Besy*

Im Jahre 1870 begann der zu dieser Zeit in Dresden lebende Fedor Michajlovič Dostoevskij mit den Arbeiten zu seinem dreiteiligen Roman *Besy*. Anlass hierfür war der politisch motivierte Mord an dem Studenten Ivanov, verübt durch eine anarchistisch-nihilistische Gruppierung rund um Sergej Nečaev im Jahre 1969 in Dostoevskijs Heimat Russland (vgl. Onasch 1976, 159; Fuchs 1987, 19). Tief erschüttert von den Ereignissen und in seiner eigenen kritischen Einstellung gegenüber nihilistisch-anarchistischen Überzeugungen bestärkt, beendete Dostoevskij nach nur drei Jahren die Arbeit an seiner, wie Ivanov es nennt, „Roman-Tragödie“ (Ivanov 1932, 6f.; Schahadat 2014, 127). Während Dostoevskij in einem Briefwechsel mit dem slavophilen Philosophen Nikolaj Nikolaevič Štrachov im Jahre 1870 von der „tendenziöse[n] Seite“ (Dostoevskij 1870, 341) seines zukünftigen Romans spricht und ihn in die Nähe eines Pamphlets rückt, steht spätestens seit der Veröffentlichung im Jahre 1873 fest, dass *Besy* weit über die Grenzen einer bloßen Schmähschrift hinaus von Bedeutung sein wird. Zander etwa spricht von

---

<sup>6</sup> Die Bemühungen einiger russischer Pressevertreter den neutraleren Begriff des *čelovek s ograničenym vosmožnostj* zu etablieren, scheiterten bisher an der eher zaghaften Verwendung im alltäglichen Sprachgebrauch.

einer „philosophischen Konzeption“ (Zander 1956, 40) in Dostoevskijs Werk und knüpft hiermit sowohl an die symbolistische Tradition eines Vjačeslav Ivanovs oder Vladimir Solovëvs, wie auch an andere religionsphilosophische Konzepte etwa von Sergej Bulgakov, an. Neben den beiden Motiven der Philosophie bzw. Religion und der Politik büßen *Die Dämonen* jedoch nichts, wie von Dostoevskij befürchtet, an ihrem ästhetisch-künstlerischen Gesamtcharakter ein. Ein besonders wichtiges Element stellt hierbei die Konzeption der Figuren des Romans dar, vor allem die des Nikolaj Stavrogins, an dem sich „das Schicksal der Personen des Romans [...] vollzieht“ (Guardini 1951, 293).

Nikolaj Stavrogin wächst bis zu seinem sechzehnten Lebensjahr auf einem prächtigen Gut nahe einer nicht näher benannten Provinzstadt auf, bevor ihn seine Mutter Varvara Petrovna Stavrogina, Gattin des verstorbenen Generalleutnants Stavrogins, nach Sankt Petersburg auf ein Lyzeum schickt. Nach Beendigung des Lyzeums tritt er in eine Militärschule ein, wird zum Offizier ernannt und bewegt sich, zur Freude seiner Mutter, in den vornehmsten Kreisen der Petersburger Gesellschaft. Dann beginnt der aufstrebende Offizier sich sonderbar zu verhalten, duelliert sich etwa und verkehrt „s kakim-to otreb'em peterburgskogo naselenija“ (Dostoevskij 1957, 45). Die nur vagen Gerüchte über sein Verhalten während seines Aufenthaltes in Sankt Petersburg bestätigen sich, als der nun 25-Jährige auf Varvaras Bitte hin zurück in seine Heimat kehrt. Stavrogin verhält sich seltsam und auffällig, begeht „dve-tri nevozmožnye derzosti raznym licam“ (ebd. 48), woraufhin ihn seine Mutter auf eine mehrjährige Reise schickt. Als Stavrogin nach vier Jahren abermals in die Provinzstadt zurückkehrt, tut er dies nicht nur als vermeintlicher Anführer einer anarchistisch-nihilistischen Gruppierung, sondern auch als legitimer Ehemann der hinkenden, armen und verrückten Mar'ja Timofeevna Lebjadkina.

#### **4.1 Die defekte Braut**

Mar'ja Timofeevna Lebjadkina ist die Schwester des ehemaligen Hauptmanns Lebjadkin, eines gewalttätigen Trinkers, der sie aufs schwerste mißhandelt und demütigt. Sie ist etwa 30 Jahre alt, „boleznenno-chudoščavuju [...] s židen'kimi temnymi volosami, svernutymi na zatyлке v uzelok, tolščinoj v kulačok dvuchletnego rebenka“ (ebd. 151). Auf ihrer Stirn zeichnen sich bereits erste Falten ab, darunter ihre grauen Augen, die von schmalen dunklen Augenbrauen umrandet sind. Auffallend sind ihre wunderschönen Zähne, die sie trotz ihrer Armut beim Lachen entblößt (vgl. ebd. 152). Ihr eher ärmliches und kränkliches Erscheinungsbild wird durch ihre Gehbehinderung noch verstärkt. Was also sind die Beweggründe des vermögenden und immer wieder durch seine Schönheit und körperliche Kraft auffallenden Nikolaj Stavrogins, sich einen armen ‚Krüppel‘ zur Frau zu nehmen? Er selbst erklärt seine Entscheidung gegenüber

Marj'as Bruder zunächst mit einer verlorenen Wette um eine Flasche Wein (vgl. ebd. 283), revidiert dies aber in seiner Beichte bei Tichon wie folgt: „Mysl' o brake Stavrogina s takim poslednim suščestvom ševalila moi nervy. Bezobraznee nel'zja bylo voobrazit' ničego“ (Dostoevskij 1990, 652).<sup>7</sup> Nikolaj Stavrogin gehört zu einer Reihe literarischer Figuren, die sich insbesondere durch ihre Lethargie und Gleichgültigkeit innerhalb ihres sozialen Gefüges auszeichnen.<sup>8</sup> Inwiefern diese Eigenschaft auf Stavrogin zutrifft, wird in den zwei folgenden Textstellen deutlich. Kurz nach einem Besuch bei Mar'ja Lebjadkina trifft Stavrogin auf den Zuchthäusler Fed'ka, der ihm großzügig seine Dienste anbietet – es geht um die Ermordung der Lebjadkins. Dabei verhält sich Stavrogin wie folgt, als der Zuchthäusler ihn um „einen Wink“ als Zeichen der Bestätigung für den Auftragsmord bittet:

Николай Всеволодович громко захохотал и, вынув из кармана портмоне, в котором было рублей до пятидесяти мелкими кредитками, выбросил ему одну бумажки из пачки, затем другую, третью, четвертую. [...] Николай Всеволодович кинул в него, наконец, всею пачкой и, продолжая хохотать, пустился по переулку на этот раз уже один (Dostoevskij 1957, 297).

Stavrogin gibt hier weder den direkten Auftrag zu dem Verbrechen, noch spricht er sich eindeutig dagegen aus, er verhält sich gleichgültig und lässt die Dinge einfach passieren. Die zweite Textstelle bezieht sich auf das Verbrechen Stavrogins an der kleinen Matrëša. Das Kind verschwindet, einige Zeit nachdem Stavrogin es missbraucht hat in einem winzigen Verschlag (*v krošičnyj čulan*), was Nikolaj durch den Türspalt heimlich beobachtet (Dostoevskij 1990, 650). Dabei schießt ihm ein seltsamer Gedanke (*strannaja mysl'*) durch den Kopf. Trotzdem wartet er zunächst einfach ab und beschließt dann, sich in ein Wirtshaus zu begeben. Einige Zeit später erreicht ihn die Nachricht vom Selbstmord der kleinen Matrëša, womit sich sein seltsamer Gedanke nun zu bestätigen scheint. Stavrogin tritt an dieser Stelle nicht als aktiver Täter auf, macht sich aber durch seine Passivität und sein Wissen um die Gefahr gleichwohl zu einem Komplizen des Selbstmords des Kindes. Durch seine aberwitzigen, oftmals absurden Verhaltensweisen wie auch durch seine Aggressivität lassen sich Ansätze in der Figur Stavrogins erkennen, die auf eine mögliche Überwindung der Interessen- und Gefühllosigkeit hinweisen. Ebenso im Falle der kleinen Matrëša, deren Gestalt ihm im Traum erscheint. Christof Rudek erkennt vier verschiedene Strategien, mit denen Nikolaj Stavrogin den „Glauben an eine Idee“ (Rudek 2010, 62) sucht, um seiner Gleichgültigkeit, die er als Mangel empfindet, zu entfliehen. Zu nennen wäre hier der extreme Slavophilismus und politische Radikalismus rund um

---

<sup>7</sup> Für die Zitation der Stellen aus dem Kapitel „U Tichona“, beziehe ich mich auf Dostoevskijs *Besy* (1990), da in der verwendeten Ausgabe von 1957 dieses Kapitel fehlt.

<sup>8</sup> Eine ausführliche Analyse zu ‚gleichgültigen Figuren‘ in der Literatur findet sich bei: Rudek (2010).

den Geheimbund, wie auch der Atheismus (vgl. ebd.). Nachdem alle Versuche die Gleichgültigkeit zu überwinden scheitern, bleibt Stavrogin nur noch die Hoffnung, im christlichen Glauben Erlösung zu finden (vgl. ebd. 65). Als Beweis hierfür soll allerdings nicht, wie Rudek behauptet, die Beichte Stavrogins bei Tichon gelten, sondern schon die zuvor vollzogene Eheschließung mit Mar'ja Lebjadkina.

Die einzige Gemeinsamkeit die Mar'ja und Stavrogin verbindet ist, dass beide das Gefühl der Angst nicht zu kennen scheinen (vgl. Guardini 1951, 38; 303). Ursächlich hierfür ist bei Stavrogin seine Gleichgültigkeit, bei Mar'ja jedoch ihr tief verwurzelter Glaube. Während eines Aufenthalts in einem Kloster entwickelt sie eine tiefe Verbundenheit zur Natur. Nach jedem Gebet fällt sie weinend zu Boden, um die Erde zu küssen (vgl. Dostoevskij 1957, 155). Auch als sie nach dem Kirchgang bei Varvara Petrovna auf Nikolaj Stavrogin trifft, möchte sie vor ihm auf die Knie fallen, was er jedoch verhindert (vgl. ebd. 195). Ivanov (1932) sieht Mar'ja Lebjadkina als Symbol der Erde, genauer gesagt, stelle sie „die Seele der [...] russischen Erde dar“ (Ivanov 1932, 52). Zander (1956) stimmt in der Symbolhaftigkeit Mar'jas mit Ivanov überein, entwickelt diesen Aspekt jedoch mit Blick auf die Sophienlehre noch weiter.<sup>9</sup> So unterscheidet er zwischen einer kosmologischen und anthropologischen Problematik. Die kosmologische Problematik, die sich auf die Heiligkeit der Erde bezieht, verweist auf das Sehen, die Weisheit der Hinkenden. Die anthropologische Problematik bezieht sich auf das menschliche (Erden-)Leben Mar'jas. So erkennt Zander in ihr die „Verkörperung des Sophia-Prinzips in der Erde und im Menschen“ vereint (Zander 1956, 46). Auch Guardini sieht die Naturverbundenheit Mar'jas als Zeichen ihrer Religiosität. Trotzdem zieht er eine Parallele zu etwa märchenhaften Figuren, verortet ihre Religiosität in einen mystisch-heidnischen Raum (vgl. Guardini 1951, 38f.). In der Beschreibung der Figur der Hinkenden lassen sich zwei verschiedene Interpretationsrichtungen erkennen, die sich mit der Vorstellung von der sogenannten russischen Doppelkultur decken. Im Folgenden soll diese kurz erläutert werden, um zu zeigen, dass es vor allem Mar'jas Behinderung ist, an der sich dieses Motiv veranschaulichen lässt.

---

<sup>9</sup> Zur Sophienlehre in der russisch-orthodoxen Kirche vgl. etwa Sergeev, Michail (2006).

Als grundlegender Text lässt sich hier die Untersuchung von Jurij Lotman und Boris Uspenskij „Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)“ anführen.<sup>10</sup> Lotman und Uspenskij gehen von der Annahme aus, dass sich in der Geschichte der russischen Kultur eine „prinzipielle Polarität“ (Lotman, Uspenskij 1977, 2) nachzeichnen lässt. Als Beispiele nennen sie etwa den Dualismus zwischen Christentum-Heidentum, alt-neu oder Russland-Westen (vgl. ebd.). Die Ursachen hierfür, so heißt es, lassen sich durch einen radikalen Bruch zwischen Vergangenenem und Neuem erklären, wonach „das Neue nicht als Fortsetzung, sondern als eschatologische Ablösung des Ganzen begriffen wurde“ (ebd. 3). Von besonderem Interesse für die vorliegende Untersuchung stellt sich die Polarität zwischen Christentum und Heidentum dar, scheint es genau dieser Gegensatz zu sein der sich, so die These, in der Figur der Hinkenden vermischt. Als Šatov und der Erzähler Mar’ja aufsuchen, sitzt sie „smirno i neslyšno [...] vo vtoroj komnate v uglu, za tesovym kuchonnym stolom, na lavke [...]. Pri svete tuskloj tonen’koj svečki [...]“ (Dostoevskij 1957, 150f.).<sup>11</sup> Die Beschreibung Mar’jas erinnert an die Einrichtung einer sogenannten *krasnyj ugol’* (schöne Ecke), eine russisch-orthodoxe Tradition der Ikonenverehrung im häuslichen Bereich. Währenddessen legt sie Karten, was sich als ein heidnisches Ritual interpretieren lässt und erzählt gleichzeitig von ihrem Klostersaufenthalt und den offenbarenden Worten einer alten Nonne. Dabei erkennt sie in der „Velikaja mat’“ (ebd. 154) die „Velikaja mat’ syra zemlja“ (ebd.), als Ursprung und Schicksal menschlichen Daseins. Sie berichtet weiter:

Уйду я, бывало, на берег к озеру: с одной стороны наш монастырь, а с другой – наша острая гора, так и зовут ее горой острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное, – любишь ты на солнце смотреть, Шатушка? Хорошо, да грустно. Повернусь я опять назад к востоку, а тень-то, тень-то от нашей горы далеко по озеру как стрела бежит, узкая, длинная-длинная и на версту дальше, до самого на озере острова, и тот каменный остров совсем как есть пополам его перережет, и как перережет пополам, тут и солнце совсем зайдет, и все вдруг погаснет (ebd. 155).

Diese Textstelle steht sinnbildlich für die Polarität zwischen christlichen und heidnischen Glaubensgrundsätzen. Das Kloster befindet sich *unten*, am einen Ufer des Sees. Ihm gegenüber, am

<sup>10</sup> Ich beziehe mich hier auf die deutsche Fassung des russischen Originalbeitrags: Uspenskij, Boris / Lotman, Jurij (1977): Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). In: Broich, Ulrich et. al (Hg.): *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*, 9. Bd., Amsterdam, 1-40. Wenngleich Lotman und Uspenskij ihre Untersuchungen auf den Zeitraum zwischen Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts einschränken, lassen sich ihre Thesen auch auf die weitere Entwicklung innerhalb der russischen Kultur anwenden. Vgl. hierzu etwa Ivanov 1995, 13 - 41.

<sup>11</sup> Hervorhebungen durch Unterstreichen wurden von Verfasserin der vorliegenden Untersuchung in das Zitat eingefügt.

anderen Ufer, liegt der Berg, auf den Mar'ja *hinaufsteigt*.<sup>12</sup> Auf der Spitze des Berges wendet sie sich zunächst in Richtung Osten, fällt auf die Erde und beginnt zu weinen, bevor sie zurückschaut und die Herrlichkeit der Sonne erblickt. Als die Sonne untergeht, teilt der Schatten die im See liegende Insel in exakt zwei Hälften. Mar'ja befindet sich hier in einem Grenzbereich zwischen dem neuen, offiziellen Glauben der Ostkirche und den alten, naturhaften, heidnischen Glaubenssätzen, die sie durch das Zurückschauen erkennt.

Die Annahme eines Dualismus zwischen Heidentum und Christentum, zwischen altem und neuem Glauben lässt sich anhand ihrer körperlichen Behinderung noch deutlicher zeichnen. Zunächst soll Mar'jas Behinderung im Kontext des offiziellen Glaubens untersucht werden. Dabei stellt sich vor allem die Frage, wie sich die Bibel zu behinderten Menschen äußert und inwiefern sich diese biblischen Stellen auf die Figur der Hinkenden übertragen lassen. In einem zweiten Schritt geht es vor allem um die Darstellung der sogenannten Lachkultur bzw. Karnevalskultur, mit deren Hilfe sich Mar'ja als eine Närrin in Christo identifizieren lässt, wie dies etwa bei Zander geschieht (vgl. Zander 1956, 49; 109).

In der Tradition des christlichen Glaubens lassen sich grundsätzlich zwei verschiedene Ansätze zum Umgang mit behinderten Menschen erkennen.<sup>13</sup> Zum einen können Behinderungen als eine Art Stigmata interpretiert werden. In diesem positiven Sinne gelten die Betroffenen sozusagen als von Gott gekennzeichnet oder auserwählt, wie anhand der beiden folgenden Bibelstellen zu erkennen ist:

Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Angesehene sind berufen. Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott *erwählt*, damit er die Weisen zuschanden mache; und was *schwach* ist vor der Welt, das hat Gott *erwählt*, damit er zuschanden mache, was stark ist; (1. Kor. 1, 26-27).<sup>14</sup>

Nun aber hat Gott die Glieder eingesetzt, ein jedes von ihnen im Leib, so wie er gewollt hat. [...] Vielmehr sind die Glieder des Leibes, die uns am *schwächsten* zu sein scheinen, die nötigsten; [...] Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied (1. Kor. 12, 18-27).

Beide Bibelstellen betonen die besondere Bedeutung der Schwachen innerhalb des christlichen Glaubens, wobei das erste Zitat sogar von den Schwachen als Auserwählten spricht. Zum anderen kennt die Bibel körperliche oder geistige Schädigung auch als Bestrafung, so etwa im zweiten Buch Hiob, wenn es heißt: „Da ging der Satan hinaus vom Angesicht des Herrn und schlug Hiob mit bösen Geschwüren von der Fußsohle an bis auf seinen Scheitel.“ (2. Buch Hiob 2, 7). Während die „Geschwüre“ hier als Werk Satans zu begreifen sind, nennt das Deuteronomium

---

<sup>12</sup> Vgl. zur Umkehr von Heiligtümern zwischen *oben* und *unten*: Uspenskij, Lotman 1977, 5.

<sup>13</sup> Zur christlichen Einstellung gegenüber Behinderten siehe etwa Fandrey 1990, 18-26.

<sup>14</sup> Hervorhebungen durch *Kursivierung* wurden von Verfasserin der vorliegenden Untersuchung in die zitierten Bibelstellen eingefügt.

(28) eine Vielzahl körperlicher Bestrafungen *durch* Gott wie etwa die Pest, Fieber, Entzündungen, Pocken, Blindheit und weitere Krankheiten. Amos Yong schreibt hierzu:

This leads us to the heart of the problem for any traditional theology of disability: that disabling conditions and ailments seem linked with purposive divine action – curses, no less! – intended to deal with and respond to the disobedience of God’s people (Yong 2011, 23).

Als Stavrogin Mar’ja aufsucht, entlarvt sie ihn als einen “falschen Fürsten“. Dabei bekennt sie sich schuldig, ohne jedoch den Ursprung dieser Schuld zu kennen:

Виновата я, должно быть, пред *ним* [...] вот не знаю только, в чем виновата, вся в этом беда моя век [...]. Молюсь я, бывало, молюсь и все думаю про вину мою великую пред ним (Dostoevskij 1957, 291).

Das Pronomen *nim* (dt. ihm) kann hier auf Mar’jas ‚richtigen Fürsten‘ bezogen werden, lässt sich aber auch in einen religiösen Kontext gebettet verstehen, wofür vor allem die Tatsache des Gebets spricht. Zudem findet sich die Aussage Mar’jas fast identisch im biblischen *Gleichnis vom verlorenen Sohn* wieder. Dort heißt es: „Vater, ich bin vor Gott und vor dir schuldig geworden.“ (Lk 15, 18). An dieser Stelle nimmt die Hinkende Mar’ja die Schuld des verlorenen Sohnes, des falschen Dmitrijs, Nikolaj Stavrogins auf sich. Ein weiterer Verweis auf die religiösen Texte der Bibel ergibt sich, wenn man die Namensgebung der Figuren in Dostoevskijs *Besy* genauer betrachtet. Der Vorname Mar’ja, wie die Hinkende ihn trägt, verweist zunächst auf die Gottesmutter bzw. Mutter Jesu Christi selbst (vgl. hierzu auch Zander 1956, 108). Obwohl Mar’ja Lebjadkina Stavrogins Angaben zufolge Jungfrau ist, erzählt sie Šatov von ihrem angeblichen Kind, dass sie nach der Geburt in einen Teich gebracht habe (vgl. Dostoevskij 1957, 156).<sup>15</sup> Neben der Gottesmutter kennt die Bibel noch eine weitere Figur, die den Namen Maria bzw. Mirjam trägt, nämlich Aarons Schwester, die Prophetin.<sup>16</sup> Auch Lebjadkina zeichnet sich durch ihre Prophezeiungen und Weissagungen aus, so etwa im III. Kapitel wenn sie aus ihren Karten die Worte „doroga, zloj čelovek, č’e-to kovarstvo, smertnaja postelja, otkudova-to pis’mo [...]“ (ebd. 153) voraussagt, die sich in der weiteren Romanhandlung bewahrheiten werden. Als die Schwester Aarons sich gegen die Autorität Gottes auflehnt, wird sie zur Strafe für einige Tage zur Aussätzigen gemacht (vgl. Num 12, 1-15). Die Praxis des Aussetzens taucht auch im Umgang mit behinderten Menschen immer wieder auf.

Die hinkende Mar’ja Timofeevna wird im größten Teil des Romans vom Erzähler aber auch von den anderen Figuren bei ihrem Nachnamen Lebjadkina genannt, im Gegensatz zu den übrigen weiblichen Figuren des Romans.

---

<sup>15</sup> Hier lässt sich eine Anspielung auf die Aussetzung Moses am Nil erkennen, vgl. Ex 2, 1-10.

<sup>16</sup> Der Vorname Mirjam ist die ursprüngliche, hebräische Form des latinisierten Namens Maria. Vgl. hierzu etwa <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/mirjam/ch/8df7bd0a3a1175beb605ec9deab6164a/>, letzter Zugriff: 01.08.2016.

Der Name verweist auf das russische Wort *lebed'* (dt. Schwan).<sup>17</sup> Einen ersten Überblick über die semantische Bedeutung schafft etwa das Metzlersche Lexikon literarischer Symbole (2012, 385f.). Dabei wird neben den Attributen der Göttlichkeit, der reinen Seele, des Diabolischen und der Erotik, der Begriff des Schwans in einem irdisch-naturmagischen Sinne erläutert, wo er etwa als Symbol im Märchen die Bestrafung eines Menschen markiert. Dieser Aspekt verweist, in Verbindung mit der Möglichkeit Behinderung als eine Strafe Gottes zu interpretieren, auf die Figur Mar'jas als einer Sünderin. Dabei sind es nicht ihre persönlichen Sünden, die sich in ihrer Gestalt verkörpern, sondern die, der sie umgebenden Menschen, allen voran Stavrogins. Wie eingangs erwähnt geht die vorliegende Untersuchung von der Annahme der *russischen Doppelkultur* aus. Während die Analyse des offiziellen Glaubens anhand biblischer Textstellen nur einen ersten Eindruck über die Bedeutung der körperlichen Behinderung Mar'jas schaffen kann, vermag die Konzeption der sogenannten Gegenkultur, mit dem besonderen Schwerpunkt körperlicher Darstellungen und Handlungen, das Bild zu vervollständigen. Dabei soll zunächst der Frage nachgegangen werden, wie genau sich die Begrifflichkeit der Gegenkultur beschreiben und einschränken lässt, und welche Bedeutung ihr in Dostoevskijs *Besy* zukommt.

Der Dualismus von Heidentum und Christentum, von einer Welt und ihrer Gegen-Welt, wird vor allem anhand zweier Konzepte veranschaulicht – dem der Bachtinschen *Karnevalskultur* (1995) und der sich darauf bezogenen Untersuchung zur *Lachwelt* von Dmitri Lichačev und Aleksandr Pančenko (1991). Während sich Bachtin insbesondere auf westliche Texte der Renaissance, etwa von Rabelais, stützt, berufen sich Lichačev und Pančenko auf die mittelalterlichen Texte des frühen Russlands. Wenngleich sich beide Ansätze unterschiedlicher Textgrundlagen bedienen, lassen sich dennoch prinzipielle Gemeinsamkeiten erkennen, weswegen im Folgenden auf beide Konzepte zurückgegriffen werden soll.

Die *Lachwelt*, wie sie Lichačev und Pančenko verstehen, stellt einen Kontrast zur bestehenden offiziellen Welt dar, ohne jedoch deren Aufhebung oder Zerstörung anzustreben (vgl. ebd. XI). Indem sie die existierende Welt und deren Ordnung umstülpt, und sich ihr als eine Art Doppelgänger präsentiert, entblößt sie bestehende Ungerechtigkeiten (vgl. ebd.). Eine besondere Bedeutsamkeit kommt demnach den sogenannten *jurodyvy* (dt. Narren in Christo) zu, die sich in einer Schwellenposition zwischen der offiziellen kirchlichen Ordnung und der Lachwelt positionieren und wie folgt beschrieben werden:

---

<sup>17</sup> Der Schwan lässt sich außerdem als ein Attribut Luthers erkennen (vgl. Metzler 2012, 385). Dabei scheint von besonderem Interesse, dass der Roman *Besy* in neuerer Zeit als „Böse Geister“ ins Deutsche übersetzt wird. Dieser Begriff findet sich in der revidierten Luther-Bibel von 1984 in Lk. 8, 33-39 wieder.

Wer ist nun der altrussische Narr? Er ist häufig ein sehr kluger Mensch, doch einer, der etwas tut, was gegen die Norm verstößt, der Brauch, Sitte und sanktionierte Verhaltensweisen verletzt, einer, der sich selbst und die Welt von allen zeremoniellen Formen entblößt, der seine eigene Nacktheit und die Nacktheit der Welt zur Schau stellt, ein Entlarver und Entlarvter gleichzeitig, ein Verletzter des Zeichensystems, ein Mensch, der sich dieses Zeichensystems fehlerhaft bedient (ebd. 16).

Die Hinkende in Dostoevskijs *Besy* kann ebenfalls als eine solche Grenzgängerin zwischen Heiden- und Christentum identifiziert werden. Ihre Figur bewegt sich zwischen dem offiziellen Glauben und heidnischen Riten, zwischen Trauer und Freude, zwischen Wahnsinn und Weisheit. Eine Schlüsselszene stellt der Besuch des Gottesdienstes dar, an dem der Großteil der Gesellschaft, vor allem aber die wohlhabenden Frauen rund um die Familie Stavrogin, teilnehmen. Während der Gottesdienst bereits begonnen hat, steigt Mar'ja in ihrem schlichten, dunklen Kleid aus einer Droschke und bahnt sich den Weg hin zur Eingangstür, was für Erstaunen der Anwesenden sorgt (vgl. Dostoevskij 1957, 162f.). Ihr grell geschminktes Gesicht erinnert an die Gesichter der *skomorochy* oder anderer Gaukler und Narren (vgl. hierzu etwa Lichačev / Pančenko 1991, 56). Mar'ja bedeckt weder Schultern, noch Haar als sie die Kirche betritt und verstößt mit dieser Entblößung, die im weitesten Sinne als eine Art Nacktheit zu verstehen ist, gegen traditionelle Verhaltensweisen innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche. In der Kirche fällt sie zu Boden und scheint zunächst tief versunken im Gebet zu sein, bevor sie sich aufrichtet, um die übrigen Gottesdienstbesucher zu betrachten und seltsam zu kichern und zu lachen. Das Lachen Mar'jas markiert einen Bruch mit der offiziellen religiösen Kultur, indem es gegen normierte Verhaltensweisen während der Andacht verstößt.<sup>18</sup> Sie verkehrt den Gottesdienst und später das Zusammensein auf dem Gut in eine Theaterbühne auf der sie, unter den Augen der übrigen Besucher, als eine groteske Figur auftritt. Ihr Erscheinen markiert den Beginn des Skandals rund um ihre Ehe mit Nikolaj Stavrogin. Varvara schenkt der Nackten ihren Schal, während sie auf der Fahrt zum Gut erschrocken feststellt, dass Mar'ja hinkt. Auf dem Gut der Stavrogins angekommen, stellt Varvara dem ahnungslosen Stepan Trofimovič in Anwesenheit Mar'jas eine auf sie bezogene Frage, die da lautet: „Stepan Trofimovič, čto èto takoe? (Dostoevskij 1957, 169). Mit dieser Frage beginnt sich Varvaras Verhalten zu wandeln. War es zuvor von Mitleid für die arme, seltsame Hinkende geprägt, überwiegt nun die Erschrockenheit über das ‚groteske Krüppelwesen‘. Diese absurde Atmosphäre des Zusammenseins erreicht ihren Höhepunkt, als im weiteren Verlauf der Szene Nikolaj Stavrogin selbst auftaucht. In Mar'jas Blick lässt sich ein „kakož-to bezumnyj vostorg, počti iskazivšij ee čerty,– vostorg, kotoryj trudno ljud'mi vynositsja“ (ebd. 195) erkennen, als sie ihren Ehemann sieht. Der schöne

---

<sup>18</sup> Zur Doppeldeutigkeit des Lachens vgl. Lichačev / Pančenko 1991, 1.

und kräftige Nikolaj Stavrogin erweist der armen, verkrüppelten Marja seine vollste Ehrerbietung, behandelt sie zärtlich und liebevoll, fast wie ein Kind. Das Aufeinandertreffen der beiden ungleichen Figuren leitet den Abschluss des grotesken Theaterstücks, unter den ungläubigen Blicken der Zuschauer, ein. Diese fast schon romantisch anmutende Szene des Abgangs der beiden Protagonisten wird durch den beinahe Sturz Mar'jas, verursacht durch ihr verkürztes Bein, unterbrochen und abermals durch ein groteskes Moment ersetzt.

Ganz ähnlich verläuft das letzte Treffen zwischen Mar'ja und Stavrogin, bei dem sie diesen als „falschen Fürsten“ entlarvt. Würste man nicht um die spätere Ermordung der Lebjadkins, ließe sich diese Szene als endgültige Bestätigung für die Verrücktheit der Hinkenden heranziehen. Die weitere Handlung des Romans bestätigt jedoch ihre Vorahnung und ihr verrücktes Verhalten muss uminterpretiert werden in das, einer weisen Seherin. Diese dramatische Szene endet, nachdem Stavrogin aus dem Zimmer stürzt. Wieder markiert das Verlassen des Raumes die Absurdität Mar'jas und bricht die bis dahin entstandene Stimmung, wenn es heißt: „On brosiljsja bežat'; no ona totčas že vskočila za nim, chromaja i priskakivaja, vdogonku, i uže s kryl'za [...]“ (ebd. 294). Mar'ja Lebjadkina ist eine Figur, die zwischen zwei Welten pendelt, zwischen Trauer und Freude, zwischen Verrücktheit und Weisheit und nicht zuletzt zwischen einem gesunden und einem kranken Bein. Ihr Verhalten und ihr äußerliches Erscheinungsbild lassen sich als grotesk beschreiben, das Hinken verstärkt diesen Eindruck enorm. Dabei wird ihre Behinderung nur an zwei Stellen des Romans überhaupt sichtbar, nach dem Gottesdienst und während Stavrogins Besuch. Mit diesem Sichtbarwerden des Hinkens bricht Dostoevskij die zuvor geschaffene Atmosphäre innerhalb einer Szene und wandelt sie zu einem grotesken Moment um.

### **5. Doč' Buchary**

Die Kurzgeschichte *Doč' Buchary* (Bucharas Tochter) von Ljudmila E. Ulickaja erschien 1999 erstmalig in deutscher Übersetzung als Teil einer Reihe von Erzählungen des Bandes *Ljalindom* (dt. *Olgas Haus*). Im Jahre 1946 kehrt der Militärarzt Dmitrij in seine Heimat, einen Vorort von Moskau, zurück. Zur Verwunderung der gesamten Nachbarschaft erscheint er in Begleitung einer orientalischen Schönheit, seiner Ehefrau Alečka, die jedoch aufgrund ihrer usbekischen Herkunft fortan nur noch als Buchara bezeichnet wird. Der Großvater Dmitrijs, ebenfalls Arzt und die kauzige Haushälterin Paša, von der Buchara während ihrer Schwangerschaft denkt, es müsse sich um die Amme handeln, arrangieren sich im Laufe der Zeit mit der fremden Braut. Als Buchara ihr Kind gebiert, ist es als erster der Großvater, der den Verdacht hegt, dass die kleine Miločka am sogenannten Down-Syndrom leidet. Dmitrij selbst erkennt die Behinderung seiner Tochter erst nach etwa einem halben Jahr und bringt sie in ein pädiatrisches Institut,

woraufhin die Diagnose des inzwischen verstorbenen Großvaters bestätigt wird. Für Buchara hat die Behinderung der kleinen Miločka keinerlei Bedeutung, sie scheint sie nicht einmal zu bemerken. Dmitrij hingegen flüchtet sich in die Arme einer anderen Frau und verlässt seine Familie. Daraufhin nimmt Buchara ihre Arbeit als Krankenschwester in einer Poliklinik wieder auf, während die Haushälterin Paša sich liebevoll um die Erziehung des behinderten Kindes kümmert. Als Buchara an einer tödlichen Krankheit erkrankt und mit ihrem Tod rechnet, beginnt sie in ihrer neuen Arbeitsstelle, einer Betreuungsstelle in einer Behindertenwerkstatt, mit der Suche nach einem geeigneten Ehemann für die zwischenzeitlich fast erwachsene Tochter. Sie trifft auf den Juden Berman, dessen Sohn ebenfalls am Down-Syndrom leidet. Nach einiger Überlegung willigt Berman ein, sich mit seinem Sohn Grigorij um Miločka zu kümmern. Nachdem Buchara in ihre Heimat reist, um dort zu sterben, macht Berman sein Versprechen wahr. Fortan leben Grigorij und Miločka als ‚Ehepaar‘ zusammen, wobei eine legitime Eheschließung nie stattfand.

Ljudmila Ulickajas Text erzählt die Geschichte einer Frau, deren Mann sie nach der Geburt ihrer gemeinsamen, behinderten Tochter verlässt. Die Annahme, es handle sich ausschließlich um eine Erzählung über Behinderung, lässt sich anhand einer genaueren Analyse jedoch nicht bestätigen. Vielmehr geht es in dem Text um die Positionierung zwischen dem *Selbst* und dem *Anderen*, wie es etwa Simone de Beauvoir (1951) in ihrer Abhandlung über *Das andere Geschlecht* beschreibt. Die Hegelsche Theorie von der *Subjektwerdung* durch die Konstruktion eines (feindlichen) Objekts lässt sich neben dem geschlechtertheoretischen Diskurs auch auf andere Formen sozial konstruierter Strukturen anwenden. Die Frage, die im Folgenden behandelt werden soll lautet, welche weiteren gesellschaftlichen Ausgrenzungskonzepte in der Erzählung *Doč' Buchary* eine Rolle spielen und wie sie sich mit dem Thema der Behinderung verknüpfen lassen.

## 5.1 Die orientalische Braut

Central Asia is a concept which has a variable geography, in the sense that it can be taken as referring only to Transoxiana, or can be expanded to take in everything from Istanbul to Sinkiang. [...] The successive political entities in Transoxiana were built on loyalty to dynasties and fidelity to Islam. In the era preceding the great division of 1924, the three emirates of Transoxiana (Kokand, Bukhara and Khiva) were ruled by Uzbek dynasties presiding over a multi-ethnic population among whom it would have been hard to establish a clear distinction between what we would today call 'ethnic groups' (Roy 2000, 1-3).

Usbekistan und insbesondere das Emirat Buchara galten lange Zeit als Zentren persischer und islamischer Kultur (vgl. hierzu ebd. 3). Dies änderte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts, mit dem Beginn des Eroberungsfeldzugs der Russen in Mittelasien. Im Jahre 1920 wurde nach dem

Einfall der Roten Armee das Emirat Buchara aufgelöst und in die Sozialistische Volksrepublik Buchara umgewandelt. Die Neugliederung und Formierung der mittelasiatischen Gebiete durch die Sowjetunion dauerte bis Mitte der 1930er Jahre, mit dem Ergebnis, zahlreiche neue Staaten und Gebiete als Mitglieder der Sowjetunion bezeichnen zu können u. a. die Usbekische Sozialistische Sowjetrepublik, in die die Volksrepublik Buchara eingegliedert wurde. Wenngleich Roy einige Unterschiede zwischen dem europäischen Kolonialismus und dem Eroberungszug der Sowjets in Mittelasien benennt, so lässt sich dennoch mit Blick auf die zentralistische Regierung und die Eroberung angrenzender Gebiete durch die Sowjetmacht ein kolonialer Herrschaftscharakter erkennen und mit den Worten Saids konkretisieren, wenn es heißt:

Hier sind die Westler und da die Orientalen. Erstere herrschen, Letztere müssen beherrscht werden, was gewöhnlich bedeutet, ihr Land zu besetzen, ihre inneren Angelegenheiten genau zu regeln, ihr ganzes Hab und Gut in den Dienst der einen oder anderen westlichen Macht zu stellen (Said 2009, 49).

Das Bild der Herrschaft der technisierten Sowjetmacht über den wilden Orient lässt sich nun auf die Liebesgeschichte zwischen dem usbekischen Mädchen und dem russischen Arzt projizieren. Als das Paar den Moskauer Vorort erreicht, verlässt der Major des medizinischen Dienstes „[...] takoj pravil’nyj, belozuby, ruso-russkij, kak budto tol’ko čto s plakata sprygnuvsjij zagorelyj vojn-osvoboditel’“ (Ulickaja 2002, 30) schwungvoll und voller Elan das Auto, um die Tür seiner Beifahrerin zu öffnen und „[...] medlenno-medlenno, lenivo, kak rastekajuščeesja po stolu varen’e, iz mašiny vyšla očen’ molodaja ženščina ne vidannoju vostočnoju krasoty s blestjaščimi, nesmetnoj sily volosami, svoej tjažest’ju zaprokidyvajuščimi nazad ee malen’kuju golovu“ (ebd.).

Unter den erstaunten Blicken der Nachbarn führt Dmitrij, der Idealtyp eines russischen Befreiers, seine orientalische Eroberung ins Haus. Die Hofgemeinschaft reagiert skeptisch, später sogar offen feindselig und tauft die neue Bewohnerin Buchara, der gleiche Name des ehemaligen Emirats, welches nun unter sowjetischer Herrschaft steht. Die Bezeichnung der „anonimnaja krasavica“ (ebd. 31) als Buchara, die im Übrigen bis zum Ende der Erzählung auch in der direkten Anrede aufrechterhalten wird, lässt sich als eine Entindividualisierung der Figur, hin zu einer Typisierung des Orientalischen, begreifen.

Buchara lebt fortan mit ihrem Mann und dessen Großvater in einer für sowjetische Verhältnisse großen und komfortablen Wohnung „v [...] slobodskoj moskovskoj žizni, jačejstoj [...]“ (ebd. 30), die Teil eines Anbaus innerhalb eines kleinen Gartens ist. Bis nach der Geburt ihrer Tochter bewegt sie sich ausschließlich in diesem Raum, „kropotlivo i r’jano zanjalas’ domom (ebd. 31) und bereitet ihre „Wabe“, um die oben genannte Metapher wieder aufzugreifen, für ihre zu-

künftige Familie vor.<sup>19</sup> Dabei kann dieser Raum als gleichzeitig durchlässig, etwa wenn neugierige Blicke der Nachbarn Buchara treffen, genauso aber auch als durch einen symbolischen Zaun (vgl. ebd. 30) abgegrenzt beschrieben werden. Der Garten mit dem dazugehörigen Haus wird für Buchara zu einem Heterotopos im Sinne eines Gegenraumes innerhalb der Wabenstruktur.<sup>20</sup> Mit der Geburt der Tochter und der Trennung von ihrem Ehemann erfolgt der für den Heterotopos typische zeitliche Bruch, wobei sich der Gegenraum nun in einen alltäglichen Raum transformiert.

Neben der offenen Abneigung der Hofgemeinschaft gegenüber Buchara, ist sie für ihren Ehemann ein „istinnaja čuda [sic] voennogo vremeni“ (ebd. 33). Die fügsame und zugleich exotische Erscheinung der orientalischen Schönheit verleiht der Liebesbeziehung mit Dmitrij etwas Zauberhaftes, fast schon Surreales. Ulickaja greift hier das Motiv des Aufeinandertreffens von Natur und Kultur auf, wie es schon Puškin in seinem Poem *Kavkazkij plennik* getan hat.<sup>21</sup> Doch auch dieses, fast schon märchenhaft anmutende Motiv wird durch die Geburt der Tochter zerstört. So heißt es über Dmitrij:

Пять последних поколений семьи обладали одной наследственной особенностью: росли и сильные мужчины рода рождали по одному сыну, как будто было какое-то указание свыше, ограничивающее естественное производство этих крепких профессионалов, гуляющих тугими резиновыми перчатками по операционному полю (ebd. 31).

Es kommt hier zu einem doppelten Bruch der beschriebenen „Familientradition“, denn das Neugeborene ist weder ein Junge, noch ist es gesund und kräftig, sondern schlaff und aufgedunsen, leidet sogar an einer Muskelhypotonie (vgl. ebd. 32). Buchara verkörpert mit ihrer Schönheit, ihrem Fleiß und ihrer Fügsamkeit die Vorstellung einer idealen Ehefrau an der Seite eines ebenso idealen Ehemannes, was sich jedoch durch die Annahme ihrer Mutterrolle ändert. Der Mythos von der orientalischen Frau als gehorsame, treue und zugleich leidenschaftliche Begleiterin, ist der Stoff, aus dem die Märchen aus Tausendundeiner Nacht gemacht sind, zumindest aus der Sicht des westlichen Mannes.<sup>22</sup> In der Figur Bucharas scheint sich dieser (männliche) Traum zu erfüllen oder, um es mit den Worten Foucaults zu beschreiben, „die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht“ (Foucault 2001, 11). Sie ist bescheiden, passiv und ehrerbietig, versorgt voller Eifer und Sorgfalt den Haushalt. Dmitrij ist der erste und einzige Mann in ihrem Leben, und selbst als er sie mit der Operationsschwester Tamara betrügt, reagiert Buchara mit den Worten „Ja znaju, ja tebe nadoela. Privedi novuju ženu sjuda. Ja soglasna. Ja sama rodilas’

---

<sup>19</sup> In der deutschen Ausgabe wird der Begriff *jačeistyj* mit *wabenartig* übersetzt.

<sup>20</sup> Zur Theorie des Heterotopos beziehe ich mich hier auf Foucault 2005, 9-22.

<sup>21</sup> Zur Naturhaftigkeit des Orients vgl. etwa Schimmelpenninck (2010).

<sup>22</sup> Vgl. hierzu etwa die Darstellung der orientalischen Frau in der Literatur bei Said, Edward W. 2009, 238.

ot mladšej ženy...“ (Ulickaja 2002, 34). Die Tradition der Polygynie in Bucharas Heimat lässt sich als ein Instrument männlicher Machterhaltung innerhalb einer Gesellschaft identifizieren.<sup>23</sup> Während sich für Dmitrij die Behinderung seiner Tochter als ein unerträgliches Grauen erweist, scheint seine Frau sie noch nicht einmal zu bemerken und umsorgt das Kind, wie es jede andere Mutter eines gesunden Kindes auch tun würde. Diese Tatsache reizt Bucharas Mann, hofft er doch selbst auf den frühen Tod der kleinen Tochter (vgl. ebd. 32). Aus Angst vor einem weiteren gemeinsamen Kind verwehrt Dmitrij seiner Frau jegliche Zärtlichkeit. Hier vollzieht sich das, was Bourdieu als „symbolische Gewalt“ beschreibt, eine „unsichtbare Gewalt, die im Wesentlichen über die rein symbolischen Wege der Kommunikation und des Erkennens, oder genauer des Verkennens, des Anerkennens oder, äußerstenfalls, des Gefühls ausgeübt wird“ (Bourdieu 2005, 8). Buchara wird von ihrem Mann nicht mehr wahrgenommen und verliert dadurch ihr *Sein* und gleichzeitig, aus der Perspektive Dmitrijs, den Habitus der perfekten Ehefrau (vgl. Bourdieu 2005, 117). Somit erweist sich die Geburt des Kindes als Ausgangspunkt für einen Konflikt zwischen Bucharas Rolle als idealer Ehefrau und ihrer Rolle als idealer Mutter und beides scheint für ihren Ehemann nicht miteinander vereinbar zu sein. Die Annahme der Mutterrolle bedeutet nicht nur Pflege des Kindes im Sinne von Füttern, Waschen etc. sondern wird durch zahlreiche gesellschaftlich konstruierte Erwartungen erweitert. Dabei ist die Vorstellung von Mutterschaft ebenso wenig naturgegeben, wie etwa die von Geschlecht oder Rasse.<sup>24</sup> Vielmehr muss das Verständnis von der Mutterrolle in einem gesellschaftlich-kulturellen Kontext betrachtet werden. Die Auffassung von Mutterschaft ist folglich kein Fixum, sondern unterliegt einem Wandel je nach Kultur, Gesellschaft und Zeit. Buchara selbst umhüllt ihre Tochter von Anfang an mit einer natürlichen Mutterliebe.<sup>25</sup>

Nachdem die Diagnose des Down-Syndroms in einem pädiatrischen Institut bestätigt wird, hält die „krasavica mat’ prižimala k sebe svoju dragocennost’ s takoj uglublennoj važnost’ju, čto Dmitrij naprjaženno dumal, v polne li ponjala ego žena ves’ nevoobrazimyj užas proiššedšego [...]“ (Ulickaja 2002, 33). Die Erwartungen an die Erfüllung der Mutterrolle werden mit Blick auf die Figur der Buchara *ad absurdum* geführt, denn sie ist schließlich die Mutter eines behinderten und keines gesunden Kindes. Müsste sie nicht tief traurig, bestürzt oder zumindest erschrocken darüber sein, dass ihre Tochter wohl niemals den Ansprüchen der (sozialistischen) Gesellschaft gewachsen sein wird? Wäre eine negative Reaktion gegenüber dem behinderten

---

<sup>23</sup> Weiterführendes zu Monogamie und Polygamie, v.a. in Bezug auf den Begriff der Ehe in: Hill, Kopp 2006<sup>4</sup>, 12-16 und 148-186.

<sup>24</sup> Vgl. zur Rolle der Mutter: Kießling 2013, 45-79.

<sup>25</sup> Im Gegensatz hierzu verweist Christina Kießling auf eine gesellschaftlich konstruierte „Natürlichkeit“ der Mutterliebe. Kießling 2013, 46f.

Kind, wie es bei Dmitrij der Fall ist, nicht natürlicher und angemessener, mit Blick auf bevorstehende Diskriminierung und Ausgrenzung?

## 5.2. Die falsche Tochter

„Der Mann sucht in der Frau das Andere gleichzeitig als Natur und als Seinesgleichen. Aber man weiß ja, welche gemischten Gefühle die Natur dem Menschen einflößt“ (58).

Dieses Zitat von Simone de Beauvoir (1951) liefert eine passende Beschreibung der Rollenkonzeption der Frau in *Doč' Buchary*. Zum einen ist es Buchara selbst, die fremde, fügsame aber zugleich leidenschaftliche Frau, die den Russen Dmitrij verzaubert. Zum anderen die Figur der kleinen, durch die Launen der Natur gekennzeichneten Miločka, mit deren Geburt der Reiz *am Anderen* durch die Angst *vor dem Anderen* ersetzt wird.

Wollte man die Figur der kleinen Miločka mit einem Satz beschreiben, könnte dies in etwa wie folgt lauten: Ein Mädchen mit Behinderung. Zusätzlich könnten noch ihre usbekischen Wurzeln genannt werden und schon wäre eine Analogie zu der von amerikanischen Feministinnen in den 1970er Jahren begründeten *triple-opression-theory* geschaffen (vgl. Raab 2007, 130).<sup>26</sup> Die kleine Miločka leidet am Down-Syndrom. Die einschlägige medizinische Literatur beschreibt die Erkrankung als „die häufigste Chromosomenabweichung, die zu einer geistigen Behinderung führt.“ (Haveman 2013, 95). Ende des 19. Jahrhunderts versuchte der Engländer J. Langdon H. Down in seinem kurzen Aufsatz „Observations on an ethnic classification of idiots“ (1866) geistige Behinderung anhand einiger Merkmale zu kategorisieren. Eine aktuelle Lektüre des Textes lässt jedoch Zweifel aufkommen, ob es sich hierbei nicht vielmehr um ein rassenideologisches Modell, als um eine objektive Katalogisierung einiger Krankheitssymptome handelt. So schreibt er zum Beispiel:

The great Mongolian family has numerous representatives, and it is to this division, I wish, in this paper, to call special attention. A very large number of congenital idiots are typical Mongols. So marked is this, that when placed side by side, it is difficult to believe that the specimens compared are not children of the same parents. The number of idiots who arrange themselves around the Mongolian type is so great, and they present such a close resemblance to one another in mental power, that I shall describe an idiot member of this racial division, selected from the large number that have fallen under my observation (Down 1866, 261f.).

Im Ergebnis kommt Down zu der Annahme, dass die Existenz des Down-Syndroms, er nennt es den mongolischen Typus der Idiotie, einen Rückfall des Menschen in archaisch-mongolische Volksstämme zu bedeuten hätte. Seine Theorie basiert auf einer Differenzierung menschlicher Rassen, wie sie beispielsweise in der veralteten Rassenkunde des deutschen Anatomen Johann

---

<sup>26</sup> Eine Analogie deswegen, da sich die ursprüngliche *triple-opression-theory* mit der Unterdrückung von Rasse, Klasse und Geschlecht beschäftigt. Hier wird Klasse durch Behinderung ersetzt.

Friedrich Blumenbach formuliert wird. Wenngleich Downs Aufsatz äußerst kritisch zu betrachten ist und seine Thesen allgemein widerlegt sind, verweisen sie dennoch auf die Tatsache, dass stigmatisierende Erfahrungen häufig aufgrund einer Akkumulation mehrerer gesellschaftlich konstruierter Kategorien stattfinden, was für den Betroffenen eine Mehrfachdiskriminierung zur Folge haben kann.

Ein weiteres Beispiel einer solchen Kategorisierung stellt das sozial konstruierte Geschlecht im Sinne der Gender Studies dar.<sup>27</sup> Ausgehend von verschiedenen, vermeintlich natürlichen Merkmalen erfolgt eine Zuweisung des Körpers entweder zum männlichen oder weiblichen Geschlecht. Mit der gesellschaftlich-kulturellen Annahme des weiblichen oder männlichen Körpers werden gewisse Eigenschaften oder Erwartungen an das jeweilige Geschlecht gebunden (vgl. Reiss 2008, 605f.). Mit anderen Worten, das biologische Geschlecht determiniert das soziale Geschlecht. Die dem weiblichen Geschlecht zugeschriebenen Attribute wie Passivität, Sauberkeit, Unterwürfigkeit etc. verbinden sich mit einer Omnipräsenz des weiblichen Körpers im gesellschaftlichen Diskurs, oder wie Kristina Reiss es formuliert, werden Frauen „[...] primär über ihre Körper bzw. Körperlichkeit identifiziert“ (ebd. 609). Der Körper als Produkt und gleichzeitiger Produzent der Gesellschaft (vgl. Gugutzer 2015, 8f.) gewinnt vor allen Dingen dann an Bedeutung, wenn er ‚mangelhaft‘, ‚unästhetisch‘ oder ‚deformiert‘ ist. Die beiden Kategorien Geschlecht und Behinderung, die im Folgenden am Beispiel von Ljudmila Ulickajas Text untersucht werden sollen, sind beide an eine gewisse Vorstellung vom Körper des Menschen gebunden. Es ist aber nicht etwa der natürliche Körper in all seiner Vielfalt, der diese Vorstellung bestimmt, sondern ein sozial konstruierter und normierter Körper der vorzugsweise gesund, weiß und männlich zu sein hat.

Die Präferenz für den männlichen, wohlgeformten Körper lässt sich schon in den Darstellungen antiker Skulpturen und Plastiken erkennen. Der weibliche Körper wird erst später zum Motiv antiker Kunst, dann überwiegend in Form von weiblichen Büsten. Die Darstellung des gesamten weiblichen Körpers in der antiken Kunst zeichnet sich später vor allem durch die *Nicht-Präsenz* des weiblichen Geschlechtsorgans aus, was bleibt ist ein leerer Raum.<sup>28</sup> Ein Blick auf die Gegenwart zeigt, dass sich die Betrachtungsweise auf den weiblichen Körper kaum verändert hat. Erst mit der Entwicklung der Gender Studies und der Hinwendung der Soziologie zum Körper in den 1960er Jahren (*body turn*), beginnen sich die Leerstellen langsam zu füllen bzw. zu verschieben.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Einen einführenden Überblick über die *Gender Studies* liefert etwa Stephan 2006, 10-51.

<sup>28</sup> Vgl. zur Darstellung von Weiblichkeit in der Kunst der griechischen Antike: Patry, Nevenka (1992).

<sup>29</sup> Hier wäre vor allem an Judith Butlers diskurstheoretische Position zur Untersuchung der Geschlechter zu denken, mit der sie das biologische Geschlecht dekonstruiert. Butler 1991.

Simone de Beauvoir schreibt in ihrem Text *Das Andere Geschlecht* (1951) einen der wohl prägendsten Sätze feministischer Theorien: „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ (59). Dabei geht sie davon aus, dass der Mann sich als Subjekt nur konstituieren kann, wenn er die Frau zu einem ihm gegenüberstehenden Objekt macht. Die Konstruktion des sozialen, weiblichen Geschlechts dient folglich der Identitätsbildung, dem *Sein* des Mannes. Üblicherweise erfolgt dies durch die Zuschreibung bestimmter weiblicher Eigenschaften und Attribute wie zum Beispiel Häuslichkeit, Passivität, Schönheit und Sauberkeit um nur einige Punkte zu nennen, die sich als Gegenposition zu den typisch männlichen Verhaltensweisen identifizieren lassen. Bedauerlicherweise wird die Vorstellung vom weiblichen Geschlecht noch zusätzlich dadurch fixiert, dass die Frau selbst sie als gegeben annimmt und ihr *Sein* wiederum anhand dieser Prinzipien normiert. Die Erzählung *Doč' Buchary* greift diese Tatsache wieder auf. Die Erziehung Miločkas durch ihre Mutter repräsentiert das Bild einer typischen Mädchenerziehung. Sie zieht ihr schöne Kleidchen an und schmückt sie mit Schleifen im Haar (vgl. Ulickaja 2002, 33). Das Wesen der kleinen Tochter entspricht voll und ganz den Erwartungen an ein Mädchen, sie ist „[...] ulybčivoj i spokojnoj – ne plakala, ne obižalas', ne serdilas', nikogda ej ne chotelos' ničego takogo [...]“ (ebd. 33).

Den einzigen Makel den Buchara an ihrer Tochter erkennt, ist ihre Unsauberkeit und die Begeisterung für Schlamm und Dreck. Dafür rügt sie ihre Tochter, indem sie sie als „plochaja devočka“ (ebd.) bezeichnet. Diese augenscheinlich milde Art der Strafe erweist sich tatsächlich als äußerst schwerwiegend, denn damit stellt Buchara die anerzogene, geschlechterspezifische Rolle der Tochter und damit ihre gesamte Identität in Frage. Im Umkehrschluss könnte man annehmen, dass ein schlechtes Mädchen zu einem guten Jungen würde. Aber ist es nicht genau das, was Buchara durch das Schmücken ihrer Tochter verhindern will?

Während Miločkas Körper erst mit siebzehn Jahren die ersten weiblichen Formen aufweist, ist ihre geschlechterspezifische Sozialisation fast vollkommen abgeschlossen. Was noch fehlt, ist ein Mann, denn wie Christa Rohde-Dachser (1991) es beschreibt, kann „Die Selbständigkeit des Weiblichen [...] allein schon deshalb keine Anerkennung finden, weil es keinen Ort gibt, von dem aus dies geschehen könnte“ (Rohde-Dachser 1991, 73). Buchara zögert ihren Tod so lange hinaus, bis sie ihre Tochter mit dem ebenfalls am Down-Syndrom erkrankten Grigorij zusammenbringt, der fortan mit seinem Vater und Miločka zusammenlebt.

Nicht nur das Geschlecht wird durch den Körper fixiert und scheinbar begründet. Jeder Mensch besitzt einen Körper der sich in einem räumlichen Sinne zu anderen Gebilden (Objekte, Subjekte etc.) positionieren kann, gleichzeitig aber auch eine Grenze zu diesen darstellt.<sup>30</sup> Im Gegensatz zum natürlichen, sozusagen vor-gesellschaftlichen *Körperhaben*, entwickelt sich das tatsächliche Empfinden des gegebenen Körpers erst innerhalb eines sozialen Kontextes und wird somit zum *Leib-Sein*. Wenngleich das Leib-Sein für die folgende Untersuchung eine exaktere Bezeichnung darstellen würde, möchte ich der Einfachheit halber den Begriff des Körpers, im Sinne eines sozialisierten Körpers, beibehalten.

Der Körper, als für den Außenstehenden wahrnehmbares Objekt, unterliegt einer Vielzahl historischer, kultureller und gesellschaftlicher Einschreibungen. Die Vorstellung dessen, was und wie ein normaler Körper zu sein hat, ist das Ergebnis anhaltender diskursiver Praktiken. Exemplarisch hierfür steht der behinderte Körper und der Versuch, ihn durch institutionelle Einrichtungen zu einem normalen Körper zu machen.<sup>31</sup>

In Ljudmila Ulickajas Erzählung beginnt der Versuch, die kleine Miločka zu therapieren und zu normalisieren mit dem Eintritt in eine Sonderschule für behinderte Kinder. Dort soll sie die wichtigsten Dinge des Lebens lernen, die da wären, „šnurovat' botinki, deržat' igolku v rukach, čistit' kartošku“ (Ulickaja 2000, 36).<sup>32</sup> Im Anschluss an die Sonderschule beginnt Miločka in einer Werkstatt zu arbeiten, mit dem Ziel, geistig Behinderte durch Arbeitstherapie zu nützlichen Mitgliedern der Gesellschaft zu machen. Diese Art der Therapie erscheint als besonders bedeutsam, vergewagt man sich, dass die Erzählung über Buchara und ihre Tochter zu Zeiten der sozialistischen Sowjetrepublik stattfindet. Das Bild vom neuen sowjetischen Menschen wird hauptsächlich durch den Aspekt der Nützlichkeit, des Utilitarismus' bestimmt.<sup>33</sup> So heißt es etwa in einem Beschluss aus dem Jahre 1923, „daß die Partei die Entwicklung der kommunistischen Einstellung zur Arbeit in den Mittelpunkt der Erziehungsarbeit bei allen Mitgliedern der Gesellschaft stellt.“ (zit. aus Djačkov 1971, 106). Mit Ideen zur Arbeitsökonomie und dem „futuristischen Konzept des Maschinenmenschen“ (Frank 2012, 32) verschärft sich die Situation vor allem für Menschen mit Behinderungen, was den Einsatz sogenannter *Defektologen* in den Sondereinrichtungen für Behinderte erklärt (vgl. hierzu Djačkov 1971, 4).

---

<sup>30</sup> Im Folgenden beziehe ich mich auf die von Helmuth Pleßner (1965)<sup>2</sup> beschriebene Dichotomie von *Körper* und *Leib*.

<sup>31</sup> Normalisierungspraktiken galten lange Zeit als fester Bestandteil der Heil- und Behindertenpädagogik. Vgl. hierzu etwa Waldschmidt 2007, 55-77.

<sup>32</sup> Wenngleich das Down-Syndrom der kleinen Miločka keine körperliche Behinderung im eigentlichen Sinne darstellt, so lassen sich die Betroffenen durchaus anhand ihrer typischen Physiognomie erkennen, weswegen die Fokussierung auf den behinderten Körper hier keinen Widerspruch darstellt.

<sup>33</sup> Zum Topos des neuen Menschen in der Sowjetunion vgl. etwa Müller (1998).

Dmitrijs Einstellung gegenüber seiner Tochter ist durch Ekel und Abneigung gekennzeichnet. Als er sie beobachtet denkt er „s goreč’ju [...] o tom, kakim čudnym rebenkom mogla by byt’ éta devočka, kakaja obajatel’ naja ličnost’ pochoronena v defektnoj telesnosti“ (Ulickaja 2002, 33). Statt sich um seine Familie zu kümmern, vertieft er sich in seine Arbeit. Die einzige Zuwendung, die Miločka von ihrem Vater erfährt, ist medizinischer Natur. Einige Zeit nach der Geburt der Tochter scheint sich sein Verdacht hinsichtlich einer Behinderung zu bestätigen. Dafür bringt er sie in ein Institut für Pädiatrie, wo das Kind von dem Arzt Klossovskij unter den interessierten und neugierigen Blicken von Assistenzärzten und Aspiranten untersucht wird:

Он отвез девочку в институт педиатрии, где академик Клосовский, связанный с покойным доктором корпоративной связью былых еще времен, под восхищенными взглядами ординаторов и аспирантов артистически осмотрел ребенка. Он повернул кверху крошечную ладонь, указал на еле видную продольную складочку, ловким движением нажав сбоку на скулы, обнажил белесый язычок ребенка и провозгласил диагноз, по тем временам редкий, – классический синдром Дауна (ebd. 32).

Diese Szenerie, die an vergangene Praktiken der Abnormitätenschau erinnert, beschreibt, wie der „klinische Blick“<sup>34</sup> des Arztes die kleine Miločka zu einem medizinischen Objekt degradiert. Sein Blick entscheidet über das Schicksal des Kindes und macht sie fortan ‚offiziell‘ zur Behinderten.

## 6. Andrej Gelasimovs *Žažda*- ein Exkurs

Das vorliegende Kapitel hat, wie die Überschrift schon verlauten lässt, einen eher exkursiven Charakter. Während es in der bisherigen Untersuchung um die Betrachtung behinderter Figuren im engeren Sinne ging, ist der Protagonist Kostja in Gelasimovs *Žažda* ein vom Krieg zurückgekehrter und durch die Folgen eines Raketenangriffes im Gesicht entstellter Soldat. Die wesentliche Unterscheidung zwischen den bereits besprochenen Texten *Besy*, *Doč’ Buchary* und dem Roman *Žažda* lässt sich auf zwei Gesichtspunkte zurückführen:

- 1) Die bereits behandelten Figuren Lebjadkina und Miločka leiden an angeborenen Behinderungen, die eine motorische bzw. geistige Störung verursachen und sie in ihrer *tatsächlichen* Bewegungsfreiheit einschränken.
- 2) Den Protagonisten Kostja in Gelasimovs *Žažda*, würde man eher als Kriegsbeschädigten, denn als Behinderten bezeichnen. Er hat weder körperliche noch geistige Einschränkungen, die Verstümmelung seines Gesichts wird vor allem in einem gesellschaftlich-sozialen Kontext von

---

<sup>34</sup> Hier beziehe ich mich auf Foucaults Beschreibung des wiedererkennenden, disziplinierenden „klinischen Blicks“ in Foucault (2008)<sup>8</sup>.

Bedeutung. Nach einer kurzen inhaltlichen Einführung sollen im Folgenden vor allem die Ursachen der Verstümmelung und die damit verbundenen Konsequenzen untersucht werden.

In seinem 2002 veröffentlichten Roman *Žažda* beschreibt Andrej Gelasimov die verheerenden Folgen des ersten Tschetschenienkrieges. Die knapp zweijährigen Kriegshandlungen (1994-1996) forderten Schätzungen zufolge zwischen 30000 und 100000 Menschenleben (Wagner 2000, 43). Die Motive für den Krieg wie auch die Frage, ob es sich hier um einen innerstaatlichen oder außerstaatlichen Konflikt handelte, sind bis heute nicht vollkommen geklärt (vgl. ebd. 26f.). Während Tschetschenien sich als unabhängiger Staat gegenüber der Russischen Föderation behaupten wollte, verlief der dortige Demokratisierungsprozess, nach Zerfall der Sowjetunion, recht schleppend, was als eine mögliche Ursache für den Angriff von russischer Seite gewertet werden könnte (vgl. ebd. 29). Die russischen Soldaten zeichneten sich während des Kriegsgeschehens vor allem durch die fehlende Motivation für den „*čužaja vojna*“ (ebd. 45) aus. Die technisch unterlegenen tschetschenischen Kämpfer griffen hingegen gezielt Zivilisten an, etwa in Form von Geiselnahmen.<sup>35</sup> Dieser Art der Kriegsführung ist die Bezeichnung des Tschetschenienkrieges als Krieg „dritter Art“ (ebd. 44) zu verdanken.

Der ehemalige Soldat Kostja kehrt mit massiven Gesichtsverbrennungen in seine Heimat, eine Satellitenstadt nahe Moskau, zurück. Er hält sich durch kleinere Handwerkerarbeiten über Wasser und verbringt die restliche Zeit damit, seinen Kummer in Wodka zu ertränken. Den einzigen zwischenmenschlichen Kontakt hat er zu seiner Nachbarin Ol'ga. Diese klingelt ab und an bei ihm, damit Kostja ihrem Sohn Nikita einen Schrecken einjagt, wenn dieser wieder einmal nicht schlafen möchte. Eines Tages tauchen zwei ehemalige Kameraden bei Kostja auf. Gemeinsam begeben sie sich in einem Jeep auf die Suche nach dem verschwundenen Serjoga, der Kostja während des Angriffes, bei dem er sich die Verbrennungen zuzog, aus dem Panzer gezogen hat. Auf dieser Reise trifft Kostja auf seinen fast vergessenen Vater und dessen neue Familie. Als Serjoga gegen Ende des Romans von alleine wieder auftaucht, trennt sich die Gruppe und Kostja kehrt zurück in sein altes Leben.

Die Handlung des Romans entspricht nicht der chronologischen Abfolge der Ereignisse, sondern lässt sich anhand dreier verschiedener Ebenen gliedern. Die erste Ebene erzählt das Leben Kostjas vor seinem Eintritt ins Militär, als er eine Baufachschule besucht und den ansässigen Direktor durch sein künstlerisches Talent beeindruckt. Die zweite Ebene und somit zentrale Position nimmt der Kriegsangriff auf den Panzer Kostjas ein. Die dritte und letzte Ebene be-

---

<sup>35</sup> Hier beziehe ich mich auf die Geiselnahmen von *Budennovsk* und *Pervomajskoe* in den Jahren 1995/1996.

schreibt die gegenwärtige Handlung, also die Suche nach dem vermissten Serjoga. Dabei werden die unterschiedlichen zeitlichen Schichten auf semantischer Ebene geschickt miteinander verknüpft. So erinnert sich Kostja an den Erhalt seines Einberufungsbescheids (Ebene 1), woraufhin der nächste Abschnitt die Fahrt im Panzer während des Krieges erzählt (Ebene 2). Diese endet mit den Worten „U nas zdes' vse ticho...Čto? Net, vse normal'no – ja govorju...Ticho u nas, ticho...“ (Gelasimov 2003, 25) woraufhin ein lauter Knall ertönt, der sich als gegenwärtiges Klopfen an der Haustür Kostjas herausstellt (Ebene 3). Die wiederkehrenden, kurzen Rückblenden auf die Kriegserlebnisse Kostjas innerhalb der Erzählung, verweisen auf den von Wissenschaftlern beschriebenen „Episodencharakter“ innerhalb der zeitlichen Ordnung und Struktur eines Kriegsgeschehens (vgl. hierzu etwa Kuchler 2013, 279f.).

Erst mit der vollständigen Lektüre des Romans lassen sich die einzeln erzählten Fragmente zu einem Gesamtbild zusammensetzen.

## 6.1 Mensch-Monster

„Am ausdrucksvollsten und ausdrucksfähigsten aber ist das menschliche Gesicht, weshalb man es allein ein Antlitz, einen Spiegel der Seele nennt.“<sup>36</sup> Das Gesicht eines Menschen ist vor allem in einem zwischenmenschlichen, sozialen Kontext von Bedeutung. Während sich andere körperliche Abweichungen oftmals verstecken lassen, offenbart sich das Gesicht des Gegenübers sofort, wird uneingeschränkt sichtbar. Neben dem aktuellen Trend ein möglichst perfektes, makellostes Antlitz, sei es durch plastische Chirurgie oder Kosmetika, zu erreichen, dient das Gesicht vor allem der menschlichen Kommunikation.<sup>37</sup> Dabei spielt das *Wiedererkennen* des Anderen eine ebenso wichtige Rolle, wie das Abwägen, ob das Gegenüber einem auf emotionaler Ebene positiv oder negativ gestimmt entgegentritt. Was aber passiert, wenn der Mensch sein Gesicht verliert, an dessen Stelle nur noch ein „obožžennyj kusok mjasa“ (Gelasimov 2003, 10) existiert? Der Blick in den Spiegel offenbart Kostja, was aus ihm geworden ist (ebd. 11). Während der Spiegel die tatsächliche äußere Erscheinung eines Subjekts reflektiert, bleibt das Innenleben des Betrachters vor ihm verschlossen. Immer wieder taucht das Motiv des Gesichts in der Romanhandlung auf so etwa am Anfang, als Kostjas Mutter am Strand ihren Sohn warnt: „Kostja, tebe dostalas' moja koša. S takoj kožej zagorat' nel'zja. [...] Daj, ja namažu tebjja kremom. A to u tebjja sgorit vse lico“ (ebd. 8) oder am Ende, als Kostja eine Zeichnung seines unversehrten Gesichts anfertigt (vgl. ebd. 78). Der Beginn des Romans beschreibt Kostja als

---

<sup>36</sup> Diese Definition findet sich unter dem Stichwort „Physiognomie“ im siebten Band der „Allgemeinen deutschen Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände“ aus dem Jahre 1824, 537.

<sup>37</sup> Zur Funktion des Körpers als Kommunikationsmittel vgl. Schwarz 2014, 11-48.

einen entstellten, trinkenden Kriegsveteranen dessen einzige sinnvolle Aufgabe darin besteht, für den Sohn der Nachbarin die Rolle des ‚Monsters‘ zu übernehmen.

Die Frage nach dem Monströsen im Menschen beschäftigt seit langer Zeit nicht nur Kulturwissenschaftler und Soziologen, sondern auch Psychiater und Kriminalisten. Dabei steht für letztere eher das abnorme Verhalten im juristischen Sinne, wie es etwa Michel Foucault in seiner Vorlesung zu „Die Anormalen“ (1974-1975) beschreibt, im Vordergrund. In Gelasimovs Text hingegen macht nicht das Verhalten, sondern das äußere Erscheinungsbild den Protagonisten Kostja zum Monster.<sup>38</sup>

Begibt man sich auf die Suche nach einer eindeutigen Definition des Begriffs Monster, so muss man schnell feststellen, dass es diese so nicht gibt. Trotzdem lassen sich grob drei Richtungen erkennen, mit denen zumindest eine vorläufige Annäherung an die semantische Bedeutung des Wortes möglich ist (vgl. Parr 2009, 19). Die erste erkennt den menschlich-abnormen Körper, etwa den eines Hermaphroditen, als monströs. Im Gegensatz hierzu wendet sich die zweite Richtung vom menschlichen Wesen ab und beschreibt Monster als Objekte außerhalb des menschlichen Daseins. Die dritte und letzte Richtung beschäftigt sich vor allem mit „Monstrositätsdiskurse[n]“ (ebd.), wie sie etwa im Sinne Foucaults geführt werden. Für die Betrachtung der Figur Kostja erscheint also vor allem der erste Aspekt von Bedeutung. Der monströse Mensch lässt sich durch den Blick des Anderen identifizieren. Dabei sind es vor allem auffallende Abnormitäten und Abweichungen die hier eine Rolle spielen (vgl. Kyora, Schwagmeier 2011, 9). Hans Richard Brittnacher (1994) erweitert diesen Gedanken um die Tatsache, dass „Im Monstrum der Alptraum wahr [wird], daß der Mensch seine mühsam errungene, spirituelle Überlegenheit verliert, von seiner Natürlichkeit überwältigt wird.“ (Brittnacher 1994, 197). Das bedeutet, um es mit anderen Worten zu formulieren, dass das abnormale, entstellte Äußere im Gegenüber die Angst auslöst, es könne selbst zum Opfer einer Verstümmelung oder Deformität werden. Vor allem das Schicksal Kostjas kristallisiert sich im Laufe der Romanhandlung als ein ‚zufälliges‘ Missverständnis heraus, dessen Opfer jeder andere der Kameraden hätte werden können:

Если бы Серега не ошибся тогда и не оставил меня догорать в БТРе последним. Но он думал, что со мной уже всё. Поэтому сначала вытаскивал других. Тех, кто еще шевелился. Так что теперь только детей пугать (Gelasimov 2003, 7).

---

<sup>38</sup> In Anlehnung an Bachtins kulturtheoretisches Konzept vom *grotesken Körper* ließe sich hier die weiterführende Frage stellen, worin die Unterscheidung zwischen dem entstellten, monströsen und dem grotesken Körper liegt. Bezieht man sich auf die Aussage Bachtins, dass der groteske Körper vor allem durch die Aufhebung der üblichen Körpergrenzen zustande käme (vgl. Bachtin 1995, 357), ließe sich das Verbrennungsoffer Kostja als Figur der Bachtinschen Theorie erkennen, denn die Grenze zwischen seinem Körperinneren und der Umwelt verschiebt sich durch das Fehlen der natürlichen Grenze (Haut) massiv.

Der Umstand, dass die Verbrennungen in Kostjas Gesicht durch die fälschliche Annahme er lebe nicht mehr zustande kamen, kann nicht über die tatsächliche Ursache seiner Entstellung hinwegtäuschen – den Krieg.

Barbara Kuchler beschreibt den Krieg als „eine[r] Tätigkeit, die die Fähigkeit zu kollektivem Handeln voraussetzt und mithin die Zurechnung auf ein relativ groß zugeschnittenes Kollektivsubjekt rechtfertigt.“ (Kuchler 2013, 29). Weiter spricht sie von einer „universellen Inklusion“ (ebd. 59) in die Soldatenrolle, die es jedem Staatsbürger erlaubt, an Kriegshandlungen teilzunehmen. Interessant erscheint dieser Begriff vor allem im Hinblick auf das behandelte Thema Behinderung, wird er im aktuellen Sprachgebrauch hauptsächlich in diesem Kontext benutzt. Erkennt man die Kriegshandlungen also als die, eines Kollektivkörpers, so stellt sich die Frage, wie der einzelne, individuelle Körper sich in diesem Komplex positioniert. Die metaphorische Übertragung des einzelnen, menschlichen Körpers auf ganze Gesellschaften erweist sich als durchaus gängige Praxis der Politik, man denke hier nur an Aussagen wie die des Nato-Oberbefehlshabers Philip Breedlove „Der IS wuchert wie ein Krebsgeschwür“<sup>39</sup>, oder an nationalsozialistische Vorstellungen vom „gesunden Volkskörper“. Die Kriegshandlung als eine *kollektive Handlung* müsste also, so der logische Schluss, *Kriegsverletzung* als *kollektive Verletzung* einschließen. Dieser Gedanke trat vor allem im Nachkriegsdeutschland (1945) auf, als kriegsverletzte Körper als „Zeichen des zerrütteten kollektiven Körpers“ gewertet wurden (Goltermann 1999, 85).

Im Falle der beiden Tschetschenienkriege lässt sich dieser Ansatz nicht anwenden. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion veränderte sich auch die Wahrnehmung und Aufstellung der Streitkräfte der Russischen Föderation (vgl. hierzu Wagner 2000, 126). Während die offizielle Armee neben den zahlreichen paramilitärischen Truppen nur noch eine marginale Rolle spielte, überrascht es nicht, dass zahlreiche Ranghohe Offiziere einen Einsatz in Tschetschenien ablehnten (vgl. ebd. 128). Auch den übrigen Militärs mangelte es an Motivation daran, in den „fremden Krieg“ zu ziehen (ebd. 45), was sich in Gelasimovs Text widerspiegelt. Hier finden sich keinerlei Hinweise auf Phänomene wie die des Vaterlandstolzes oder patriotisches Gedanken- gut. Im Gegenteil, den einzigen Grund, den Kostja für den Eintritt ins Militär nennt, ist der nervige Vizedirektor der Bauchfachschole Eduard Michailovič: „Ja daže ot armii tol’ko iz-za nego potom kosit’ otkazalsja“ (Gelasimov 2003, 14). Um auf den Gedanken des Monströsen zurückzukommen, lässt sich der Krieg in die Kategorie der Monstrositätsdiskurse, im Sinne der

---

<sup>39</sup> <http://www.sueddeutsche.de/politik/terrorismus-nato-oberbefehlshaber-is-wuchert-wie-ein-krebsgeschwuer-1.2888780>, letzter Zugriff: 28.07.2016.

politischen Gewaltausübung, einordnen. Während das Monster ‚Krieg‘ nur eine zeitlich begrenzte Handlung darstellt, bleibt dem Kriegsveteranen Kostja seine individuelle Verstümmelung ein Leben lang erhalten.

## 7. Fazit

Behinderte Menschen in einer Gesellschaft sind allgegenwärtig. Sie stellen eine der größten Randgruppen innerhalb des Sozialgefüges dar. Dass die Vorstellung vom normalen Körper nichts weiter als eine sozial konstruierte Wirklichkeit ist, bestätigt schon der vergebliche Versuch, den Begriff der Behinderung zu definieren. Dabei existiert der (typisch) Behinderte gar nicht. Vielmehr wird eine ganze Reihe von Erscheinungen unter dem Begriff subsumiert. Die zu Beginn aufgeworfene Frage nach der Darstellung behinderter Figuren in der russischen Literatur und deren Einbettung in einen gesamt-gesellschaftlichen Kontext, kann dabei ebenso wenig auf ein Ergebnis heruntergebrochen werden wie die Frage nach der Definition des Phänomens.

Die Untersuchung von Dostoevskijs *Besy* hat gezeigt, dass die Vorstellung von Behinderung und der christliche Glaube in einem symbiotischen Verhältnis zueinanderstehen. Hierin lässt sich eine mögliche Ursache der gesellschaftlich verwurzelten Abneigung gegenüber Behinderten erkennen. Das Heilige Buch positioniert sich nicht eindeutig zu dieser Thematik, bezeichnet Behinderungen und Krankheiten jedoch immer wieder als Strafen Gottes. Auch die biblischen Ausgrenzungsmechanismen, etwa in Bezug auf die schon erwähnte Priesterweihe, stellen keine geeignete Grundlage für einen gleichberechtigten Umgang mit behinderten Menschen dar. Mar’ja Timofeevna Lebjadkina ist eine Grenzgängerin zwischen den Welten. Anhand ihres symmetrisch gebrochenen Körpers spiegelt sich ihr inneres Schwellendasein wieder. Die Bedeutung ihrer Behinderung potenziert sich, betrachtet man sie in ihrer Beziehung zu der perfekten, wohlgeformten und makellosen Figur Stavrogins. Dieser nahezu vollendete Nikolaj Stavrogin entpuppt sich indessen als Trugbild. Seine ebenmäßige und schöne äußere Hülle steht im ewigen Konflikt mit seinem inneren Sein. Dabei versucht er diesen zu überwinden, indem er eine Sehnsucht nach dem Häßlichen und Abnormalen entwickelt. Diese Verbindung scheint für ihn die einzige Möglichkeit zu sein, seinem Innenleben Ausdruck zu verschaffen.

Bei der Betrachtung der Erzählung *Doč Buchary* von Ljudmila Ulickaja konnte vor allem gezeigt werden, dass Behinderung in einem engen Zusammenhang mit anderen sozial konstruierten Kategorien zu verstehen ist. Letztendlich läuft alles darauf hinaus, sein *Selbst* gegenüber einem *Anderen* zu behaupten. Dabei geht es neben der Bestätigung der eigenen Identität nicht zuletzt um den persönlichen Machterhalt. Vergleicht man die einzelnen Abschnitte des Kapitels

miteinander, zeigt sich deutlich, dass es im Prinzip egal ist ob es nun um die orientalische Mutter oder das Kind mit Down-Syndrom geht. Die Analyse beider Figuren zeigt, dass es zu einer Vermischung der verschiedenen Diskurse Rasse, Geschlecht und Behinderung kommt. Sie alle unterliegen denselben Mechanismen der Diskriminierung und Negierung.

Das letzte Kapitel rund um den Kriegsveteran Kostja in Andrej Gelasimovs *Žažda* verdeutlicht das Paradoxon der Diskussion über behinderte Menschen. Warum wird man ihn auf den ersten Blick nicht gleich als behindert, sondern entstellt oder verstümmelt bezeichnen? Vielleicht, weil er ein Kriegsveteran ist? Spielt es eine Rolle, dass seine Schädigung gleichzeitig eine Schädigung des Kollektivkörpers bedeutet?

Die Untersuchung hat gezeigt, dass es für ein zukünftiges, gleichberechtigtes Miteinander dringend notwendig ist, althergebrachte und sich immer wieder aktualisierende Denkmuster zu dekonstruieren. Um auf die Losung der Einleitung zurückzukommen (Das Eis durchbrechen), lässt sich anhand der Ergebnisse feststellen, dass nicht das Eis zwischen den sozial konstruierten Kategorien gebrochen werden muss, sondern die Kategorisierungen selbst. Das Thema bietet für zukünftige Fragestellungen noch viel Raum, bedenkt man, dass die bereits vorhandene Literatur in den russischsprachigen Ländern sehr überschaubar ist.

Bachelorarbeit im Rahmen des Hauptseminars: Marginalisierungen, Diskriminierungen und Außenseiter in der Literatur und im Film unter der Leitung von Frau Professor Dr. Schamma Schahadat, Wintersemester 2014/15.

Empfohlene Zitierweise:

Jennifer Döring: Behinderung als ästhetisches Konzept in der russischen Literatur. In: Laboratorium. Studentische Arbeiten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen [16.08.2016]. URL: XXX Datum des Zugriffs:

## 8. Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

- Dostoevskij, Fedor M. (1957): Besy. In: Grossman, Leonid P. et al. (Hg.): *Sobranie sočinenij v desjati tomach*. T. 7. Moskva.
- Dostoevskij, Fedor M. (1870): Brief an Nikolaj N. Štrachov. In: Hitzer, Friedrich (Hg.): *Gesammelte Briefe 1833-1881*, München, 340-345.
- Dostoevskij, Fedor M. (1990): Besy. In: *Sobranie sočinenij v 15 tomach*. T. 7. Leningrad.
- Dostoevskij, Fedor M. (1998): *Böse Geister*. Aus dem Russischen übersetzt von Svetlana Geier. Zürich.
- Gelasimov, Andrej (2003): *Žažda*. Moskva.
- Gelasimov, Andrej (2002): *Durst*. Aus dem Russischen übersetzt von Dorothea Trottenberg. Berlin.
- Ulickaja, Ljudmila E. (2002): *Doč Buchary*. In: Ljalin dom, Moskva, 30-40.
- Ulickaja, Ljudmila E. (2008): *Bucharas Tochter*. In: Olgas Haus, aus dem Russischen übersetzt von Ganna-Maria Braungardt, Moskau, 67-90.

### Sekundärliteratur:

- Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände aus dem Jahre 1824, 537.
- Bachtin, Michail M. (1995)<sup>2</sup>: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Aus dem Russischen übersetzt von Gabriele Leupold.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main.
- Brittnacher, Hans-Richard (1994): *Ästhetik des Horrors*. Frankfurt am Main.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, übersetzt von Katharina Menke. Frankfurt am Main.
- Butzer, Günter / Jacob, Joachim (Hg.) (2008): *Metzler Lexikon literarischer Symbole*. Stuttgart / Weimar.
- De Beauvoir, Simone (1951): Das andere Geschlecht. In: Bergmann, Franziska / Schössler, Franziska et al. (Hg.): *Gender Studies*, Bielefeld, 49-65.
- Djačkov, I.A. (1965): *Erziehung und Bildung anomaler Kinder in der Sowjetunion*. Berlin.
- Down, John L. (1866): Observations on an Ethnic Classification of Idiots. In: *London Hospital Reports* 3, 259-262.
- Fandrey, Walter (1990): *Krüppel, Idioten, Irre. Zur Sozialgeschichte behinderter Menschen in Deutschland*. Stuttgart.
- Foucault, Michel (2001): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main.

- Foucault, Michel (2003): *Die Anormalen*. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975). Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2005): *Die Heterotopien*. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2008): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt am Main.
- Frank, Susanne (2012) Varlam Šalamovs Arbeit an einer Poetik der Operativität, Teil 2. In: Frank, Susanne / Schahadat, Schamma (Hg.): *Evidenz und Zeugenschaft. Wiener Slawistischer Almanach*. München.
- Fuchs, Ina (1987): *Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostojewskijs Werk „Die Dämonen“*. München.
- Goltermann, Svenja (1999): Verletzte Körper oder Building National Bodies. Kriegsheimkehrer, Krankheit und Psychiatrie in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft, 1945-1955. In: *Werkstatt Geschichte* 24, 83-98.
- Gracia, Ana et al. (2009): Craniosynostosis in the Middle Pleistocene human Cranium 14 from the Sima de los Huesos, Atapuerca, Spain. *PNAS* 106, vol.16, 6573-6578.
- Guardini, Romano (1951): *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*. München.
- Gugutzer, Robert (2015)<sup>5</sup>: *Soziologie des Körpers*. Bielefeld.
- Haveman, Meindert (2013): Artikel zum Down-Syndrom. In: Theunissen, Georg / Kulig, Wolfram et al. (Hg.): *Handlexikon Geistige Behinderung*, Stuttgart, 95-96.
- Hill, Paul / Kopp, Johannes (2006)<sup>4</sup>: *Familiensoziologie. Grundlagen und theoretische Perspektiven*. Wiesbaden.
- Ivanov, Vjačeslav (1932): *Dostojewskij. Tragödie-Mythos-Mystik*. Aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kresling. Tübingen.
- Ivanov, Vladimir (1995): *Russland und das Christentum*. Frankfurt am Main.
- Kießling, Christina (2013): *Mütterliche Einstellung im Hinblick auf die Beziehungsgestaltung zu ihrem Kind mit geistiger Behinderung*. Aachen.
- Kyora, Sabine / Schwagmeier, Uwe (2011): *How to make a monster. Konstruktionen des Monströsen*. Würzburg.
- Kuchler, Barbara (2013): *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte*. Frankfurt am Main.
- Lichačev, Dmitri S. / Pančenko, Aleksandr M. (1991): *Die Lachwelt des alten Rußland*. München.
- Müller, Derek (1998): *Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und sowjetrussischen Geistesgeschichte*. Bern.

- Mürner, Christian / Sierck, Udo (2012): *Behinderung. Chronik eines Jahrhunderts*. Weinheim.
- Nagornova, Anna Ju. (2014): Istoričeskij analiz problemy invalidnosti v dorevoljucionnoj Rossii i SSSR. *Obščestvo: filosofija, istorija, kul'tura* 1, 27-33.
- Onasch, Konrad (1976): *Der verschwiegene Christus. Versuch über die Poetisierung des Christentums in der Dichtung F.M. Dostojewskis*. Berlin.
- Patry, Nevenka (1992): *Der weibliche Körper in der Großplastik der griechischen Antike-Die Frau, ein „verunglückter“ Mann?* Berlin.
- Parr, Rolf (2009): Monströse Körper und Schwellenfiguren als Faszinations- und Narrationstypen ästhetischen Differenzierungsgewinns. In: Geisenhanslüke, Achim / Mein, Georg (Hg.): *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, Bielefeld, 19-42.
- Pleßner, Helmuth (1965)<sup>2</sup>: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin.
- Pschyrembel: *Klinisches Wörterbuch* (2014)<sup>266</sup>, Berlin / Boston.
- Raab, Heike (2007): Intersektionalität in den Disability Studies. Zur Interpendenz von Behinderung, Heteronormativität und Geschlecht. In: Waldschmidt, Anne / Schneider, Werner (Hg.): *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung*, Bielefeld, 127-150.
- Reiss, Kristina (2008): Nur wer sexy ist, wird überleben – Schönheit, Körper, Behinderung und Geschlecht. In: Biewer, Gottfried / Luciak, Mikael / Schwinge, Mirella (Hg.): *Begegnung und Differenz: Menschen – Länder – Kulturen. Beiträge zur Heil- und Sonderpädagogik*, Bad Heilbrunn, 605-613.
- Rohde-Dachser, Christa (1991): Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse. In: Bergmann, Franziska / Schössler, Franziska et al. (Hg.): *Gender Studies*, Bielefeld, 66-85.
- Roy, Oliver (2000): *The New Central Asia. The creation of Nations*. London / New York.
- Rudek, Christof (2010): *Die Gleichgültigen. Analysen zur Figurenkonzeption in Texten von Dostojewskij, Moravia, Camus und Queneau*. Berlin.
- Said, Edward W. (2009): *Orientalismus*. Frankfurt am Main.
- Sergeev, Michail (2006): *Sophiology in russian orthodoxy. Solov'ev, Bulgakov, Losskij and Berdjaev*. Lewiston / New York.
- Schahadat, Schamma (2014): Der russische Realismus als ideologisches und ethisches Programm. Am Beispiel von Ivan Turgenev (Väter und Söhne), Nikolaj Černiševskij (Was tun?) und Fedor Dostoevskij (Die Dämonen). In: Misselhorn, Catrin / Schahadat, Schamma

- et al. (Hg.): *Gut und schön? Die neue Moralismusdebatte am Beispiel Dostoevskijs*, Paderborn, 125-146.
- Schimmelpenninck van der Oye, David (2010): *Russian Orientalism. Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*. New Haven / London.
- Schillmeier, Michael (2007): Zur Politik des Behindert-Werdens. Behinderung als Erfahrung und Ereignis. In: Waldschmidt, Anne / Schneider, Werner (Hg.): *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung*, Bielefeld, 79-99.
- Schwarz, Alexander (Hg.) (2014): Körper – Kultur – Kommunikation: Einleitende Gedanken zur Behandlung eines wunden Punktes in den Geisteswissenschaften. In: *Körper – Kultur – Kommunikation*, Bern.
- Solov'eva, Natalija A. (2004): *Psichologija invalidnosti. Metodičeskie ukazanija*. Jaroslav.
- Uspenskij, Boris / Lotman, Jurij (1977): Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts). In: Broich, Ulrich et. al (Hg.): *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*, 9. Bd., Amsterdam, 1-40.
- Von Braun, Christina (Hg.) (2006): Gender, Geschlecht und Geschichte. In: *Gender Studien. Eine Einführung*, Stuttgart, 10-51.
- Wagner, Claudia (2000): *Rußlands Kriege in Tschetschenien. Politische Transformation und militärische Gewalt*. Münster.
- Waldschmidt, Anne / Schneider, Werner (Hg.) (2007): Disability Studies und Soziologie der Behinderung. Kultursoziologische Grenzgänge – eine Einführung. In: *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung*, Bielefeld, 9-30.
- Waldschmidt, Anne (Hg.) (2007a): Macht-Wissen-Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies. In: *Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung*, Bielefeld, 55- 78.
- Yong, Amos (2011): *The Bible, Disability, and the Church. A new Vision of the People of God*. Cambridge.
- Zander, Lev A. (1956): *Vom Geheimnis des Guten. Eine Dostojewskij-Interpretation*. Stuttgart.

### **Internetquellen:**

Zur biblischen Prophetin Mirjam:

<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/dasbibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/mirjam/ch/8df7bd0a3a1175beb605ec9deab6164a/>, letzter Zugriff: 01.08.2016.

Konstantin Ernst auf der Pressekonferenz vom 07.03.2014: <http://www.interfax.ru/sport/363436>, letzter Zugriff: 23.07.2016.

Interview mit dem Nato Oberbefehlshaber Philip Breedlove vom 02.03.2016: <http://www.sueddeutsche.de/politik/terrorismus-nato-oberbefehlshaber-is-wuchert-wie-ein-krebsgeschwuer-1.2888780>, letzter Zugriff: 28.07.2016.

Berichterstattung über die Paralympischen Winterspiele in Soči von Ronny Blaschke am 08.03.2014:  
<http://www.zdfsport.de/paralympics-in-russland-hoffnung-der-menschen-mit-behinderung-32226544.html>, letzter Zugriff: 16.07.2016.