

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 1- 2023

36. Jahrgang

(Alte Nummerierung: 36. Jahrgang 2023, Heft 1/2)

Ab dieser Ausgabe erhält die Zeitschrift eine neue Nummerierung. Pro Jahr werden 2 Ausgaben mit dem Inhalt von je 2 Nummern gedruckt.



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

36. Jahrgang 2023, Heft 1/2

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

Tel.: 030/740 715 400, Fax: 030/740 715 419

E-mail: info@irankultur.com

www.irankultur.com

Geschäftsführung

Dr. Younes Nourbakhsh

Schriftleitung

Dr. Ahmadali Heydari

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Jale Amouzgar Yegane: Professorin für alte Kulturen und Sprachen, Universität Teheran; Professor of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran, E-mail: lit_ad@ut.ac.ir, <https://ut.ac.ir/fa/page/3565/>

Prof. Em. Dr. Hans-Georg Ebert: Professor a.D. Universität Leipzig; Professor Emeritus, University Leipzig, E-mail: hgebert@uni-leipzig.de, <https://www.gkr.uni-leipzig.de/index.php?id=13465>

Dr. Seyed Saied Firuzabadi: Associate Professor für Deutsche Sprache und Literatur, Islamische Azad-Universität Teheran; Associate Professor for German Language and Literature, Islamic Azad University of Tehran, E-mail: sae.firoozabadi@iauctb.ac.ir, <https://ctb.iau.ir/faculty/s-firoozabadi-germany/> fa

Prof. Dr. Jürgen Wasim Frembgen: Professor a.D. Universität München; Professor Emeritus, Ludwig-Maximilians-University Munich, E-mail: jsfrembgen@t-online.de, <https://www.naher-osten.uni-muenchen.de/personen/ehemalige/frembgen/index.html>

Prof. Ahmadali Heydari: Professor für Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität; Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, E-mail: aah1342@yahoo.de, <https://aris.atu.ac.ir/aaheydari>

Prof. Dr. Birgitt Hoffmann: Professor a.D. Universität Bamberg; Professor Emeritus, University Bamberg, E-mail: birgitt.hoffmann@uni-bamberg.de, <https://www.uni-bamberg.de/iranistik/team/emeriti/prof-dr-birgitt-hoffmann/>

Dr. Seyed Mohammadreza Hosseini Beheshti: Associate Professor für Philosophie, Universität Teheran; Associate Professor of Philosophy, University Tehran, E-mail: mrbeheshti@ut.ac.ir, <https://rtis2.ut.ac.ir/cv/mrbeheshti/?lang=fa-ir>

Prof. Mahmoud Jaafari-Dehaghi: Professor für alte Kulturen und Sprachen, Universität Teheran; Professor of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran, E-mail: mdehaghi@atu.ac.ir, <https://rtis2.ut.ac.ir/cv/mdehaghi/?lang=fa-ir>

Dr. Younes Nourbakhsh: Associate Professor für Religions- und Kultursoziologie Universität Teheran; Associate Professor for Sociology of Religion and Culture University of Tehran, E-mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir, <https://profile.ut.ac.ir/fa/~ynourbakhsh/publications>

Prof. Dr. Roland Pietsch: Professor a.D. Ludwig-Maximilians-Universität München; Professor Emeritus, Ludwig-Maximilians-University Munich, E-mail: roland.pietsch@t-online.de, <https://www.sudetendeutsche-akademie.eu/GW/PietschR.php>

Prof. Dr. Jens Scheiner: Professor für Islamwissenschaft, Universität Göttingen; Professor of Islamic Studies, University Göttingen, E-mail: jschein@uni-goettingen.de, <https://www.uni-goettingen.de/de/639554.html>

Seitenlayout

Zeinab Farkhondeh Zadeh

بر اساس مجوز شماره 3/18/75687 مورخ 94/04/21 کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه اشپکتروم ایران اعطا گردید.

Spektrum Iran

Jahresabonnement 60 €

Verlag Eslamica m-haditec GmbH
Zum Huchtinger Bahnhof. 31, 28259 Bremen
Telefon: 0421 16112763;
E-mail: info@eslamica.de
www.eslamica.de

Besuchen Sie unsere Internetseite
www.spektrum-iran.de

Inhalt	
Editorial	1
Beiträge des Symposions	
„Der west-östliche Divan‘. Globalisierung neu denken“; Motive und Ziele eines interkulturellen Symposions	
Shahin Aawani / Irmgard Pinn	5
Westlich-östliches Erbe: Verwerfungen	
Ursula Baatz	21
Interkulturelle Balance? Zu Goethes West-östlichem Divan	
Anke Bosse	33
Globalisierung, Krieg und Frieden in den Theorien der Internationalen Beziehungen	
Heinz Gärtner	41
Hafez und Goethe: Prediger der Weltkultur	
Ahmadali Heydari / Ali Asisian	55
Literatur als Medium interkultureller Verständigung	
Seyed Mohammadreza Hosseini Beheshti	65
Transkulturelle Automatismen – Transkulturelle Kompetenz	
Almir Ibrić	81
Wien und der Orient: ein historischer Streifzug Von der osmanischen Abneigung zur orientalischen „Aneignung“	
Gottfried Riegler-Cech	97
Wir brauchen Dialog	
Mitra Shahmoradi	105
Weitere Artikel in dieser Ausgabe	
Eine Perspektive auf das Muster des politischen Fortschritts (der Entwicklung) im Iran, inspiriert von den Konzepten der Revolution und des Revolutionismus Aref Abdollahi / Gholamreza Hamidikia / Mohammad Ali Poushi / Masoud Zabih	111
Interkulturalität und Fremdheit in verwendeten DaF-Lehrwerken Österreicher und Iraner Sprachinstitutionen	
Sonja Anwar / Vanessa Schweiger	131
Der Wirkungsbereich interkultureller Beziehungen im Zeitalter der Globalisierung; Erläuterung einiger Beispiele zum Beitrag der Iraner S. Ruhollah Hosseini / Melika Torkaman Boutorabi	153

Richtlinien für Spektrum Iran

Einreichung der Beiträge

Beiträge für Spektrum Iran müssen in Word-Dateiformat eingereicht werden, möglichst zusätzlich auch als PDF. Formatierungen sollten auf das notwendige Minimum begrenzt sein. Texte mit nichtlateinischen Schriften bzw. mit diakritischen Sonderzeichen müssen dem Unicode-Standard entsprechen.

Der Textumfang darf bei Fachaufsätzen einschl. Literaturverzeichnis und ‚abstract‘ 6000 Wörter und bei Repliken sowie Besprechungen 2000 Wörter (jeweils einschließlich der Fußnoten!) nicht überschreiten. Besprechungen betreffen immer nur einen Titel bzw. ein Werk. Aufsätzen ist immer ein englisches und ein persisches ‚abstract‘ sowie Stichwörter voranzustellen.

Umschrift

Die Umschrift der persisch-arabischen Schrift erfolgt gemäß den Regeln der DMG (auf der nächsten Seite).

Formatierung

Die Titel der Bücher sollten *kursiv* sein. Hervorhebungen sollten *kursiv* erfolgen, aber nach Möglichkeit vermieden werden.

Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

-- Monographie:

Hermann, G., *Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text und Bildteil*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

-- Aufsatz in Sammelwerk:

Röhrborn, K., „Zum manichäischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus“, In: Emmerick, R. E. u. a. (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Berlin: 2000 (Berichte und Abhandlungen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 4), S. 494–499.

-- Zeitschriftenaufsatz:

Gaube, H., „Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan“, *Spektrum Iran* Nr. 1, 2018, S. 1-17.

Das arabisch-persische Alphabet (Unicode): Transkription nach DMG

		Arabisch	Persisch
ا		Hamzaträger ('), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		b	b
پ	(nur pers.)	-	p
ت		t	t
ث		ṯ	ṯ
ج		Ĝ	Ĝ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		ḏ	ḏ
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	μ
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḏ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		ʿ	ʿ
غ		Ĝ	Ĝ
ف		f	f
ق		q	q
ک		k	k
گ	(nur pers.)	-	g
ل		l	l
م		m	m
ن		n	n
ه		h	h
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
-(Fatha)		a	a
-(Kasra)		i	e oder i
-(Damma)		u	o oder u
-(Hamza)		ʿ	ʿ
-(Waṣla)		ʿ- oder ʿ-	ʿ- oder ʿ-
ا / آ	Arab./pers.	a	e oder a

Wiederholungen werden in der Form „Autor Jahreszahl“ (z. B. Gaube 2018) wiedergegeben, bei mehreren Titeln eines Autors in einem Jahr sollte die Form 2018 a, 2018 b usw. gewählt werden.

Bei längeren Artikeln wird die Erstellung eines Literaturverzeichnisses empfohlen, auf das entsprechend Bezug genommen wird. Das Literaturverzeichnis muss alphabetisch nach den Familiennamen der Verfasser geordnet werden.

Stand: Juni 2018 (die aktuelle Version der Spektrum Iran-Richtlinien und weitere Informationen sind im Internet unter <http://www.spektrum-iran.de> zu finden.).

Editorial

Im Sommer 2022 fand in der Stadt Wien und im „Otto-Mauer-Zentrum“ eine Konferenz mit dem Titel „Der west-östliche Divan - Globalisierung neu denken“ statt.

Redner aus verschiedenen Ländern hielten auf dieser Konferenz, deren Umsetzung laut Berichten der Kuratoren viel Zeit in Anspruch genommen hatte, wichtige Vorträge. Die Erläuterungen zu den Hinter- und Beweggründen dieser Konferenz werden ausführlich in den Schriften von zwei der Organisatoren dieser Konferenz, Frau Mitra Shahmoradi und Herrn Mag.Gottfried Cesh, erwähnt.

Nun ist die Redaktion der Zeitschrift „Spektrum Iran“ stolz darauf, ihren Lesern den Text einiger Vorträge dieser Konferenz zur Verfügung zu stellen. Diese Artikel, die sich auf der Suche nach geeigneten Grundlagen für interkulturelle Dialoge hauptsächlich auf westlich-östliche literarische Traditionen beziehen, können den Veranstaltern und Gestaltern dieser Bereiche reiche Ressourcen für die Fortsetzung solcher Aktivitäten bieten.

Die zerstörerische Rolle sowohl orientalistischer Strömungen in einigen westlichen Ländern (auf der Grundlage kolonialer Ideen) als auch fundamentalistischer Strömungen (die Zeit und historische Elemente ignorieren) in einigen islamischen Ländern hat sich in den letzten Jahrhunderten deutlich gezeigt. Jetzt ist es für Denker auf beiden Seiten an der Zeit, auf der Grundlage dieser historischen Erfahrungen nach neuen und ausgewogenen Alternativen für interkulturelle Beziehungen zu suchen.

Es ist für sie notwendig, solche Alternativen auf der Grundlage sich überschneidender kultureller Komponenten zu bewerten und sie dann in einer Zeit umzusetzen, in der der ehrgeizige und mehrdeutige Slogan der Globalisierung in verschiedenen Bereichen zu hören ist.

Die Redaktion der Zeitschrift dankt folgenden Organisationen für die Zusammenarbeit bei der Durchführung dieser Konferenz und der Veröffentlichung ihrer Artikelsammlung: Katholischer Akademiker/innenverband (KAV); Österreichischen Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten; Zukunftsfonds der Republik Österreich; Kulturabteilung der Stadt Wien; International Institute for Peace der Universität Wien; Kulturabteilung der Islamischen Republik Iran in Berlin.

Ahmadali Heyd

Original Research Papers
Persophilia reconsidered in a global context

Shahin Aawani¹

Irmgard Pinn²

(pp. 5 to 20)

Received: 08.02.2023; Accepted: 15.03.2023

Abstract

Hamid Dabashi's study *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (2015) is a counterdraft by the Iranian-American historian Hamid Dabashi to Edward Said's seminal work *Orientalism* (first published 1978). While Said only focused on the repressive influence of the colonial powers on the Orient, Dabashi extended the analysis to circular processes of knowledge production in global exchange. He uses numerous examples to show how unintentionally and unknowingly by the colonizers and even against their interests through such exchange processes in the colonies analogous to civil society in Europe, as Habermas has described in his famous book *The structural change of the public sphere* (1990) public spheres opened up in which social criticism, national identities and resistance to the colonial powers emerged. In retrospect, European persophilia, as a variant of Orientalism with positive connotations, made a significant contribution to the emergence of a literary and later political public sphere in Persia (a favorite subject of Dabashi). Central to his numerous examples from linguistics, art and philosophy he emphasizes the influence of the mystical Persian poetry on German Romanticism, illustrated by Hafez's attraction to Goethe and other poets. Finally, Dabashi looks at parallel political and economic developments in Germany and the Persian cultural area in the 20th century, which favored an amalgamation of poetic-mystical and fascist / National Socialist ideas and thus created the ideological prerequisites for pan-Islamism and political Islam in Iran.

Keywords: H. Dabashi, E. Said, Orientalism, European persophilia, Persian cultural, colonialism, pan-Islamism, paradoxical consequence.

1. Associate Professor of Philosophy, Khātam University, Tehran, Iran,
E-mail: shaawani@gmx.de.

2. Sociologist and Lecturer in German Society and Culture,
E-mail: irmgard.pinn@gmail.com.

نگاهی تازه بر ایران دوستی در یک زمینه جهانی

شهین اعوانی^۱

ایرمنگارد پین^۲

(صص 5 تا 20)

تاریخ دریافت: 2023/02/08؛ تاریخ پذیرش: 2023/03/15

چکیده

ایران دوستی: فرهنگ پارسی در صحنه جهانی (2015) پژوهش حمید دباشی، تاریخ پژوه ایرانی-امریکایی است که در مقابل اثر سترگ ادوارد سعید که در مقابل اثر سترگ ادوارد سعید با عنوان *شرق شناسی* (چاپ نخست 1978) قرار دارد. برخلاف ادوارد سعید که صرفاً بر تأثیر سرکوب‌گرانه‌ی قدرت‌های استعماری بر شرق تکیه کرده، دباشی تحلیل خود را تا فرایند دوری تولید دانش در تبادلات جهانی پیش برده است. او از نمونه‌های متعددی بهره می‌گیرد تا نشان دهد چگونه استعمارگران بی‌آن‌که خود خواسته باشند یا بدان آگاه باشند و حتی به‌رغم منافعشان در خلال این فرایندهای مبادلاتی، کشورهای مستعمره‌شان را شبیه به جامعه‌ی مدنی اروپا کرده‌اند یا به‌تعبیر هابرماس، در کتاب مشهور خود، *دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی (1990)*، حوزه‌های عمومی‌ای را گشودند که در آن‌ها نقادی اجتماعی، هویت ملی و مقاومت در برابر قدرت‌های استعمارگر پدید آمد. از این منظر، ایران دوستی اروپایی به‌عنوان گونه‌ای از شرق‌شناسی آمیخته با مضامین مثبت، سهم چشمگیری در ظهور نوعی حوزه‌ی عمومی ادبی و سپس، سیاسی در ایران ایفا کرده است (و این همان موضوع مورد علاقه‌ی دباشی است). در بن نمونه‌های متعددی که دباشی از زبان‌شناسی، هنر و فلسفه می‌آورد، او همواره بر تأثیر شعر عرفانی فارسی بر رمانتیسم آلمانی تأکید می‌ورزد و جذابیت حافظ بر گوته و سایر شاعران را گواهی بر این اثرگذاری می‌گیرد. سرانجام، دباشی به تحولات سیاسی و اقتصادی که به‌طور موازی در آلمان و حوزه‌ی فرهنگ ایرانی در قرن دوازدهم میلادی در جریان بود می‌پردازد؛ تحولاتی که منجر به تلفیقی از نظریات شاعرانه-عرفانی با آراء سوسیالیسم ملی‌گرا یا فاشیستی گردید و در نتیجه، لوازم ایدئولوژی امت واحده‌ی اسلامی و اسلام سیاسی را در ایران فراهم نمود.

کلیدواژه‌ها

ایران دوستی، فرهنگ پارسی، حمید دباشی، ادوارد سعید، شرق‌شناسی، گوته، حافظ.

^۱ دانشیار دانشگاه خاتم،

رایانامه: shaawani@gmx.de.

^۲ جامعه‌شناس و مدرس در جامعه و فرهنگ آلمان،

رایانامه: irmgard.pinn@gmail.com.

Original Research Papers
Persophilie neu betrachtet im globalen Kontext
Ein Gegenentwurf zu Edward Saids Orientalismus-Kritik

Shahin Aawani¹

Irmgard Pinn²

(pp. 5 to 20)

Received: 08.02.2023; Accepted: 15.03.2023

Zusammenfassung

Hamid Dabashis Studie *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (2015) stellt einen Gegenentwurf des iranisch-amerikanischen Historikers Hamid Dabashi zu Edward Saids wegweisendem Werk *Orientalism* (erstmalig 1978 veröffentlicht) dar. Während Said sich ausschließlich auf den repressiven Einfluss der Kolonialmächte auf den Orient konzentrierte, erweitert Dabashi die Analyse auf zirkuläre Prozesse der Wissensproduktion im globalen Austausch.

Anhand zahlreicher Beispiele zeigt Dabashi, wie unabsichtlich und unwissentlich durch die Kolonialmächte – und oft sogar entgegen deren Interessen – durch solche Austauschprozesse in den Kolonien, analog zur europäischen Zivilgesellschaft, wie sie Habermas in seinem bekannten Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990) beschrieben hat, öffentliche Sphären entstanden. In diesen entwickelten sich soziale Kritik, nationale Identitäten und Widerstand gegen die Kolonialmächte.

Rückblickend trug die europäische Persophilie, als eine Variante des Orientalismus mit positiven Konnotationen, wesentlich zur Entstehung einer literarischen und später politischen Öffentlichkeit in Persien (einem bevorzugten Thema Dabashis) bei. Zentral in seinen zahlreichen Beispielen aus Linguistik, Kunst und Philosophie betont er den Einfluss der mystischen persischen Poesie auf die deutsche Romantik, illustriert durch Hafez' Anziehungskraft auf Goethe und andere Dichter.

Schließlich betrachtet Dabashi parallele politische und wirtschaftliche Entwicklungen in Deutschland und dem persischen Kulturraum im 20. Jahrhundert, die eine Verschmelzung von poetisch-mystischen und faschistischen/nationalsozialistischen Ideen begünstigten und so die ideologischen Voraussetzungen für den Pan-Islamismus und den politischen Islam im Iran schufen.

Schlagwörter:

H. Dabashi, E. Said, Orientalismus, europäische Persophilie, persische Kultur, Kolonialismus, Pan-Islamismus, paradoxe Konsequenz.

1. Associate Professor für Philosophie, Khātam Universität, Tehran,
E-mail: shaawani@gmx.de.

2. Soziologin und Dozentin Deutsche Gesellschaft und Kultur,
E-mail: irmgard.pinn@gmail.com.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Das westliche Vorstellungsbild vom Orient – und damit auch von Persien, wie der Iran bis 1935 hieß – oszilliert seit Jahrhunderten zwischen Bewunderung für Kultur und Geschichte einerseits und Misstrauen, Verachtung und Angst andererseits, wobei letztere Einstellung im Verlauf des 20. Jahrhundert zunehmend die Oberhand gewonnen hat. Entsprechend abwechslungsreich verliefen historisch die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen. Edward Said hat sich in seiner erstmals 1978 unter dem Titel *Orientalismus* erschienenen Studie auf die Phase der europäischen Kolonialexpansion in den Orient konzentriert und dabei vor allem die durch ökonomische und machtpolitische Interessen der Kolonisatoren geprägten Strukturen auch im Bereich der Kulturbeziehungen ausgeleuchtet. Zwar wurde seine Darstellung seitdem vielfach kritisiert und erfuhr teilweise sogar heftige Ablehnung, doch fand sie längst Eingang in den akademischen Wissenskanon und ist aus politischen und interkulturellen Debatten nicht mehr wegzudenken.¹ Dagegen gerieten die jahrhundertelangen persophilen Strömungen in der europäischen Literatur und Philosophie, in der bildenden und darstellenden Kunst, in der Malerei und Musik, d.h. epochenspezifische Phasen der Bewunderung und Nachahmung persischer Kultur und Geschichte, weitgehend in Vergessenheit oder wurden zumindest neu bewertet.

1. Wie ein roter Faden ziehen sich drei Thesen durch Saids gesamtes Werk: Erstens steht für ihn der Orientalismus im Dienst (macht-)politischer Interessen, zweitens bezieht Europa aus dem Orientalismus die Gewissheit eigener kultureller und intellektueller Überlegenheit und drittens ist der Orient als Antithese zum Okzident unabdingbar für die Konstitution der europäischen Identität. Dabei wird der Orient durch den Orientalismus nicht nur vereinnahmt, sondern als solcher erst konstruiert. Im ersten Teil der Studie entwirft Said ein breites historisches, philosophisches und soziopolitisches Spektrum dessen, was er unter „Orientalismus“ versteht, beschränkt sich dann jedoch zeitlich im wesentlichen auf die Epoche des Kolonialismus und räumlich auf den Vorderen Orient. Im zweiten Teil des Buches schildert er sodann, wie wissenschaftliche und literarische Werke, Reiseberichte und politische Traktate das europäische Bild vom Orient geformt und geprägt haben, wobei er die Ende des 18. Jahrhundert in Paris gegründete Orientalistik besonders scharf kritisiert. Als akademische Disziplin habe sie von Anbeginn zur Legitimation von Gewaltverhältnissen und kolonialer Expansion gedient. Abschließend beschreibt Said die Hochphase kolonialer Expansion in den Orient Ende des 19. Jahrhunderts mit ihren Auswirkungen bis auf die Gegenwart. - Von Orientalisten wurden Said schwerwiegende methodische und konzeptuelle Fehler vorgeworfen, z.B. die Ausblendung von Beziehungen zwischen Europa und weiten Teilen des Orients (Indien, China, Japan etc.) sowie des deutschen Orientalismus. Dazu hat Said wiederholt Stellung genommen, wobei er teilweise inhaltliche Schwächen eingestand, vor allem aber seine Zielsetzung nochmals erläuterte und seine Thesen in zahlreichen Aufsätzen und Buchpublikationen weiter entwickelte, u.a. in *Orientalism Reconsidered* (1985) und *Culture and Imperialism* (1993).

Mit dem Buch *Persophilia: Persian Culture on the Global Scene* (2015)² will der iranisch-amerikanische Historiker und Kulturphilosoph Hamid Dabashi Saids Orientalismuskritik in wichtigen Punkten revidieren, vor allem dessen binäre Darstellung der Macht- und Einflussbeziehungen zwischen europäischen Zentren und dem peripheren Orient. Saids Ost-West-Polarisierung basiert für Dabashi auf einem Irrtum, denn in Wirklichkeit sei es zu keiner Zeit um die Herrschaft des „Westens“ über „den Osten“ gegangen, sondern um eine des Kapitals über die Arbeit bzw. der Bourgeoisie über das Proletariat.

Dieser Irrtum habe einerseits zur Ignoranz gegenüber den unbeabsichtigten progressiven Effekten des Kolonialismus und andererseits zur Missachtung des konstruktiven Anteils kolonisierter Länder an der globalen Wissensproduktion geführt. Dagegen fokussiert Dabashi den Blick auf zirkuläre Prozesse in der Wissensproduktion, und zwar analog zur Zirkulation von Waren, Finanzen usw. im kapitalistischen System. Erst so werde beispielsweise erkennbar, dass damals durch europäischen Einfluss bzw. nach europäischem Modell in den kolonisierten Ländern öffentliche Räume entstanden, in denen sich eine lokale Bourgeoisie konstituieren konnte – und in einer paradoxen Konsequenz auch deren Gegnerschaft, schließlich sogar der Widerstand gegen die imperialen Machthaber.

Mit seiner Antithese zu Saids Darstellung bezieht Dabashi sich auf Jürgen Habermas' Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* von 1962, wo dieser die Bedeutung des öffentlichen Raumes für die Überwindung feudaler Strukturen in Politik und Gesellschaft sowie den späteren Niedergang der bürgerlichen Öffentlichkeit durch die von Kapitalinteressen dominierten Massenmedien analysiert und

2. Hamid Dabashi (2015): *Persophilia. Persian Culture on the Global Scene*. Cambridge, MA und London: Harvard University Press.

kritisiert.³ Allerdings, so Dabashi, habe Habermas dabei nur Europa im Blick gehabt und die koloniale Dimension dieses Prozesses völlig ignoriert.⁴

Persophilie im Kontext der europäischen Kolonialexpansion

Auf diesen in Wiederholungen und Varianten das ganze Buch durchziehenden theoretischen Grundlagen basiert Dabashis Konzept der Persophilie als einer speziellen Form des Orientalismus. Trotz vieler Gemeinsamkeiten unterscheidet sie sich von anderen Orientalismen, bei denen das Osmanische Reich, arabische Länder, Indien oder auch China im Zentrum standen. So bestand ein gravierender Unterschied zu anderen und früheren Formen des Orientalismus zur Zeit der europäischen Kolonialexpansion im 18. und 19. Jahrhunderts darin, dass sich das Interesse unter ökonomischen Prämissen zunehmend auf die Eroberung und

-
3. (*Besitzbürgertum / Bourgeoisie*) sowie zum anderen auf einer durch Bildung herausgehobenen Gesellschaftsschicht (*Bildungsbürgertum*, z.B. Lehrkräfte an Schulen und Universitäten, Juristen, Verwaltungsbeamte, Schriftsteller usw.). Während bis zur Frühen Neuzeit in den Staaten Europas die Öffentlichkeit durch die Aristokratie repräsentiert wurde, kamen mit dem wirtschaftlichen Aufstieg des Bürgertums, dem jedoch kein politischer Machtzuwachs entsprach, Forderungen auf nach Rechtsschutz von Eigentum und Privatsphäre gegen die absolutistische Staatsmacht. Zu deren Durchsetzung wurden Versammlungen organisiert, Flugblätter geschrieben und später Zeitungen gegründet. Beeinflusst durch Ideen der Aufklärung trafen sich ab Mitte des 18. Jahrhunderts in vielen europäischen Städten gebildete Bürger – vor allem Männer – in Salons, Teehäusern und Räumlichkeiten von Lesegesellschaften zu Debatten über Politik und gesellschaftlich relevante Themen. Wie Habermas feststellt, ging die literarische der politischen Öffentlichkeit voraus, denn während Zeitungen üblicherweise die Zensur passieren mussten, blieb Kultur- und Sozialkritik in literarischen Werken, z.B. in Romanen, weitgehend unbehelligt. Trotzdem gab es Einschränkungen, denn normativ setzte das Konzept zwar einen herrschaftsfreien Raum voraus, doch in der Praxis blieb der Zugang zur Öffentlichkeit den meisten Bürgern mangels Privateigentum und Bildung versperrt. Dieses änderte sich erst mit Aufkommen der Arbeiterbewegung und Verallgemeinerung des Wahlrechts im 19. Jahrhundert, was jedoch zugleich eine Schwächung der kritischen Kraft der bürgerlichen Öffentlichkeit und letztlich deren Auflösung bedeutete. Entscheidend für ihren Niedergang war jedoch das Aufkommen der Kulturindustrie. Sie erzeugte durch Massenmedien eine Schein-Öffentlichkeit, in der erzeugt, in der das Kapital seine Interessen vertritt, während die Bevölkerungsmehrheit allenfalls indirekt durch ihr Konsumverhalten Einfluss nehmen kann. Auf diese Weise fand eine schleichende Entpolitisierung der Öffentlichkeit statt, die Habermas im „Strukturwandel“ als Prozess einer Refeudalisierung der Repräsentation zugunsten der Interessen von Reichen und Mächtigen kritisiert.
4. Diesen Vorwurf erhebt Dabashi an anderer Stelle gegen die gesamte deutsche Philosophenzunft, gegen Adorno und Horkheimer ebenso wie gegen Cassirer und Heidegger. Niemand von ihnen habe sich für die bürgerliche Öffentlichkeit als den zentralen Ort kolonialer Wissensproduktion über den Orient interessiert, und schon gar nicht hätten sie erkannt, dass sich hier – vorangetrieben durch die Globalisierung im kapitalistischen System – in einem zirkulären West-Ost-West-Prozess Formen des Widerstands gegen die imperialen Mächte entwickelten.

Bestandswahrung von Territorien konzentrierte, wobei Kenntnisse von Sprachen, Literatur, Weltanschauung und Sitten der Kolonialiserten als Mittel der Herrschaftsausübung fungierten. Vor allem galt das für die damals im persischen Sprach- und Kulturraum dominierende Kolonialmacht England, auch wenn Persien zu keiner Zeit im formalen Sinne kolonialisiert wurde und die Ausplünderung indirekt, vor allem durch Erzwingung von Konzessionen, geschah.

In Deutschland dagegen, das zu jener Zeit als Staat noch gar nicht existierte, war die Persophilie Element einer nationalen und geistigen Neuorientierung. Rückblickend auf die frühesten Zeiten der Antike, exemplarisch vermittelt durch Hegels Geschichtsphilosophie, übte dabei das imperiale Persien eine besondere Anziehungskraft aus. Gleichzeitig fanden die Protagonisten der Aufklärung im persischen Humanismus literarische Verbündete gegen Absolutismus und christlichen Dogmatismus. Das Spezifische der Persophilie, so Dabashi, lag darin, dass sie auf die Europäer wie ein facettenreicher Spiegel wirkte, in dem sie sahen, was sie sehen wollten. Diesen Wirkungsmechanismus habe Edward Said mit seiner Ausklammerung Deutschlands aus der Orientalismuskritik ignoriert.

Das Aufblühen der Persophilie in Europa fiel historisch mit dem Niedergang muslimischer Dynastien zusammen, wo bis dahin die persische Sprache und literarische Kultur beheimatet waren. Notgedrungen wanderten daraufhin viele Dichter, Literaten und Gelehrte nach Europa aus, wo die neuen Zentren imperialer Macht ihre Blütezeit erlebten. Allerdings waren die Neuankömmlinge dort keineswegs entsprechend dem Status ihrer Herkunft willkommen, sondern mussten sich dort mit den jeweils dominierenden sozialen und Geistesströmungen wie Aufklärung, Romantik oder mit dem Transzendentalismus auseinandersetzen sowie sich mit ihren Publikationen in den literarischen öffentlichen Raum integrieren.⁵ Wie Dabashi in seinem Buch *The World of Persian Literary Humanism* (2012) ausführlich darlegt, ergab sich daraus für die persische Literatur ein starker Entwicklungsschub, der schon bald nach Persien zurückwirkte und dort Impulsgeber für die Entstehung eines öffentlichen Raumes wurde, bezeichnet als „Vatan“, d.h. Heimat.

5. Namentlich erwähnt Dabashi Mohammad Ali Jamalzadeh (1892–1997), Sadegh Hedayat (1903–1951), Nima Yushij (1896–1960) und Bozorg Alavi (1904–1997). Als wegweisende Gelehrte außerdem Hossein Kazemzadeh Iranshahr (1883–1961), Mohammad Qazvini (1877–1949), Seyyed Hassan Taqizadeh (1878–1970) und Mojtaba Minovi (1903–1976). Fast alle waren entweder in Europa ausgebildet oder stark von ihrer Auseinandersetzung mit europäischen Kulturen beeinflusst.

Dabashi sieht hier eine parallele Entwicklung zu der von Habermas beschriebenen

Genese der bürgerlichen Öffentlichkeit in Europa. So sei auch in Persien eine literarische der politischen Öffentlichkeit vorausgegangen, in der Gesellschaftskritik und politische Forderungen, deren Publikation durch die Zensur verhindert wurde, zunächst in Form von Gedichten und Romanen ihren Weg in die Öffentlichkeit fanden. Mehrfach betont Dabashi in diesem Zusammenhang die Relevanz von zunehmenden Reiseaktivitäten aus Europa, sei es aus kulturellen, politischen oder wirtschaftlichen Interessen, sei es aus Abenteuerlust. Im Laufe des 19. Jahrhundert reisten dann auch immer mehr Perser nach Europa.

Persophilie von der Antike bis zur deutschen Romantik

Dabashis Studie umfasst zwölf Kapitel, in denen er seine These von der Zirkulation kultureller Elemente in den Beziehungen zwischen Europa und dem Orient mit historischem und wissenschaftlichen Material untermauert. Das beginnt im ersten Kapitel mit „Erinnerungen an das biblische und klassische Erbe“, d.h. der Entdeckung des antiken Persiens durch die Europäer als Ursprung der westlichen Persophilie, wobei Dabashi ausführlich auf den ikonischen Herrscher Kyros der Große eingeht, der Persien von etwa 559 bis 530 v. Chr. regierte. Dessen volkstümliches Image als „idealer König“ wurde von den Griechen übernommen und durch die Erwähnung als religiös toleranter Herrscher in der Bibel nochmals verstärkt. Zahllose historische Abhandlungen und legendenhafte Erzählungen hielten die Erinnerung an ihn auch in Europa über die Jahrhunderte wach. 1971 veröffentlichte die UNO in allen UN-Sprachen die Inschrift des „Kyros-Edikts“ als „erste Charta der Menschenrechte“.⁶

Nach einem großen Zeitsprung geht es im 2. Kapitel weiter mit „Montesquieu, der bürgerlichen Öffentlichkeit und dem Aufstieg des persischen liberalen Nationalismus“. Die berühmten von Montesquieu (1689–1755) verfassten *Persische Briefe* (1721 anonym in Amsterdam erschienen) sind für Dabashi nicht nur ein Dokument des Zeitgeistes in der Frühphase bürgerlicher Öffentlichkeit in Europa, sondern stehen zugleich ein Schlüsseltext für die Funktion der Persophilie im Kontext der Aufklärung, wobei es Montesquieu ja gar nicht um Persien geht, sondern um Kritik an der französischen Gesellschaft. (Dabashi weist

6. Das auf einem Zylinder aus Ton (Länge: 22,5 cm, Durchmesser: 10 cm) in Keilschrift dokumentierte Edikt wurde 1879 in Babylon entdeckt und wird seitdem im British Museum ausgestellt.

darauf hin, dass „persisch“ zu jener Zeit in intellektuellen Kreisen als Synonym für „fremdartig“ gebräuchlich war), Was die beiden Besucher aus Isfahan über ihre Erlebnisse in Frankreich an ihren heimischen Harem berichten, fand als Vorbild für eine die Zensur unterlaufende Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen in ganz Europa und darüber hinaus Verbreitung, so auch in Persien, wo der damals populäre Dramatiker und Essayist Mirza Fath Ali Akhondzadeh (1812–1878) fast hundert Jahre nach Erscheinen der *Lettres Persanes* mit dem Briefroman *Maktubate-e Kamal al-Dowleh* (Korrespondenzen von Kamal al-Dowleh, 1863) einen maßgeblichen Beitrag zum antikolonialen iranischen Nationalismus leistete. Darin erkennt Dabashi einen wichtigen frühen Beleg für seine Zirkulationsthese.

Kapitel 3 widmet Dabashi dem britischen Juristen und Orientalisten William Jones (1746-1794). Mit seiner These eines gemeinsamen Ursprungs von Sanskrit, Persisch und den europäischen Sprachfamilien habe dieser einen grundlegenden Erkenntnisbeitrag zur indogermanischen Sprachfamilie und damit einerseits zum Aufschwung der europäischen Persophilie und andererseits zum persischen (Sprach-)Nationalismus geleistet. Es folgt im 4. Kapitel unter der Überschrift „Goethe, Hegel, Hafez und Co“ eine Hinwendung zum deutschen Orientalismus, wo Dabashi besonders die Anziehungskraft von Hafez und Saadi auf Goethe und Hegel und damit den Unterschied zum durch koloniale Interessen geprägten englischen und französischen Orientalismus hervorhebt. So wurde die deutsche „reine“ Persophilie Bestandteil eines sich im Laufe der Zeit entwickelnden universellen literarischen Humanismus. (Schon in diesem Kapitel gibt Dabashi auch Hinweise auf verhängnisvolle spätere Verbindungen mit dem deutschen Faschismus.)

Im 5. Kapitel „Von der Romantik zum Panislamismus und zum Transzendentalismus“ argumentiert Dabashi gegen eine weit verbreitete Auffassung, wonach zwischen Orient und Okzident ein kaum oder gar nicht überbrückbarer Gegensatz besteht. Dabei verweist er auf eine Fülle von Verbindungen zwischen Hafez, Goethe, Iqbal, Wagner, Nietzsche, Emerson, Tagore, Thoreau und Martin Luther King jr. in ganz Europa, Südasien, den USA und Persien/Iran, die sich allerdings nach seiner Auffassung im 20. Jahrhundert zu einer mystisch-romantischen Strömung als ideologische Quelle von Transzendentalismus, Panislamismus und Faschismus vereinigt hätten. Das 6. Kapitel ist ein Exkurs unter dem Titel „Nietzsche, Hafez, Mozart, Zarathustra und die Entstehung eines persischen Dionysos“, mit dem Dabashi die persophile Dimension in der Philosophie Friedrich Nietzsches anhand der drei Figuren

Zarathustra, Hafis und Dionysos belegen will. So habe Nietzsche den Iran in die europäische Philosophie zurückgeführt, während seine Philosophie in umgekehrter Richtung im Iran den Widerstand gegen staatliche Tyrannei und Terror stärkte.

Um Edward FitzGerald und die Wiederentdeckung von Omar Khayyam für den persischen Nihilismus geht es in Kapitel 7. Der Schriftsteller und Übersetzer FitzGerald (1809-1883) wurde durch Veröffentlichung der ersten Übersetzung der Rubaiyat von Omar Khayyam (1859) ins Englische berühmt. Sie hatte großen Einfluss auf die englische Dichtung und förderte europaweit das Interesse an der persischen Literatur. Ebenfalls starke wechselseitige Einflussbeziehungen beschreibt Dabashi im 8. Kapitel am Beispiel von Matthew Arnolds (1822-1888) in Anlehnung an Ferdowsis Shahnameh verfassten Gedicht „Sohrab and Rustum“ (veröffentlicht 1859). Arnold wurde mit diesem Gedicht in ganz Europa berühmt und übte gleichzeitig einen starken Einfluss auf den persischen epischen Nationalismus und den Widerstand gegen den europäischen Imperialismus aus. Das gilt nach Dabashis Darstellung im 9. Kapitel ebenso für die Publikationen des britischen Diplomaten James Morier zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Der während seiner Stationierung in der britischen Mission von 1808 bis 1815 unter dem Titel *Eine Reise durch Persien, Armenien und Kleinasien nach Konstantinopel in den Jahren 1808 und 1809* (1812) veröffentlichte Bericht fand als zeitgenössische Beschreibung der Region weite Verbreitung und prägte das britische Vorstellungsbild von Persien ebenso wie Moriers Schelmenroman *Die Abenteuer des Hajji Baba von Isphahan* (1824). Dessen Übersetzung ins Persische (1905), so Dabashi, habe der Entstehungsprozess einer modernen gesellschaftskritischen Romanliteratur maßgebliche Impulse zu verdanken.

Im 10. und 11. Kapitel liefert Dabashi dann im lexikalischen Stil eine Unmenge an historischem Belegmaterial dafür, dass der Orient - speziell Persien - in der europäischen Musik, Malerei und Literatur seit Jahrhunderten auf ein starkes Interesse traf. Dieses galt zunächst vor allem der persischen Geschichte und Mythologie. Dabashi beschreibt, wie im Zeitalter des europäischen Imperialismus die Oper mit ihren Möglichkeiten zu dramatischen Inszenierungen orientalischer Leidenschaft und Grausamkeit zu einer einzigartig populären Kunstform wurde. Ihre Funktion habe darin bestanden, den historischen Identifikationsprozess des europäischen Bürgertums als einer zu jener Zeit bereits globalisierten Klasse zu befördern. Viele der zu jener Zeit entstandenen Werke sind längst in Vergessenheit geraten, andere aber werden heute noch mit großem Erfolg aufgeführt. Zu den bekanntesten unter ihnen zählen Mozarts *Zauberflöte* (1791)

und Giuseppe Verdis *Nabucco* (1842). Am Beispiel letzterer will Dabashi nachweisen, dass pauschale Subsumierungen unter „Orientalismus“ im kolonialismuskritischen Sinne Saids in die Irre gehen, kommt hier doch besonders im Chor der Gefangenen („Va pensiero ..“) ein grenzenloses Verlangen nach Freiheit zum Ausdruck.⁷

Auch in der europäischen Malerei findet Dabashi bis zurück in die griechische Antike und in biblische Zeiten reichlich Belegmaterial für seine Thesen. Für persophile Einflüsse auf die moderne Malerei verweist er exemplarisch auf Paul Gauguin, Wassily Kandinsky, Camille Pissarro, Henri de Toulouse-Lautrec, Gustav Klimt und Franz Marc. Die öffentliche Wirkung ihrer Werke erreichten diese durch Ausstellungen in den Metropolen Europas, wo die Galerien auch von im Exil lebenden Iranern, von Diplomaten sowie von reisenden iranischen Kaufleuten besucht wurden. Durch deren Vermittlung wurden die Bilder dann auch im Iran bekannt, was Dabashi als Beitrag zur Entstehung einer transnationalen Öffentlichkeit betrachtet. Für noch wichtiger erachtet er die Fotografie und vor allem das persische Kino, welches sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zum einflussreichsten Kulturforum Irans entwickelte. Dessen auch internationale Erfolg basierte wesentlich auf einer zugleich kreativen wie widerspenstigen Adaption des italienischen neorealistischen Kinos.

Stärker noch als der Musik und Malerei gilt Dabashis Interesse der persischen Literatur und Literaturgeschichte, denen er im 11. Kapitel einen langen Exkurs widmet. Begründet wurde die persische Literaturgeschichte durch den britischen Iranisten Edward G. Browne (1862-1926) mit seinem vierbändigen Werk *A Literary History of Persia* (1902-1924). Es habe, so Dabashi, nicht nur in Europa bis heute als Standardwerk Anerkennung gefunden, sondern war Vorbild und Maßstab für die nachfolgenden Generationen iranischer Literaturwissenschaftler. Doch nicht nur Browne habe die persische Literaturwissenschaft viel zu verdanken, sondern auch den Pionierarbeiten anderer europäischer Iranwissenschaftler, z.B. denen des Österreichers Joseph von Hammer-Purgstall, dessen Bücher, vor allem die *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* (1818), Goethe als Material für seine eigenen Persien-Studien dienten. Die forcierte Akademisierung der Persien-

7. Inspiriert von Psalm 137, geht es in *Nabucco* um die Geschichte von Juden, die nach dem Verlust des ersten Tempels in Jerusalem in babylonische Gefangenschaft geraten sind. In der Gestalt des babylonischen Herrschers Nabucco, durch welche die Juden nach dramatischen Verwicklungen ihre Freiheit zurückerlangten, vereinigen sich bei Verdi die drei altorientalischen Herrscher Nebukadnezar II, Nabonid und Kyros II. Der Gefangenenchor wurde in der Rezeption zur inoffiziellen italienischen Nationalhymne und gehört bis heute zum musikalischen Repertoire von Freiheitsbewegungen in aller Welt.

Studien durch europäische und iranische Gelehrte im frühen 20. Jahrhundert habe dann maßgeblich zur Kanonisierung des persischen Literaturerbes in den umfassenderen kulturellen Entstehungsprozess postkolonialer Nationen beigetragen.

Im zweiten Teil seines Buches (ab Kapitel 12) wechselt Dabashi von einer historischen Darstellung vielfältiger globaler kultureller Wechselbeziehungen zu einer Abrechnung mit dem Panislamismus und den nach seiner Meinung fatalen Auswirkungen einer Amalgamierung von persischer Mystik und – vermittelt durch die Persophilie – deutschem Faschismus und Nazismus auf die geistige und politische Entwicklung Irans im 20. Jahrhundert.

Persophilie zur Zeit der britischen Kolonialherrschaft über Indien und als Antriebskraft der deutschen Romantik

Mit seiner facettenreichen Darstellung der Persophilie will Dabashi seine These belegen, wonach die mit Edward Saids Orientalismus-Kritik vorgegebene Sichtweise auf die Einflussbeziehungen zwischen Europa und dem Orient nicht nur durch Aufmerksamkeitsdefizite eingeschränkt ist, welche die theoretische Substanz wenig tangieren, sondern dass ihr eine folgenreiche Ignoranz gegenüber der Vielfalt und Komplexität historischer Prozesse zugrunde liegt. Aus der zuvor skizzierten Fülle von Dabashis historischem Belegmaterial für die Zirkulation von Ideen und Erkenntnissen im Prozess transnationaler Wissensproduktion sollen im Folgenden zwei, die zum einen für seine Theorie und zum anderen für seine Schlussfolgerungen mit Blick auf politische Entwicklungen im Iran von besonderer Bedeutung sind, nochmals näher beleuchtet werden. Dabei handelt es sich um die wechselseitige Beeinflussung von ökonomischen Interessen und persophiler Faszination während der britischen Kolonialherrschaft über Indien sowie die von Edward Said und anschließend vom Mainstream des Orientalismus-Diskurses in ihrer auch politischen Relevanz weitgehend unterschätzte Persophilie der deutschen Romantik.

Funktionalisierung der Persophilie im Interesse kolonialer Machtpolitik

Auch nachdem die Mogulherrschaft Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Eroberung Indiens durch die Engländer geendet hatte, blieb Persisch auf dem indischen Subkontinent die alle regionalen Sprachen dominierende Verwaltungssprache. Die neuen kolonialen Machthaber waren daher zunächst auf Übersetzer angewiesen, kamen jedoch nicht umhin, sich langfristig eigene Kenntnisse von Sprache und Kultur der unterworfenen Bevölkerung anzueignen. So erlebte die persische Sprache in Indien einen enormen Aufschwung. Neben der

Herstellung eines Wörterbuches und Handbüchern für die Beamtenschaft wurden die Werke persische Dichter als Lehrmaterial übersetzt, wobei Saadis *Gholestan* als beste Quelle für das Verständnis muslimischer Sitten und Moralvorstellungen galt. Unbeabsichtigt wurde durch diese Vereinnahmung jedoch gleichzeitig der britischen Persophilie enormen Auftrieb gegeben und langfristig das Entstehen eines universalen literarischen Humanismus gefördert, was Dabashi als ein Paradebeispiel für die paradoxe Funktion der Persophilie hervorhebt.

Um die gleiche Zeit erlebte das Interesse an persischer Poesie und Geschichte in Deutschland eine Blütezeit ganz anderer Art. Während britische Kolonialbeamte Persisch lernten, um Indien besser beherrschen zu können, befand sich Deutschland – im Verlauf der Napoleonischen Kriege (1803–1815) aufgesplittet in etwa 200 Kleinstaaten – politisch wie wirtschaftlich in einem desolaten Zustand. An die Eroberung von Kolonien war in dieser Situation gar nicht zu denken. Statt dessen waren es die mystische Poesie und ruhmreiche Vergangenheit Persiens, die deutsche Dichter und Denker in ihren Bann zog. Zu Beginn galt die Faszination vor allem dem im 13. Jahrhundert in Schiraz lebenden Dichter und Mystiker Saadi, in dem sie einen Geistesverwandten der Aufklärung zu erkennen glaubten. Erst später, nämlich in der Übergangsphase von der Früh- zur Hochromantik Anfang des 19. Jahrhunderts trat der heute weltweit sehr viel berühmtere Hafez, der ein Jahrhundert später ebenfalls in Schiraz wirkte, in den Vordergrund. Wichtige Repräsentanten dieser Epoche der Persophilie waren Joseph von Hammer-Purgstall, der unter anderem erstmals Hafez ins Deutsche übersetzte, die Brüder Friedrich und August Schlegel, die in der Kulturphilosophie und Sprachwissenschaft Bahnbrechendes leisteten, der Dichter Friedrich Rückert und insbesondere Johann Wolfgang von Goethe, der sich umfassend mit allen Gattungen der persischen Literatur auseinandersetzte und bei seiner Identifikation mit Hafez so weit ging, ihn seinen Bruder, sogar seinen Zwilling zu nennen.

Nicht nur Dichter wie Goethe, sondern auch Sprach- und Religionswissenschaftler und Philosophen wie Hegel wurden in der Zeit der Romantik von der Persophilie erfasst. Hegel und Goethe waren Zeitgenossen, doch während Goethe von der persischen Kultur in ihrer ganzen Vielfalt fasziniert war, beschäftigte sich Hegel aus ganz anderen Motiven mit der Historie des Perserreiches, denn dort begann nach seiner Überzeugung die Evolution der Menschheits - zur Weltgeschichte. Zwar seien die Perser nicht über ein kindliches geistiges Entwicklungsstadium hinaus gelangt, aber dennoch als historische

Vorfahren der zur Philosophie fähigen Griechen Teil der europäischen Geschichte. In perfekter Harmonie mit Goethes Integration der persischen Dichtung in die deutsche Romantik, schreibt Dabashi, lieferte Hegel dem europäischen Bürgertum das zum Aufstieg des Kapitalismus und Kolonialismus passende Geschichtsmodell.

Werthers Leiden statt West-östlicher Divan

In der Orientalistik wie im allgemeinen Vorstellungsbild vom Orient gilt Goethes von Hafez inspirierte, 1819 unter dem Titel *West-östlicher Divan* veröffentlichte Gedichtsammlung als Inbegriff gelungener Verständigung zwischen weit voneinander entfernten Kulturen. Obwohl anfangs vom Lesepublikum wenig beachtet – von der ersten Auflage verstaubten die meisten Bücher jahrzehntelang auf einem Dachboden –, mutierte sie im Laufe des 20. Jahrhunderts, nochmals vorangetrieben durch das vom damaligen iranischen Präsidenten Khatami initiierte UN-Jahr des Dialogs 2001, zum Idealfall und Vorbild des interkulturellen Dialogs. Es irritiert daher zunächst, dass Dabashi dem zu Goethes späten Werken gehörenden *West-östlichen Divan* relativ wenig Aufmerksamkeit widmet und statt dessen die frühesten und folgenreichsten Einwirkungen der persischen Geisteswelt auf die deutsche Dichtung und Philosophie in der Bewegung des „Sturm und Drang“ zwischen etwa 1765 und 1790 verortet. Vor allem junge Dichter und Schriftsteller aus dem Bürgertum lehnten sich in dieser Zeit gegen den extremen Vernunftglauben und die restriktiven Normen der Aufklärung auf. Als Alternative entwarfen sie ein gefühlsbetontes Weltbild, kritisierten die Fremdbestimmung in Politik und Gesellschaft und verlangten mehr künstlerische Freiheit für ihre Werke, in denen es vor allem um Natur, Kunst, Heimat und das Ideal des genialen Außenseiters ging.

Mit seinem außerordentlich erfolgreichen Briefroman *Die Leiden des jungen Werther* (1774) schuf der gerade einmal fünfundzwanzigjährige Goethe eine repräsentative Darstellung dieser Epoche. Darin geht es um den in eine junge Frau namens Lotte verliebten ebenfalls jungen Juristen Werther (sein Vorname wird nicht erwähnt). Weil Lotte verlobt ist, Werthers Gefühle nicht erwidert und gesellschaftliche Konventionen einer Verbindung ohnehin entgegenstehen, verfällt Werther in Hoffnungslosigkeit und nimmt sich am Ende das Leben. Mit den zuvor an seinen Freund Albert, Lottes Verlobten und späteren Ehemann, geschriebenen Briefen repräsentiert Werther die Gedanken- und Gefühlswelt des „Sturm und Drang“, während der pflichtbewusste und rational handelnde Albert für die Epoche der Aufklärung steht. Aus bürgerlichen und kirchlichen Kreisen erfuhr der Roman heftige Kritik als rebellisch, gegen die moralischen Werte

gerichtet und den Selbstmord legitimierend. Dagegen wurde er besonders unter jungen Leserinnen und Lesern rasch zum Bestseller und Werther zur Kultfigur. So erfreuten sich mit Szenen aus dem Roman verzierte dekorative Gegenstände, beispielsweise Tee- und Kaffeegeschirr, großer Beliebtheit und wer als junger Mann etwas auf sich hielt, kleideten sich entsprechend der „Werther-Mode“ in einen blauen Frack mit Messingknöpfen, eine gelbe Weste, braune Stulpenstiefel und trug einen runden Filzhut. Ob es die als Folge des Werther-Fiebers von Kritikern angeprangerte Selbstmordwelle unter jungen Verliebten tatsächlich gegeben hat, ist heute umstritten.

Man könnte meinen, dass zu der Romanfigur Werther längst alles gesagt wurde, was gesagt werden kann, doch wird er von Dabashi im Kontext seiner Persophilie-Studien überraschend als Transformation des aus der persischen Mystik bekannten Schmetterlings identifiziert, welcher sich aus unerfüllter Liebe in die Flamme einer Kerze stürzt und dort verbrennt (Sham'-o-Gol-o-Parvaneh-o-Bolbol / Kerze, Rose, Schmetterling und Nachtigall). In Goethes Roman *Werthers Leiden* und nicht in dessen durch Hafez' Liebesmystik inspirierten Versen des *West-östlichen Divans* liegt daher für Dabashi der Ursprung eines folgenreichen Einflusses der persischen Mystik auf die deutsche Dichtung und Philosophie, der in Deutschland zum Faschismus führte und später im Iran als dessen „islamisierte“ Variante zur Islamischen Revolution.

Nach dem Zeitalter der Romantik

Mit dem Ende der Romantik erlosch die Persophilie in Deutschland keineswegs, sondern überlebte in neuen Varianten – sogar in Nietzsches Revolte gegen die Romantik, die von ihm als Ausdruck des Leidens an einer Verarmung des Lebens gebrandmarkt wurde. Vermittelt durch Goethe fand Nietzsche in Hafez und vermittelt durch Hafez in der ikonischen Gestalt des Zarathustra einen Weg, den Glauben an Vernunft und Fortschritt aufzugeben, ohne darüber verzweifelt zusammenzubrechen. Wie für Goethe, wirkte Hafez auf Nietzsche als Inkarnation eines orientalischen Freigeistes, eines Menschen, der höchste Weisheit erlangt hat und den Genuss wie auch das Leiden des Lebens dankbar annimmt. Dieses Vorstellungsbild projiziert Nietzsche noch weiter zurück auf Zarathustra, der in Europa schon seit der Renaissance als eine Verkörperung von Weisheit und Autorität bekannt war, zum Beispiel als Sarastro in Mozarts „Zauberflöte“ (1791). Zarathustra, Hafez und Dionysos verschmelzen in Nietzsches Philosophie zu einer Identifikationsfigur dionysischer Lebensfreude. So lässt Nietzsche In seinem dichterisch-philosophischen Werk *Also sprach Zarathustra* (1883/85) Zarathustra am Ende seiner Lehre die Menschen auffordern, das Leben ernst zu nehmen. Doch

dieses Ernstnehmen geht mit einer Art Frivolität einher – einer Haltung, die bei Hafez durch die Figur des Rendi oder Rendi verkörpert wird. Nietzsche charakterisiert ihn als einen Menschen, der Heuchelei und falsche Moral überwunden und ein eigenes Rechtsbewusstsein entwickelt hat, welches in vielerlei Hinsicht nicht mit dem seiner Umwelt übereinstimmt. Sein Verhalten entspricht dem eines Tricksters, dessen Schurkerei nicht auf Bosheit gründet, sondern auf freudiger Einwilligung in die tragische Dimension des Lebens und der Moral. Auch hier sieht Dabashi eine Zirkulation wirken, die mit der Rückkehr des Rendi in den Iran durch die rebellische Poesie Ahmad Shamlous (1925–2000) sogar über Nietzsches Zarathustra hinausweist.

Niedergang der Persophilie

Exemplarisch erörtert Dabashi den Niedergang der Persophilie zunächst in der Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung des indischen Dichters und Politikers Muhammad Iqbal (1877–1938), der während seines Studienaufenthaltes in Deutschland Bekanntschaft mit der deutschen Dichtung, Philosophie und Geistesgeschichte machte. Unter anderem verfasste er als Antwort auf Goethes *West-östlichen Divan* eine *Botschaft des Ostens* (Payam-e Mashreq) in Form eines Dialogs zwischen Gott und Mensch. Bereits hier zeigt sich für Dabashi eine fatale Tendenz zur Enthistorisierung politischer und sozialer Entwicklungen durch Verwendung mystischer Begriffe, was sich dann in Iqbals durch die Mystik Rumis inspirierten Suche nach einem spirituellen Islam fortsetzte, der die globale muslimische Gemeinschaft zu einer einzigen politischen Kraft gegen den europäischen Säkularismus, die indische hinduistische Mehrheit und den arabische-muslimischen Nationalismus vereinen sollte – was, wie die Geschichte zeige – zwangsläufig in einem Totalitarismus geendet wäre. Glücklicherweise, schreibt Dabashi, sei Iqbals panislamisches Programm in einer militant-antiimperialistischen Ideologie vererbt noch bevor daraus eine Bewegung analog zum Islamismus der Taliban, der Salafisten oder Wahabiten hätte werden können.

In einem langen Exkurs, in dem er allerdings eher assoziativ als nach geschichtswissenschaftlichen Standards vorgeht, versucht Dabashi anschließend, das Ende der Persophilie infolge einer Amalgamierung von persischer Mystik und deutschem Faschismus und Nazismus zu rekonstruieren. Dabei beruft er sich auf prozesshafte wie auch strukturelle Konvergenzen in der politischen wie der Geistesgeschichte, z.B. in der Wirtschaftskrise zu Zeiten der Weimarer Republik und der iranischen Armut und Rückständigkeit Mitte des 20. Jahrhunderts, in der

übereinstimmenden Gegnerschaft zur Moderne, repräsentiert durch die Philosophie Martin Heideggers, oder in der Suche nach einem authentischen Deutschtum und der Suche nach dem wahren Islam im Iran.

Zum Thema seines Buches, der Persophilie als Triebkraft in einem globalen Prozess der Wissensproduktion findet Dabashi erst auf den letzten Seiten des Buches zurück, wobei ihn besonders die paradoxe Wirkungsweise der Persophilie als Medium der Herrschaftsausübung und zugleich als Medium des Fortschritts und des Widerstands gegen die Kolonialherrschaft interessiert. Allerdings sind seine Prämissen und Schlussfolgerungen teilweise nicht mit den historischen Fakten in Einklang zu bringen, etwa wenn er behauptet, die Anziehungskraft der Persophilie habe auf Europäer in einer derart fatalen Weise gewirkt, dass diese sich wie der von einer Kerzenflamme angezogene Schmetterling zu ihrer eigenen Vernichtung bereit fanden.

So hinterlässt das Buch insgesamt einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits beeindruckt es durch eine unglaubliche Fülle an Informationen und innovativen Ideen, andererseits verliert Dabashi unter dem Tsunami von Namen, Buchtiteln, historischen Ereignissen und Anekdoten immer wieder den roten Faden und verheddert sich in Behauptungen, für die er keine Begründung liefert. Weiter wird die Lektüre dadurch erschwert, dass Dabashi offenbar für eine Leserschaft schreibt, die nicht nur mit der persischen und europäischen (Geistes-)Geschichte bestens vertraut ist, sondern ebenso mit dem Orientalismus-Diskurs der vergangenen Jahrzehnte – und natürlich alle früheren Bücher Dabashis gelesen hat.

Schließlich fällt seine assoziative Abrechnung mit der Islamischen Revolution und deren Vorgeschichte völlig aus dem Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Dies alles dürfte sich auf die Rezeption des Buches ausgewirkt haben: In Deutschland hat es, soweit man sich auf Internet-Recherchen verlassen kann, bisher überhaupt keine Beachtung gefunden (von einer Übersetzung gar nicht zu reden), und in den wenigen englischsprachigen Rezensionen werden zwar die deskriptiven Kapitel überschwänglich gelobt, die theoretischen Grundlagen, Dabashis Position zu Saids Orientalismuskritik oder die politisch-philosophischen Elemente jedoch ignoriert. Vor allem wäre noch zu klären, wie weit das von Habermas übernommene Entstehungsmodell einer (bürgerlichen) literarischen Öffentlichkeit im Kontext kolonialer West-Ost-Beziehungen überhaupt trägt, denn es fehlten dafür zu jener Zeit (nicht nur) im Iran die

Grundlagen in Form von Privateigentum und Bildung. Dabashi selbst spricht von Untergrundkulturen und, besonders wichtig für den Iran, Proxy-Kulturen in der Türkei, in Europa, Ägypten usw., die es im Exil lebenden iranischen Schriftstellern, Wissenschaftlern und sonstigen Intellektuellen ermöglichten, sich der Zensur zu entziehen und dennoch ihre Leserschaft zu erreichen. Es gibt also viele Gründe, dieses Buch nicht ins Regal zu stellen, sondern sich mit ihm kritisch auseinanderzusetzen.

References

- Arnold, M. (1859). **Sohrab and Rustum**. London: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts.
- Browne, E. G. (1902–1924). **A literary history of Persia** (Vols. 1–4). London: T. Fisher Unwin.
- Dabashi, H. (2012). **The world of Persian literary humanism**. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Dabashi, H. (2015). **Persophilia: Persian culture on the global scene**. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- FitzGerald, E. (1859). **The Rubáiyát of Omar Khayyám**. London: Bernard Quaritch.
- Goethe, J. W. von. (1819). **West-östlicher Divan**. Stuttgart: Cotta.
- Habermas, J. (1962). **Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**. Neuwied: Luchterhand.
- Habermas, J. (1990). **The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society** (T. Burger & F. Lawrence, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1962)
- Hammer-Purgstall, J. von. (1818). **Geschichte der schönen Redekünste Persiens**. Wien: Camesina.
- Montesquieu, C. de. (1721). **Lettres persanes**. Amsterdam: [n.p.].
- Morier, J. (1812). **A journey through Persia, Armenia, and Asia Minor to Constantinople, in the years 1808 and 1809**. London: Longman.
- Morier, J. (1824). **The adventures of Hajji Baba of Ispahan**. London: John Murray.
- Nietzsche, F. (1883–1885). **Also sprach Zarathustra**. Chemnitz: Ernst Schmeitzner.
- Said, E. W. (1978). **Orientalism**. New York: Pantheon.
- Said, E. W. (1985). Orientalism reconsidered. **Cultural Critique, 1**(1), 89–107.
- Said, E. W. (1993). **Culture and imperialism**. New York: Knopf.
- Verdi, G. (1842). **Nabucco** [Opera]. Milan: Teatro alla Scala.

West-Eastern Heritage: distortions

Ursula Baatz¹

(pp. 21 to 32)

Received: 10.04.2023; Accepted: 18.05.2023

Abstract

Ursula Baatz's article investigated the possibility of intercultural relations between different countries using examples from the distant past and our contemporary times. According to the writer, Goethe is among the examples seeking an audience to speak to the East irrespective of cultural dogmatism, and that is why he wrote the West-Eastern Divan in the time of popular national patriotic poems. This valuable collection clearly aims to bring together the Western and Eastern culture.

The bilateral relation between the East and the West have led to the flourishing of human culture in many periods. But since the 19th century, especially after colonial policy and the expansion of the spirit of industrialization, there has been an unpleasant confrontation over these relations. At this point, the „other“ is considered as a subordinate who does not have the talent to accept enlightenment. In such a situation, the rule of ideological thought destroys the cultural relations between nations, and unfortunately, the scope of such destructive thoughts has reached the 20th century, which continues and is renewed in various forms.

Keywords

intercultural relations, other, distortions of intercultural relations, Johann Wolfgang von Goethe.

1. Austrian author and journalist,
E-mail: ursula.baatz@univie.ac.at.

میراث غربی - شرقی: گسل‌ها

اورزولا باتس^۱

(صص 21 تا 32)

تاریخ دریافت: 2023/04/10؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/18

چکیده

مقاله‌ی خانم اورزولا باتس امکان روابط میان فرهنگی میان سرزمین‌های گوناگون را در ضمن مثال‌هایی از گذشته‌ی دور و ادوار نزدیک به ما بررسی کرده است. از نظر نویسنده، گوتته در شمار نمونه‌هایی قرار دارد که فارغ از جزم‌اندیشی‌های فرهنگی در جست‌وجوی مخاطبی برای گفت‌وگو با شرق است و از همین رو است که در دوران رواج اشعار وطن پرستانه‌ی ملی، دیوان غربی- شرقی را می‌نویسد که در پی تقرب فرهنگ‌هاست.

رابطه‌ی دوجانبه‌ی شرق و غرب که در ادوار متعددی منجر به شکوفایی فرهنگ بشری شده است، از سده‌ی نوزدهم متعاقب سیاست‌های استعماری و گسترش روح صنعتی‌سازی، شیوه‌هایی را در پیش می‌گیرد که در آن «دیگری» زیردستی به حساب می‌آید که استعدادی برای پذیرفتن روشنگری ندارد. در چنین شرایطی، حاکمیت افکار ایدئولوژیکی بداهت روابط فرهنگی میان ملل را از بین می‌برد و دامنه‌ی آن به سده‌ی بیستم نیز می‌رسد که در صورت‌های مختلفی تداوم می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

روابط میان فرهنگی، دیگری، یوهان ولفگانگ فون گوتته، گسل‌های روابط فرهنگی، گفت‌وگو.

^۱ روزنامه‌نگار و نویسنده‌ی اتریشی (وین)،

رایانامه: ursula.baatz@univie.ac.at

Westlich-östliches Erbe: Verwerfungen

Ursula Baatz¹

(pp. 21 to 32)

Received: 10.04.2023; Accepted: 18.05.2023

Zusammenfassung

Der Artikel von Ursula Baatz untersucht die Möglichkeit interkultureller Beziehungen zwischen verschiedenen Ländern anhand von Beispielen aus der fernen Vergangenheit und unserer Gegenwart. Laut der Autorin gehört Goethe zu den Beispielen, die ein Publikum suchen, um mit dem Osten zu sprechen, unabhängig von kulturellem Dogmatismus. Aus diesem Grund schrieb er den West-östlichen Divan zu einer Zeit, in der patriotische Nationalgedichte populär waren. Diese wertvolle Sammlung hat eindeutig das Ziel, die westliche und die östliche Kultur miteinander zu vereinen. Die bilaterale Beziehung zwischen dem Osten und dem Westen hat in vielen Epochen zu einem Aufblühen der menschlichen Kultur geführt. Doch seit dem 19. Jahrhundert, besonders nach der Kolonialpolitik und der Ausbreitung des Industrialisierungsgeistes, kam es zu einer unangenehmen Konfrontation über diese Beziehungen. An diesem Punkt wird der „Andere“ als Untergeordneter betrachtet, der nicht das Talent besitzt, Aufklärung zu akzeptieren. In einer solchen Situation zerstört die Herrschaft des ideologischen Denkens die kulturellen Beziehungen zwischen den Nationen, und leider hat der Umfang solcher zerstörerischen Gedanken das 20. Jahrhundert erreicht, wo sie in verschiedenen Formen weiter bestehen und sich erneuern.

Schlüsselwörter

interkulturelle Beziehungen, der Andere, Verzerrungen interkultureller Beziehungen, Johann Wolfgang von Goethe.

1. österreichische Autorin und Journalistin (Wien),

E-mail: ursula.baatz@univie.ac.at.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Das Bild von der Erde als einer blaugrünweißen Kugel, die im unendlichen schwarzen Weltall schwebt, gehört zu den Ikonen des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Der Blick von außen auf den Erdball zeigt Kontinente, Meere und Wolken. Das Bild von der Erde als Ganzes verdankt sich der Mission von Apollo-8, dem zweiten bemannten Raumflug der USA 1968. Der Astronaut William Anders fotografierte damals die aufgehende Erde: „eine Oase in der Ödnis des Weltalls“, wie er sagte. Auf dem Foto zu sehen sind Wolkenfelder, Kontinente und Ozeane. Nicht zu sehen sind die Grenzen, mit denen sich irdische Territorialstaaten voneinander abgrenzen; Grenzen also, die sich seltener geographischen Gegebenheiten verdanken, sondern viel mehr menschlichen Interessen und Vorstellungen und die mit mentalen, militärischen und ökonomischen Mitteln fixiert werden. Grenzen sind Konstrukte, die sich im Laufe der Zeit aus vielen Gründen verschieben oder auch gewalttätig durch Krieg verschoben werden.

Auch die Einteilung der Erde nach Himmelsrichtungen – die ohnedies immer relativ zum Standort erfolgen können – ist ein Konstrukt. Besonders deutlich wird das bei der Unterteilung der Welt in „westlich“ und „östlich“, die sich seit geraumer Weile in der Alltagssprache festgesetzt hat: für Menschen in Delhi liegt Isfahan westlich, für Menschen in Rom liegt diese Stadt östlich. Auch ist der „Nahe Osten“ nur für Menschen in Europa nahe und liegt im Osten; für Menschen in Beijing sind diese Länder weit weg und im Westen. Derartige Zuschreibungen und Einordnungen ergeben aus der Perspektive aus dem Weltall nur bedingt Orientierungshilfen, da sie sich auf den jeweiligen irdischen Standort beziehen. I

Wenn die Richtungsangaben „westlich“ und „östlich“ nicht nur Standorte in Relation zum Lauf der Sonne beschreiben, sondern als Festschreibungen kultureller Grenzen benützt werden, beginnt das Konstrukt ideologisch zu werden. Die eurozentristische Perspektive ist deutlich: denn „östlich“ steht gewöhnlich für „asiatisch“ und konnotiert oft „irrational, kollektiv, usw.“ während „westlich“ für „europäisch“ steht und „rational, individualistisch“ etc. konnotiert.

Diese Bewertungen stammen aus der Zeit des Kolonialismus: ein oft zitiertes Beispiel sind die Anfangszeilen eines Gedichts von Rudyard Kipling: *„Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,/ Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat.“* Kipling erzählt in diesem 1889 veröffentlichten Gedicht die Geschichte zweier Männer, die ihren Konflikt trotz unterschiedlicher kultureller und sozialer Zugehörigkeit am Ende ehrenvoll lösen, wobei freilich der Anspruch der Kolonialmacht letztlich dominiert und

damit in gewissem Sinn bestätigt, was die Anfangszeilen, die häufig als Bestätigung für koloniale Vorurteile zitiert werden, suggerieren. Deutlicher wird die koloniale Haltung in einem anderen seiner Gedichte ausgedrückt. „Die Bürde des Weissen Mannes“ überschrieben, beschreibt es den Blick der Kolonialherrschaft auf die Unterworfenen, die „halb Teufel und halb Kind“ seien und zudem ungebildet.

Take up the White Man's burden –
Send forth the best ye breed –
Go bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait in heavy harness
On fluttered folk and wild –
Your new-caught, sullen peoples,
Half devil and half child.

Allerdings ist die Annahme, dass andere Völker und Kulturen der eigenen unterlegen seien, weder eine Spezialität der europäischen Kolonialherren noch nur im Zeitalter der Eroberungen zu finden. In der Antike waren die Griechen von ihrer kulturellen Überlegenheit so überzeugt, dass sie alle, die nicht Griechisch sprachen, als Barbaren betrachteten, als Leute, deren Sprache nur eine Art Lallen ist. Die Chinesen sahen Nicht-Chinesen – „Langnasen“ - ebenfalls als Barbaren; und auch die Meinung der Inder über jene Europäer, die sich ab dem 15. Jahrhundert in Indien festsetzten, war keineswegs schmeichelhaft: sie galten als unzivilisiert und roh, gierig nach indischem Kunsthandwerk und Gewürzen. Nützlich war nur ihr Gold, das aus den spanischen Kolonien in Peru kam, und das in Indien wegen der dortigen Goldwährung sehr gefragt war.

Zu Beginn der britischen Herrschaft, unter dem Vorzeichen der British East India Company, war für Beziehungen zwischen Kolonialherren und Untertanen nicht die Zugehörigkeit zu einer Rasse, sondern die Klasse entscheidend. In Indien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gab es vielerlei Beziehungen und Eheschließungen zwischen Briten und Inderinnen entsprechend der sozialen Zugehörigkeit, und deren Nachkommen, die Angloinder, gibt es bis heute. So konnte im Jahr 1800 der Resident der British East India Company im südindischen Hyderabad eine Frau aus der Mughal-Dynastie heiraten und vom Nizam von Hyderabad adoptiert werden. Wenig später freilich wurden solche Verbindungen von der britischen Regierung verboten und die indische und überhaupt orientalische Kultur als Ganzes - anzumerken ist, dass damals Urdu die öffentliche Sprache Indiens war - als der europäischen weit unterlegen dargestellt.

In den spanischen Eroberungen in Lateinamerika war im Übrigen ab dem 16. Jahrhundert die Dominanz der katholischen Religion und des „reinen Blutes“ gegeben; Indigene galten manchmal nicht einmal als Menschen.

Die europäische Wahrnehmung des „Orients“ war durchaus ambivalent. Der orientalisierenden Mode, die im 18. Jahrhundert etwa höfische Architektur oder auch Tafelgeschirr oder Kleidung prägte- eine orientalisierende Ästhetik – galten die „östlichen“ staatlichen Gebilde als Vorbilder eines aufgeklärten Absolutismus. Doch fast zeitgleich rationalisierte und systematisierte die europäische Aufklärung die kolonialen Vorurteile.

Eine wesentliche Rolle dabei spielte die Vorstellung, dass es Entitäten gibt, die „Nationen“ sind, also durch Sitte, Gebräuche, Charakter und Sprache abgrenzbare unterschiedliche „Völker“, ethnische Einheiten, die ein Ganzes bilden mit Ewigkeitscharakter, eine „ewige Ordnung“ der Verhältnisse. Diese Idee, die der Weimarer Hofprediger, Theologe und Philosoph Johann Gottfried Herder Ende des 18. Jahrhunderts entworfen hatte, fand in deutschen Landen – damals ein Teppich kleiner und kleinerer Fürstentümer – lebendigen Widerhall. Eine Generation später griff der Philosoph Fichte diese Idee in seinen „Reden an die deutsche Nation“ auf, indem er den Deutschen bescheinigte, ein Urvolk zu sein und die eigene Sprache bewahrt zu haben. Eine Nation sei nicht dasselbe wie ein Staat, so Fichte. Die Nation, das Volk sei „das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet“.¹ Der Staat ist für die Nation nur Mittel zum Zweck, meinte Fichte, es sei daher Aufgabe des Staates, die Kontinuität der Nation bzw. der Nationen aufrechtzuhalten. Indem sie Volk, Sprache und Staat verbindet, verbietet diese Vorstellung eine wechselseitige Durchdringung von verschiedenen „Nationen“ und Kulturen oder gar eine wechselseitige Abhängigkeit dieser voneinander festzustellen oder womöglich wahrzunehmen.

Diese Vorstellungen setzen sich bis in gegenwärtige Debatten fort. Wenn „Kultur“ mit „Nation“ und „Nation“ mit „Staat“ verbunden wird, ist man rasch bei der Diskussion um die „Leitkultur“, die Anfang der 2000er Jahre die deutsche Öffentlichkeit sehr bewegt hat. Tatsächlich konnte aber niemand so recht sagen,

1. Achte Rede

woraus eine deutsche Leitkultur bestehen sollte. Einerseits sind Bräuche, Sitten und Gewohnheiten regional und nach sozialer Herkunft sehr divers, und andererseits ist die Kultur- und Kunstgeschichte Deutschlands ein Teil der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte, und das heißt keineswegs nur „deutsch“. Der Wunsch, eine „Leitkultur“ inhaltlich zu bestimmen, kann unterschiedlich verstanden werden: entweder als Versuch der Ausschließung der „Anderen“ oder als Versuch der Orientierung. Letzteres bedeutet nicht notwendig Ausschluss der „Anderen“: wer sich orientieren will, muss einerseits vom eigenen Standort ausgehen, und andererseits den eigenen Standort überschreitenden Bezüge finden, die eine weitere Entwicklung erlauben. In Deutschland etwa hatte der nationale Gedanke zunächst, anfangs des 19. Jahrhunderts, eine klare Richtung: es ging um Befreiung von der Herrschaft Napoleons. Doch verengte sich die Perspektive zunehmend zu einem immer deutlicheren Nationalismus. Wenn in Debatten im deutschen Sprachraum heute die Ausdrücke „westlich“ und „östlich“ zur näheren Bestimmung von Praktiken oder Denkweisen verwendet werden, dann mischen sich meist Bedeutungsschichten aus der Kolonialdebatte mit orientalisierenden Bildern aus dem 18. Jahrhundert und dem Nationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts.

Das Erstaunliche aber ist, dass gleichzeitig mit diesen distribuierenden und diskriminierenden Vorstellungen auch ein „global imaginary“, die Vorstellung einer Globalen Welt entstand. Gütertransport und Transport kolonialer Arbeitskräfte – internationaler Sklavenhandel und Zwangsarbeit – geschahen unter dem Vorzeichen globaler kolonialer Ausbeutung. Gleichzeitig entstand auf der Ebene der Vorstellungen, des Mentalen, der Reflexion Bilder einer globalen Welt² und eines Universalismus, wie dies die Deklaration der Menschenrechte in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 formuliert.

Dieses global imaginary aktiviert in einer den gegenwärtigen medialen Möglichkeiten entsprechenden Art und Weise die Wahrnehmung der Welt als Ganzes Zusammenhängendes. Der Blick von außen, aus dem All, hat dazu viel beigetragen. Doch auch für den Blick zurück, den Blick in die Geschichte zeigt sich ein Zusammenhang und Austausch über alle imaginierten Grenzen hinweg, aus dem die heutige globale Welt hervorgegangen ist, sich wechselseitig bedingend. Das gilt besonders für den Zusammenhang zwischen Indien, Mesopotamien und Europa – eine Landmasse, bei der Abgrenzungen,

2. Steger, M. (2008). *The rise of the global imaginary : political ideologies from the French Revolution to the global war on terror*. Oxford University Press.

hervorgerufen durch Herrschaftsansprüche, durch Handelsbeziehungen und kulturellen Austausch unterlaufen wurden. „Zweifelloos setzt unser traditioneller Gebrauch des Begriffs „östlich“ oder „orientalisch“ eine „westliche“ Perspektive voraus, als ob die Länder und Zivilisationen, die mehr oder weniger östlich oder südöstlich von Europa liegen - Kleinasien, Irak, Iran, Syrien, Palästina und Ägypten - jemals eine Einheit und nicht eine komplexe Vielfalt von Regionen und Kulturen wären. Dennoch können wir im Allgemeinen (und unter Ausschluss des Fernen Ostens) zustimmen, dass sich dort die ersten Hochkulturen entwickelten und ihre Errungenschaften ihre Errungenschaften in benachbarte Regionen verbreiteten“³, schreibt Walter Burkert. Darauf sollen im Folgenden einige wenige Schlaglichter geworfen werden.

Vor einigen Jahren war ich in der Wiener Innenstadt unterwegs. In einem der Durchhäuser zum Stephansdom hin befand sich im Innenhof eine Baustelle, abgeschlossen durch große Pressspanplatten. Im Dämmerlicht sah ich, dass auf die Platten mit einem goldfarbenen Spray arabische Schriftzeichen aufgesprüht worden waren. Vandalismus, dachte ich, schon wieder. Doch wurde meine Vermutung im Näherkommen entkräftet. Auf einer der Wände fand sich die Erklärung für die Schriftzeichen. Die Künstlerin Johanna Kandl hatte auf die Baustellen-Wände jene Schriftzüge aufgesprayt, die auf dem Leichentuch von Herzog Rudolf IV., dem Stifter – er starb 1369 - zu finden sind. Er spielt für die Geschichte Österreichs und vor allem von Wien eine entscheidende Rolle: er ließ z.B. nicht nur den Stephansdom ausbauen, sondern gründete auch die Universität Wien, die deswegen bis heute Alma Mater Rudolphina heißt. Rudolf starb in Mailand, wurde dort in Rotwein konserviert und in einen Ledersack eingenäht, der mit diesem kostbaren Tuch bedeckt nach Wien überführt wurde, wo er im Stephansdom bestattet wurde. Das Leichentuch aus schwerer, kostbarer Seide kam aus dem Orient, die Schriftzeichen sind ein Segensspruch für Abu Said, einen Herrscher aus der Dynastie der Ilkhane, der 1316-1335 über das Gebiet des heutigen Irak und Iran herrschte. Der Stoff wurde höchstwahrscheinlich in Täbris hergestellt, und die Schriftzüge sind – anders als ich in der Dämmerung dachte - persisch, nicht arabisch.

In gewisser Weise ist diese Tuch pars pro toto für den kulturellen Austausch zwischen dem Orient und Europa. Diese beiden Chiffren sind hilfreich, weil sie in der politischen Geographie der Historie vage, und dabei doch recht deutlich,

3. Burkert, Walter. *Babylon, Memphis, Persepolis : Eastern Contexts of Greek Culture* /. Harvard University Press, 2022.

großen Landgebieten zuzuordnen sind, wie Walter Burkert anmerkt (s.o.), die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder von unterschiedlichen Herrschern erobert, geteilt und beherrscht wurden, wobei die allzeit volatilen Herrschaftsverhältnisse kulturelle Austauschbewegungen unterstützten oder hinderten.

Unter dem Blick heutiger Diskussionen um kulturelle Aneignung dürfte außerhalb des Mittelmeerraums niemand das Alphabet benutzen. Die Griechen übernahmen die phönizischen Schriftzeichen unter Beibehaltung der semitischen Buchstabennamen. „Rind, Haus, Kamel, Tor“, usw. Semitisch „alpu betu gamlu daltu“ - die Zeichen repräsentieren sehr abstrahiert und simplifiziert, diese Gegenstände - und verwendeten einige Zeichen, denen im griechischen kein Laut entsprach, um Vokale zu repräsentieren.⁴ Daraus entstand das lateinische Alphabet, das heute die internationale Kommunikation dominiert und ermöglicht.

Wie Walter Burkert gezeigt hat, ist die griechische Kultur ohne den Austausch mit der persischen, aber auch der ägyptischen Kultur nicht zu denken. Man muss nicht so weit gehen, eine „Black Athena“⁵ zu behaupten, also den Ursprung der Philosophie nach Nubien zu verlegen. Doch ist Platon mehr als deutlich, was die ägyptischen und phönizischen Quellen seiner Philosophie anlangt. All diesen Erkenntnissen hat die Neuauflage des Standard- Nachschlagewerks für die Antike, der „Pauly“ in der Neuauflage Rechnung getragen.⁶ Die griechische Antike gilt nun nicht mehr als eine singuläre, abgekapselte Nationalkultur, sondern wird als eine „vorderorientalische Randkultur“ bezeichnet.

Man kann heute von einem „Assyro-Persian-Phoenician-Egyptian cultural influence“ (Burkert) sprechen, wenn es um griechische Philosophie und Religion geht. Hesiod etwa bezieht sich auf babylonisches Wissen und Mythologie, auch sind die griechischen Mysterienkulte, die sich später auch im Imperium Romanum verbreiteten, vermutlich aus diesem Raum gekommen. Ein anderes Beispiel: der im ganzen Römischen Reich seit Kaiser Vespasian, also ab dem 1. Jahrhundert u.Z., verbreitete Kult des Gottes Mithras. Auch wenn der iranische Ursprung des Mithras-Kult nicht gesichert ist - es könnte auch ein römischer Kult sein - so geht es hier doch um den persischen Sonnengott als Namensgeber.

4. Burstein, St.M.(2022). Antike global. Die Welt von 1000 v. Chr. bis 300 n.Chr.

5. Bernal,M. (1987), Black Athena. *The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press.

6. Cancik, & Pauly, A. (1996). Der neue Pauly : Enzyklopädie der Antike ; (DNP). Metzler.

Die arabischen Eroberungen ab dem 7. Jahrhundert u.Z. führten zu einer Integration byzantinischer und persischer Kultur in die neu entstehende religiöse Welt des Islam. Auch entstanden neue Handelsverbindungen zwischen China, Indien, den islamischen und den europäischen Reichen. Um die Komplexität dieser Beziehungen zu illustrieren ein Beispiel: im 10. Jahrhundert ließen die abbasidischen Kalifen in Bagdad aus dem Silber, das aus Afghanistan kam – seit etwa dem 9. Jahrhundert unter ihrer Einflussosphäre – Münzen schlagen, die auf der einen Seite den Nandi, das Reittier des Hindu-Gottes Shiva zeigen und auf der anderen Seite auf Arabisch Gerechtigkeit steht. Diese Münzen zirkulierten durch den Handel vor allem mit den Vikingern bis ins Baltikum, wo man vergrabene Münzschatze mit tausenden solcher Münzen gefunden hat.⁷

Dass es im religiösen Bereich einen Austausch gab, ist naheliegend. Erstens gibt es eine Fülle von Manuskripten, die dokumentieren, wie lebhaft die Debatten zwischen Juden, Christen und Muslimen im Mittleren Osten waren – Arabisch wurde da gelegentlich in hebräischer Schrift und Hebräisch in arabischer Schrift geschrieben.⁸ Dass es einen wechselseitigen Einfluss auch in spirituellen Praktiken zwischen Sufis und Christen gab, die den Hesychasmus praktizieren, ist nicht von der Hand zu weisen, da die Parallelen deutlich sind: Das Erinnern im Herzensgebet „Jesus Christus, Sohn Gottes, sei mir gnädig“ wird oft mit Dhikr oder dem Gedenken an den Namen Gottes gleichgesetzt. Eine Rolle spielte hier vielleicht Isaak von Niniveh (640-700) und Gregor Bar Hebraeus (1226-1286).⁹

Auch gibt es Gemeinsamkeiten der Theologie: im Hesychasmus und für den Sufi-Weg spielt das „ungeschaffene Licht“ eine zentrale Rolle: „aktiston phos“ („Tabor-Licht“) bzw. „nour“ oder Licht, auf das sich viele Sufi-Schulen konzentrieren, wie etwa auch in der Lichtmetaphysik des persischen Philosophen Shahab al-Din Suhrawardi (1155-91) ausgeführt wird. Dass die Sufi-Mystik einen Einfluss auf die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts hatte, ist möglich, aber nicht belegbar. Doch kann der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz (1541-1592) die Werke des Sufi Ibn Abbad (1330-1390) aus Ronda, das erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts von der Conquista erobert wurde, gekannt haben.¹⁰

7. Flood, F. (2009). *Objects of translation: material culture and medieval „Hindu-Muslim“ encounter*. Princeton University Press.

8. Schmidtke, S. (2016). *The Oxford handbook of Islamic theology*. Oxford University Press.

9. Ein Überblick bei Knysh, A. (2000). *Sufism*. In *The New Cambridge History of Islam* (Vol. 4, pp. 60-104). Cambridge University Press.

10. Siehe López-Baralt, J. (1985) *Huellas del Islam en la literatura española*, Madrid: Hiperión.

Ein anderes Beispiel: auch die Mathematik ist eine Errungenschaft des wechselseitigen Zusammenspiels von „Ost“ und „West“. Die ersten mathematischen Beweise sind mit griechischen Denkern verbunden: Archimedes, Pythagoras, Thales und Euklid lebten in Kleinasien bzw. in Sizilien. Ihre Werke wurden unter den Abbasiden ins Arabische übersetzt. Etwa ließ sich Kalif al-Manşūr (754-775) vom Kaiser in Byzanz die „Elemente“ Euklids senden und das Werk vom Griechischen ins Arabische übersetzen. Als bedeutendster Mathematiker gilt Musā al-Khwārizmī (780-850), der im heutigen Usbekistan lebte. Wer heute „Algorithmus“ sagt, zitiert den latinisierten Namen von Khwarizmi. Nicht nur entwickelte er die Algebra weiter – das Wort ist eine Ableitung aus dem Titel eines seiner Bücher, sondern vor allem stellte er die indische Zahlenschrift vor – neun Zahlenzeichen plus Null. Seine Arbeiten revolutionierten die europäische Welt, in der man bis zum 13. Jahrhundert in römischen Zahlen rechnete. Durch den Italiener Fibonacci (1202) wurde die indische Schreibweise der Zahlen in Europa bekannt. Die Brücke zur islamischen Mathematik war Andalusien, bzw. Katalonien, wo etwa der spätere Papst Sylvester II als junger Benediktinermönch namens Gerbert v Aurillac einige Jahre lebte, dort arabische Schriften übersetzte und dann später in Reims diese Mathematik unterrichtete. Auch Übersetzungen von al-Khwārizmī's Algebra ins Lateinische erfolgen im multikulturellen Kontext Spaniens im 12. Jahrhundert.

Es könnte nun hier eine lange Liste all der Kenntnisse und Erfindungen folgen, die durch die „islamicate culture“ der iberischen Halbinsel das heutige Europa grundgelegt haben – die griechisch-islamischen Medizin, Navigationskenntnisse und -geräte, Landkarten, nicht zuletzt auch die griechische Philosophie bilden die Grundlage der späteren Entwicklungen in Europa. Ohne die Übersetzung des Aristoteles zuerst ins Arabische und dann ins Lateinische wären weder die Philosophie noch die christliche Theologie das, was sie heute sind.

Gleichzeitig mit diesen vielfältigen Einflüsse im Bereich von Philosophie, Theologie, Frömmigkeit, Wissenschaft gibt es eine lange Geschichte von Kämpfen und Abgrenzungen, beginnend mit dem Sieg der Griechen über die Perser zu den Kämpfen zwischen Byzantinischem Reich und aufstrebenden islamischen Herrschern bis in die jüngste Gegenwart.

Die Gegensätze werden unterschiedlich formuliert. In der Antike geht es um Demokratie versus Tyrannei. Der Sieg über die Perserkönige Darios und Xerxes durch die vereinten Heere der griechischen Poleis wurde zum politischen Mythos der siegreichen Demokratie gegen die Tyrannis, also der Herrschaft eines

einzig. Die Wirklichkeit der griechischen Poleis freilich entsprach dem nicht immer. In der Kontroverse Tyrannis gegen Demokratie setzte sich etwa in den griechischen Städten auf Sizilien mehrheitlich die Tyrannis durch.

Mit der Eroberung weiter Teile der iberischen Halbinsel durch die muslimischen Berber im 8. Jahrhundert hieß der Gegensatz dann Islam gegen Christentum. Dem steht gegenüber der Mythos von al-Andalus, dem friedlichen und kreativen Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen. Diese Konvivialität fand ihre Grenzen dort, wo etwa christliche Fürstentümern mit muslimischen gemeinsame Sache gegen andere – christliche oder muslimische – Herrscher machten. Die Rolandssage, die wahrscheinlich ab dem 11. Jahrhundert in Spanien bekannt war, erzählt die andere Seite des Zusammenlebens. Politische und theologische Motive verbrämten oft Machtwillen und Egoismen, die zu Krieg und Eroberungen führten. Dass im Kreuzzug 1202-1204 Konstantinopel von fränkischen und venezianischen Truppen erobert wurde, ist nur ein Beispiel dafür.

Mit dem Fall von Konstantinopel 1451 begann ein neuer Abschnitt. Auf der einen Seite ging es um Machtpolitik. Auch versuchten christliche wie muslimische Piraten, Sklaven zu erbeuten, die von den Herrschenden als Arbeitskräfte eingesetzt wurden, aber für die auch Lösegeld-Forderungen an die Gegenseite gestellt werden konnten. Auf der anderen Seite ging es um Repräsentation. Etwa ließ sich Sultan Mehmet II von Gentile Bellini malen, dem offiziellen Porträtmaler der Dogen von Venedig, der damaligen Großmacht im Mittelmeerraum. In der europäischen Politik war das Osmanische Reich ein Machtfaktor, mit dem man diplomatische Beziehungen unterhielt, aber auch militärische Konflikte austrug – etwa die zweimalige Belagerungen Wiens 1529 und 1683 oder die habsburgische Offensive unter der Führung von Eugen von Savoyen. In dieser Zeit aber bildete sich auch im Kontakt mit dem osmanischen Reich die moderne Diplomatie und Geheimdiplomatie heraus. Die habsburgischen Diplomaten an der Pforte avancierten zu den wichtigsten Darstellern der herrschaftlichen Repräsentation, als „Widerspiegelung“ ihres Landesfürsten. Die habsburgischen Botschafter mussten allerdings, um Verhandlungen mit der Gegenseite überhaupt zu ermöglichen, auch bestimmte Eigenheiten des Zeremoniells bzw. der Verhandlungsführung der Hohen Pforte übernehmen. Gleichzeitig mit der politischen und militärischen Gegnerschaft sieht man eine große Bewunderung für eine hochstehende Kultur – etwa Teppiche, Kleidung, aber auch Übernahmen von Motiven osmanischer Architektur.

Zu Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts stellte Persien, seine Sprache und Kultur für deutsche Intellektuelle eine wichtige Bezugsgröße dar. Es erschien damals in deutschen Landen nicht nur eine Übersetzung der persischen Version der Upanishaden, sondern auch eine Ausgabe der Gedichte von Hafis in der Übersetzung durch Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, den Pionier der Orientalistik. Diese Gedichte inspirierten Goethe zu seinem „Westöstlichen Divan“, erschienen 1819, eine Sammlung von Gedichten, die aus heutiger Sicht als „orientalisierend“ bezeichnet würden. Doch sucht das „lyrische Ich“ dieser Gedichte einen Standort jenseits von kulturell-religiösen Verbindlichkeiten und Verpflichtungen, und Persien und Hafis und seine Gedichte dienen als Gesprächspartner und Folie für Goethes lyrische Erkundungen. Den Nationalismus und die vaterländische Dichtung, die in den Jahren der napoleonischen Kriege immer mehr hervorgetreten waren, lehnte Goethe ab. „Westöstlich“ ist eine deutliche Absage an die Vorstellung, dass Kulturen einander ausschließende Größen seien. Goethes kosmopolitische, weltbürgerliche Haltung verdankt sich der Aufklärung. Auch wenn er den Orient, den er im westöstlichen Divan zitiert, nie bereist hat und die poetischen Bilder und Vorstellungen seiner eigenen Inszenierung entspringen, so ist doch im Jahr 2000 für den Germanisten Stefan Blessin der Abstand mehr als deutlich, „der Goethe mit seinem Divan zum Beispiel von einer Fragestellung trennt, wie sie gerade in diesen Tagen auf Hamburgs Straßen plakatiert wird: ‚Ein deutscher Muslim - ist das möglich?‘“¹¹

Hegel, etwas jünger als Goethe, unterrichtete ab 1818 in Berlin. Dem Weimarer, der sich für seine Dialektik interessierte, ist er nur einmal begegnet. In Hegels Sicht der Geschichte ist Europa, sind die Deutschen der Gipfel der Entwicklung, während die Orientalische Epoche erst den Anfang darstellt. Erstaunlicherweise ordnet Hegel den Islam in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ nicht der orientalischen Welt zu, sondern handelt den Islam kurz im Kontext der christlichen Geschichte ab – als reinste Form des Monotheismus, aber vor allem als Herausforderung des Christentums ab.

Diese verschiedenen Perspektiven der Gegnerschaft sind bis heute relevant, der kulturelle Austausch dagegen ist in den Hintergrund getreten.

11. Stefan Blessin, Goethes West-östlicher Divan und die Entstehung der Weltliteratur, S. 70, in Gutjahr, Ortrud (2000). *Westöstlicher und nordsüdlicher Divan. Goethe in interkultureller Perspektive*, Paderborn Schönigh, S.

Im 19. Jahrhundert veränderten der europäische Kolonialismus und die Industrialisierung Europas und der Vereinigten Staaten die Wahrnehmung der „Anderen“. Sie sind nun jene, die hintennach sind, unterlegen und unaufgeklärt. Austausch zwischen Kulturen geschieht nicht mehr selbstverständlich, sondern wird aus ideologischen Gründen abgelehnt, eine Haltung, die auch im 20. Jahrhundert weitgehend bestimmend bleibt. Erst die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg, an deren Zustandekommen Vertreter aus Asien, Lateinamerika, dem Vorderen Orient, Nordamerika und Europa beteiligt waren, zeigt in eine neue Richtung und eröffnete einen neuen Weg der Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg

References

- Fichte, J. G. (1808). Acht Reden an die deutsche Nation. Berlin.
- Steger, M. (2008). The rise of the global imaginary: Political ideologies from the French Revolution to the global war on terror. Oxford University Press.
- Burkert, W. (2022). Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern contexts of Greek culture. Harvard University Press.
- Burstein, S. M. (2022). Antike global: Die Welt von 1000 v. Chr. bis 300 n. Chr.
- Bernal, M. (1987). Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization. Rutgers University Press.
- Cancik, H., & Pauly, A. (1996). Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike (DNP). Metzler.
- Flood, F. B. (2009). Objects of translation: Material culture and medieval 'Hindu-Muslim' encounter. Princeton University Press.
- Schmidtke, S. (Ed.). (2016). The Oxford handbook of Islamic theology. Oxford University Press.
- Knysh, A. (2000). Sufism. In The New Cambridge History of Islam (Vol. 4, pp. 60–104). Cambridge University Press.
- López-Baralt, L. (1985). Huellas del Islam en la literatura española. Hiperión.
- Gutjahr, O. (Ed.). (2000). Westöstlicher und nordsüdlicher Divan: Goethe in interkultureller Perspektive. Schöningh.

Intercultural Balance? On Goethe's West-Eastern Divan

Anke Bosse¹

(pp. 33 to 40)

Received: 21.04.2023; Accepted: 22.05.2023

Abstract

In the poems and the prose of his *West-Eastern Divan* Goethe implements intercultural balance and dialogue in a way that forces the reader (of all times) to adopt this balance and dialogue by „sceptical agility“. The article shows this by means of five examples: three poems, the extraordinary front cover of the first edition of the *Divan* (1819) and the Hafis-Goethe-Monument at Weimar. The last one, ornamented with poems of Hafis and Goethe, was inaugurated in 2000.

Keywords

Goethe, West-Eastern Divan, Intercultural Balance, Intercultural Dialogue, Hafis, Sceptical Agility, Reader, Iran.

1. Head of Department (The Robert Musil Institute for Literary Research / Carinthian Literary Archives at the University of Klagenfurt),
E-mail: Anke.Bosse@aau.at.

تعادل میان فرهنگی؟ درباره‌ی دیوان غربی - شرقی

آنکه بسه^۱

(صص 33 تا 40)

تاریخ دریافت: 2023/04/21؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/22

چکیده

گوته در متون نظم و نثر خود در دیوان غربی - شرقی تعادل میان فرهنگی و گفت‌وگو را به گونه‌ای وضع می‌کند که خواننده‌ی این متون را (در همه‌ی اعصار) وامی‌دارد که این تعادل و این گفت‌وگو را با نوعی از کنش‌مندی مردد از آن خود کند.

مقاله‌ی پیش‌رو این نکته را با توسل به پنج مثال نشان می‌دهد: سه شعر؛ عنوان نامتعارف نخستین چاپ دیوان (1819) و سرانجام، بنای یادبود حافظ - گوته در وایمار. از این سازه‌ی اخیر که با اشعاری از حافظ و گوته تزیین شده است، در سال 2000 میلادی پرده‌برداری شد.

کلیدواژه‌ها

گوته، دیوان غربی - شرقی، تعادل میان فرهنگی، حافظ، کنش‌مندی مردد، خواننده و ایران.

Interkulturelle Balance? Zu Goethes *West-östlichem Divan*

Anke Bosse¹

(pp. 33 to 40)

Received: 21.04.2023; Accepted: 22.05.2023

Zusammenfassung

In den Gedichten und der Prosa seines *West-östlichen Divans* verwirklicht Goethe interkulturelles Gleichgewicht und Dialog in einer Weise, die den Leser (aller Zeiten) dazu zwingt, dieses Gleichgewicht und diesen Dialog durch „skeptische Beweglichkeit“ anzunehmen. Der Artikel veranschaulicht dies anhand von fünf Beispielen: drei Gedichten, dem außergewöhnlichen Buchdeckel der Erstausgabe des *Divan* (1819) und dem Hafis-Goethe-Denkmal in Weimar. Letzteres, das mit Gedichten von Hafis und Goethe geschmückt ist, wurde im Jahr 2000 eingeweiht.

Schlüsselwörter

Goethe, *West-östlicher Divan*, interkulturelles Gleichgewicht, interkultureller Dialog, Hafis, skeptische Beweglichkeit, Leser, Iran.

1. Abteilungsleiter (Das Robert-Musil-Institut für Literaturforschung / Kärntner Literaturarchiv-Universität Klagenfurt);

E-mail: Anke.Bosse@aau.at.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Mit über 240 Gedichten ist Goethes *West-östlicher Divan* das weitaus größte Gedichtensemble in seinem Gesamtwerk. Dennoch beginne ich meinem Beitrag mit jenen zwei Gedichten, die dem internationalen Symposium *Der west-östliche Divan. Globalisierung neu denken* vorangestellt wurden. Goethe hat sie nie in seinen *West-östlichen Divan* aufgenommen, auch wenn sie in dessen Umfeld entstanden. Sie verblieben im gleichfalls sehr umfangreichen *Divan*-Nachlass¹ – und machten dennoch eine erstaunliche Karriere.

Wer sich selbst und andre kennt

Wird auch hier erkennen:

Orient und Occident

Sind nicht mehr zu trennen.

Dieser prägnante Spruch steht neben Ghaselen des persischen Dichters Hafis auf der Fundamentplatte des Goethe-Hafis-Denkmal in Weimar.² Dass die erste deutschsprachige Gesamtübersetzung der Ghaselen Hafis' 1814 Auslöser der *Divan*-Gedichte Goethes waren, wissen wir und wird in anderen heutigen Statements noch vertieft.



Schauen wir uns das Goethe-Hafis-Denkmal im Jahre 2000 an (<https://www.imago-images.de/fotos-bilder/hafis-goethe-denkmal>). Wir müssen schmerzlich feststellen: Wir waren vor 22 Jahren so viel weiter als heute! Das Denkmal ist eine Schenkung der

1. Siehe Anke Bosse: „Meine Schatzkammer füllt sich täglich ...“. Die Nachlaßstücke zu Goethes West-östlichem Divan. 2 Bde. Göttingen 1999, bes. S. 21, 1042f., 1045-1048, 1052.
2. Abb. siehe <https://www.literaturland-thueringen.de/wp-content/uploads/2016/04/Weimar-Beethovenplatz-Hafis-Denkmal-Inschrift-deutsch-548x231.jpg>.

global agierenden UNESCO, eingeweiht wurde es vom iranischen Staatspräsidenten Mohammed Chatami und dem damaligen deutschen Bundespräsidenten Johannes Rau. Unter dem moderaten Chatami erlebte Iran eine kurze Tauwetterperiode, die Hoffnung auf Rechtsstaatlichkeit und Demokratie. Heute müssen wir fragen – und dieses ‚wir‘ meint nicht nur die beim Symposium im Juli 2022 in Wien Anwesenden, sondern ganz besonders die Menschen, vor allem die jungen, in Iran: Wo ist sie hin, diese Hoffnung? Als ich 2019 in Iran war, waren es die Jungen, Klugen, Weltoffenen, die fragten: Was wird meine Zukunft sein, habe ich überhaupt eine?

Die Geschichte der kulturellen Entwicklungen im Iran zeigt, dass die iranische Jugend diese Hoffnung finden wird. Begünstigt durch eine tiefe Mischkultur, hat der Iran immer wieder und teilweise unter großen Schwierigkeiten eine passende Antwort auf seine Forderungen gefunden. Entwicklungen wie diese sind für diese historische Kultur nichts Ungewöhnliches und früher oder später werden sich diese jungen Menschen trotz aller Hindernisse zurechtfinden. Natürlich müssen diese Lösungen innerhalb der kulturellen Elemente der gleichen Geschichte und mit der Inspiration der Moderne gefunden werden, um schließlich die angemessene Balance aus dem Herzen dieser komplexen Komponenten herauszuholen. Junge Menschen blicken stärker in die Zukunft als andere Altersgruppen. Daher stehen sie in den meisten Gesellschaften mit ihren auf die Zukunft gerichteten Wünschen und Hoffnungen der aktuellen Situation kritisch gegenüber. Sie glauben, dass die bestehenden politischen Strukturen ihnen den Raum für ihr fruchtbares Leben genommen haben. Die wichtige und unbestreitbare Frage ist, dass die Kulturpolitik jeder Regierung die Bedürfnisse junger Menschen kontinuierlich berücksichtigen sollte, damit ihr Horizont der Hoffnung nicht blockiert wird.

Das Goethe-Hafis-Denkmal besteht aus zwei gleich großen, einander zugekehrten Stühlen. Sie stehen für das Gespräch. Man kann sich Hafis und Goethe auf ihnen sitzend vorstellen, aber sie sind nicht abgebildet. Gut so! Denn so ist dieses begehbare Denkmal tatsächlich zu einem Ort des Austauschs, der Reflexion, der immer neu variierenden künstlerischen Auseinandersetzung geworden – und bleibt damit lebendig.³ Damit dies so ist und sein kann, muss ein rechtsstaatlicher, menschenrechtlicher und demokratischer Rahmen *Freiheit* schaffen und garantieren. Dieser Rahmen ist global bedroht.

Schauen wir uns das Spruchgedicht näher an. Die vier kurzen Verse mit Kreuzreim laden dazu ein, gesprochen zu werden, und sie sind leicht zu merken. Also ein Merkspruch. Wenn wir näher herangehen, sehen wir: Die Kernaussage ist in v. 3 und 4:

3. Vgl. z.B. <https://de.wikipedia.org/wiki/Goethe-Hafis-Denkmal>.

„Orient und Occident / Sind nicht mehr zu trennen“. Dies setzt voraus, dass es zuvor eine Zeit der Trennung gab, diese jetzt aber überwunden ist durch unauflösliche Verbundenheit. Diese Verbindung ist aber nicht einfach da, sondern eine Erkenntnis. Und diese Erkenntnis ist an Bedingungen geknüpft: (v. 1) „Wer sich selbst und andre kennt“. Die Verbundenheit kann nur erkennen, wer sich selbst erforscht, reflektiert und fähig ist, andere zu erforschen, zu erkennen, kennen zu lernen – ein aufwändiger und genau genommen offener Prozess. Das ist typisch Goethe: ein vermeintlich einfaches Gedicht, das zum Lesen/Sprechen/Merken einlädt, Sie erfreuen sich spontan an harmonischer Orient-Occident-Verbundenheit. Doch erst wenn Sie genauer hinsehen, erkennen Sie deren Bedingungen. Die Verbundenheit verlangt *von Ihnen* reflektives, empathisches, immerwährendes miteinander Handeln.

Zwei kleine Wörter, die allzu leicht überlesen werden, mag ich besonders: (v. 2) „auch hier“. Ich halte es für eine geniale Entscheidung, diesen Merkspruch mit dem Goethe-Hafis-Denkmal zu verbinden. Denn so verweist das „Hier“ auf das Denkmal und seinen Ort; „auch“ zeigt an: hier, aber nicht nur hier.

Ich komme zum zweiten Gedicht. Seine ‚Karriere‘ im öffentlichen Bewusstsein ist mit seiner Vertonung durch Aribert Reimann, mit dem Internet-Projekt *Transfer Together – Goethe ohne Grenzen* u.v.m. verbunden:

Sinnig zwischen beyden Welten

Sich zu wiegen lass ich gelten

Also zwischen Ost und West

Sich bewegen sey zum besten!

Die „beyden Welten“ werden hier „Ost“ und „West“ genannt, nicht „Orient“ und „Occident“, was ein großer Fortschritt ist. Denn „Orient“ ist wie „Occident“ ein westliches Konstrukt, eine Zuschreibung, die die Diversität der Länder, Sprachen, Kulturen nivelliert, die real im Osten, real im Westen existieren.⁴ Ost und West sind demgegenüber nur Himmelsrichtungen. Der Haken bei ihnen: Sie definieren sich von einem bestimmten Standpunkt aus und drohen erneut, Zuschreibungen zu sein. Genau dies unterläuft Goethes Merkspruch. Die entscheidenden Worte sind nämlich „sich wiegen“, „sich bewegen“ – also gerade nicht von einem bestimmten Standpunkt aus agieren oder gar auf ihm beharren. Diese Beweglichkeit wird mit einem äußerst wichtigen Adverb belegt: „sinnig“. Es geht um geistige, „sceptische Beweglichkeit“, die Goethe Hafis‘ Ghaselen attestierte und die er im erläuternden Prosateil zu den

4. Vgl. Anke Bosse: Orientalismus und Komparatistik. In: *Handbuch für Komparatistik*. Hg. v. Achim Höfler u. Rüdiger Zymner. Stuttgart, 2013. S. 193-196.

Gedichten des *West-östlichen Divans* stark machte – und zwar nun als Aufforderung an seine Leserinnen und Leser.⁵ Sie sind es, die handeln sollen. „Interkulturelle Balance“, die ich im Titel meines Beitrags anspreche, ist so – nach Goethe – kein Zustand, sondern ein immer wieder austarierendes, prozessuales Handeln, ein *Auftrag*.

Wie Goethe selbst diesen Auftrag der interkulturellen Balance aufnahm, möchte ich an zwei Beispielen demonstrieren.

Als er 1818/1819 den Erstdruck seines *Divans* vorbereitete, entsann sich Goethe der originalen orientalischen Handschriften, die er für die Weimarer Hofbibliothek hatte anschaffen lassen,⁶ weil sie ihn begeisterten: „[...] man muß dergleichen Handschriften wenigstens *sehen*, wenn man sie auch *nicht lesen* kann, um sich einen Begriff von der orientalischen Poesie und Literatur zu machen.“⁷ Goethe konnte die arabische Schrift „nicht lesen“. Die Unmöglichkeit einer Lektüre ermöglichte ihm aber gerade eine *unmittelbare ästhetische* Wahrnehmung der arabischen Schriftzeichen als pure Zeichen und somit als Teil der wundervollen orientalischen Ornamentik. Um dies an seine zukünftigen Leserinnen und Leser weiterzugeben, setzte er den Weimarer Zeichner Carl Lieber an die orientalischen Handschriften in der Hofbibliothek mit dem Auftrag, ein orientalisierendes Titelkupfer für seinen *West-östlichen Divan* zu entwerfen.⁸ Tatsächlich erschien der Erstdruck des *Divans* 1819 mit einem Doppeltitel: links der orientalisierende Titelkupfer, der Osten als ‚Anderes‘, rechts der deutschsprachige Titel, der Westen als ‚Eigenes‘.

5. Johann Wolfgang von Goethe: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*. Vierzig Bände. Hg. von Friedmar Apel u.a. Bd. 3/1: *West-östlicher Divan*. Teil 1. Hg. von Hendrik Birus. Frankfurt / M. 1994, S. 175. Die Frankfurter Ausgabe wird zukünftig unter der Sigle FA zitiert).

6. Brief an Johann Heinrich Meyer vom 7. März 1814 (Johann Wolfgang von Goethe: *Goethes Werke*. Hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4 Abteilungen, 133 Bde., Weimar 1887-1919, Repr. München 1987, hier Abt. IV, Bd. 24, S. 187. Die Weimarer Goethe-Ausgabe wird zukünftig unter der Sigle WA zitiert).

7. Brief an Christian Gottlob Voigt vom 10. Januar 1815 (WA IV 25, S. 141).

8. Vgl. Bosse: „Meine Schatzkammer füllt sich täglich ...“ (wie Anm. 1), S. 820f., 841f., 931f.



Das *west-östliche* Programm seines *Divans* wird hier in gegengleichen Bewegungen umgesetzt: im ost-westlichen Gegenüber von Titelkupfer und Titelblatt. Hatte Goethe den Titel ‚Divan‘ zuvor schon aus dem arab.-pers. *diwan* als Bezeichnung für eine Gedichtsammlung entlehnt – eine Ost-West-Bewegung–, ließ er nun den Titel *West-östlicher Divan* ins Arabische rückübersetzen – eine West-Ost-Bewegung.⁹ In diesem ost-westlichen, west-östlichen Balancieren inszenierte Goethe vor den Augen seiner Leserinnen und Leser interkulturelle Balance. Allerdings, dies gilt es einzuwerfen: vor den Augen seiner *westlichen* Leserinnen und Leser.

Für seinen *West-östlichen Divan* hat Goethe nicht nur dichterisch-produktiv auf Hafis geantwortet, sondern über 100 Bücher für sich ausgewertet – Enzyklopädien, Koran, Bibel, Übersetzungen von dichterischen Werken, Reiseberichte, wissenschaftliche Artikel u.v.m. Goethes Orient war und blieb also ein ‚Buch-Orient‘, eine mehrfach *vermittelte* Erfahrung. Das in den Büchern vorfindliche ‚Anderer‘ hat Goethe in seinen *Divan*-Gedichten jeweils mit seinem ‚Eigenen‘ vermischt. Ein einziges Beispiel.

Gleich auf dem Titelblatt der *Fundgruben des Orients*, eines phantastischen Sammelwerks orientalistischer Artikel, fand Goethe prominent gesetzt das Motto:

9. Und natürlich ist sind alle nachfolgenden Seiten des *Divans* mit den Orientalisches und Eigenpoetisches hybridisierenden Gedichten in der interkulturell gültigen Antiqua gedruckt – ein starkes Signal zu einer Zeit, in der bei deutschsprachigen Texten die Fraktur Selbstverständlichkeit war.

Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident;

Er leitet, wen er will, den wahren Pfad.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung des Anfangs der 2. Koran-Sure. Als erstes streicht Goethe „Er leitet, wen er will, den wahren Pfad.“ Wer „skeptische Beweglichkeit“ übt und fordert, kennt keinen „wahren Pfad“ und niemanden, der leitet. Er/sie akzeptiert auch keine Auswahl, keinen Ein- oder Ausschluss, keine Willkür („wen er will“). Die Übersetzung der Sure ins Deutsche ist eine Ost-West-Bewegung. Goethe verdoppelt sie, indem er den ersten Vers zu einem Spruchgedicht umformt:

Gottes ist der Orient,

Gottes ist der Occident.

Goethe streicht die Leseraufforderung „Sag:“ – das Rezitieren von Koran-Suren als Glaubensakt; er streicht das „und“ und setzt die Versteile übereinander, so dass ein perfekter Parallelismus entsteht. Die deklarierte Gleichheit wird in der Sprache selbst umgesetzt. Diese ursprünglich auf Anderem beruhenden Verse verbindet Goethe nun mit genuin Eigenem – eine interkulturelle Balance auf kleinstem Raum:

Auch den Norden wie den Süden

Hat sein Auge nie gemieden.

Goethe öffnet hier die Ost-West-Achse auf den Norden und Süden und macht die Gedichtaussage damit – global.

Diese beiden Verse steigert er noch. Dass Gott auch mal nach Norden und Süden schaute, war zu schwach. Die überarbeitete Version wurde dann übrigens im *Divan* veröffentlicht:

Nord- und südliches Gelände

Ruht im Frieden seiner Hände.

An die Stelle global erfassenden Schauens gelangt die Welt hier in den globalen Schutz Gottes. Bleibt die Frage: Welcher Gott ist gemeint? Allah, denn auslösender Text war eine Sure? Ein jüdisch-christlicher aufgrund der Ergänzungen des westlichen Dichters? Oder eher der des Pantheismus, der sich global in allen Naturformen, auch im Menschen, manifestiert? Goethe selbst hätte für letzteres plädiert, aber sein Gedicht schreibt diese Lesart nicht vor. Im Gegenteil. Goethe überantwortet sein Gedicht der „skeptischen Beweglichkeit“ aller Leserinnen und Leser. In ihrem lesenden und deutenden Handeln kann ‚Gott‘ dann auch Chiffre für etwas völlig anderes sein. Die

skeptische Beweglichkeit kann sich auch zwischen Lesenden, im Gespräch über das Gedicht, erstellen.

Im Gedicht selbst und im Gespräch darüber würde dann *Weltliteratur* entstehen, wie sie Goethe verstand, nämlich als – möglichst globalen – „freyen geistigen Handelsverkehr“¹⁰.

Der *West-östliche Divan* ist selbst Weltliteratur – solange wir ihn lesen, über ihn sprechen, sein Programm übertragen wie in unserem Symposium, in das Festival *West-östlicher Diwan* Weimar, in das *West-Eastern Divan Orchestra* u.v.m. Dann inszeniert der *West-östliche Divan* nicht nur interkulturelle Balance, sondern kann sie generieren – durch unser Handeln.

References

Bosse, A. (1999). **Meine Schatzkammer füllt sich täglich ... Die Nachlaßstücke zu Goethes West-östlichem Divan** (2 Bde.). Göttingen: Wallstein.

Bosse, A. (2013). Orientalismus und Komparatistik. In A. Hölder & R. Zymner (Hrsg.), **Handbuch Komparatistik** (S. 193–196). Stuttgart: J.B. Metzler.

Goethe, J. W. von. (1887–1919). **Goethes Werke** (4 Abteilungen, 133 Bde.). Weimar: Hermann Böhlau. (Repr. München, 1987).

Goethe, J. W. von. (1994). **Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Vierzig Bände** (Bd. 3/1: *West-östlicher Divan. Teil 1*, H. Birus, Hrsg.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

Goethe, J. W. von. (1998). **Ästhetische Schriften 1824–1832: Über Kunst und Altertum V–VI** (A. Bohnenkamp, Hrsg.). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.

Literaturland Thüringen. (2016). Goethe-Hafis-Denkmal Inschrift (Foto). <https://www.literaturland-thueringen.de/wp-content/uploads/2016/04/Weimar-Beethovenplatz-Hafis-Denkmal-Inschrift-deutsch-548x231.jpg>

Wikipedia. (o. J.). Goethe-Hafis-Denkmal. In **Wikipedia**. Abgerufen am 25. August 2025, von <https://de.wikipedia.org/wiki/Goethe-Hafis-Denkmal>

imago images. (2000). Hafis-Goethe-Denkmal (Foto). <https://www.imago-images.de/fotos-bilder/hafis-goethe-denkmal>

10. Johann Wolfgang von Goethe: *Ästhetische Schriften 1824–1832: Über Kunst und Altertum V–VI*. Hg. v. Anne Bohnenkamp. FA I/22, S. 870.

Globalization, war and peace in the theories of international relations

Heinz Gärtner¹

(pp. 41 to 54)

Received: 06.03.2023; Accepted: 16.04.2023

Abstract

The international environment is global and the International Relations Theories as well. There are opposing poles between realist and constructivist approaches. International Relations Theories are developing different notions about the likelihood of a big war. The contrast between geopolitics and realism on the one hand, international institutions, interdependence and interconnectedness on the other hand, mirrors the philosophies of Thomas Hobbes and Immanuel Kant.

The „pluralistic security communities“ of Karl Deutsch could guarantee peace through common responsibilities, accountability and values of sovereign states. The „international society“ can according to Hugo Grotius be designed as „pluralist“, or according to Kant as „solidarist“. The theses of the „democratic peace“ interprets Kant’s for peace striving republics as modern stable democracies. Smaller states can stay out of great power conflicts by demonstrating their usefulness in the sense of Kant’s republics that trade with one another and warrant hospitability. The international relations oscillate also in the era of globalization between association and dissociation.

Keywords

Globalization, War, Peace, Immanuel Kant, Thomas Hobbes, Hugo Grotius, Karl Deutsch, Theory of International Relations, Geopolitics, Realism, International Institutions, Interdependence, Interconnectedness, Security Communities, Democratic Peace, Great Power Conflict, Smaller States.

1. Heinz Gärtner is a lecturer at the Institute for Political Science at the University of Vienna;

E-mail: heinz.gaertner@univie.ac.at.

جهانی‌شدن، جنگ و صلح در نظریه‌های روابط بین‌الملل

هاینتس گرتنر^۱

(صص 41 تا 54)

تاریخ دریافت: 2023/03/06؛ تاریخ پذیرش: 2023/04/16

چکیده

می‌دانیم که محیط بین‌الملل و علاوه بر آن، نظریه‌های ناظر به روابط بین‌الملل نیز جهانی است. بین مکتب واقع‌گرا و مبادی برآمده از سازه‌های [سیاسی] قطب‌های متضادی وجود دارد. نظریه‌های روابط بین‌الملل مفاهیم مختلفی را درباره‌ی احتمال وقوع یک جنگ بزرگ مطرح می‌کنند. تقابل میان ژئوپلیتیک و رئالیسم از یک‌سو، نهادهای بین‌المللی، وابستگی متقابل و به‌هم‌پیوستگی از سوی دیگر، منعکس‌کننده‌ی فلسفه‌های توماس هابز و امانوئل کانت است. بر مبنای تلقی کارل دویچ، «جوامع امنیتی متکثر» می‌توانند صلح را از طریق مسئولیت‌های مشترک، قابلیت محاسبه و ارزش‌های دولت‌های مستقل تضمین کنند. به‌گفته‌ی هوگو گروتیوس، «جامعه‌ی بین‌المللی» می‌تواند بر مبنایی «کثرت‌گرا» یا به‌گفته‌ی کانت، بر پایه‌ی «همبستگی» طراحی شود. نظریه‌های «صلح دموکراتیک»، تلقی کانت را درباره‌ی جمهوری‌های صلح‌طلب به‌عنوان دموکراسی‌های اثبات‌مدرن تفسیر می‌کنند. دولت‌های کوچک‌تر می‌توانند با نشان دادن سودمندی خود به‌معنای جمهوری‌های کانتی که با یکدیگر تجارت و مهمان‌نوازی را تضمین می‌کنند، از درگیری‌های قدرت‌های بزرگ دور بمانند. روابط بین‌الملل نیز در عصر جهانی‌شدن در میان پیوندهای برآمده از قرارداد و گسست در نوسان است.

کلیدواژه‌ها

جهانی‌شدن، جنگ، صلح، کارل دویچ، هوگو گروتیوس، توماس هابز، امانوئل کانت، نظریه‌ی روابط بین‌الملل، ژئوپلیتیک، مکتب واقع‌گرا، موقعیت‌های بین‌المللی، وابستگی متقابل، درهم‌تنیدگی، جوامع امنیتی، صلح مبتنی بر دموکراسی، منازعه‌ی قدرت‌های بزرگ و دولت‌های کوچک.

Globalisierung, Krieg und Frieden in den Theorien der Internationalen

Beziehungen

Heinz Gärtner¹

(pp. 41 to 54)

Received: 06.03.2023; Accepted: 16.04.2023

Zusammenfassung

Das internationale Umfeld ist global, ebenso wie die Theorien der internationalen Beziehungen. Zwischen realistischen und konstruktivistischen Ansätzen bestehen gegensätzliche Pole. Die Theorien der internationalen Beziehungen entwickeln unterschiedliche Vorstellungen über die Wahrscheinlichkeit eines großen Krieges. Der Gegensatz zwischen Geopolitik und Realismus auf der einen Seite sowie internationalen Institutionen, Interdependenz und Vernetzung auf der anderen Seite spiegelt die Philosophien von Thomas Hobbes und Immanuel Kant wider.

Die „pluralistischen Sicherheitsgemeinschaften“ von Karl Deutsch könnten den Frieden durch gemeinsame Verantwortlichkeiten, Rechenschaftspflicht und die Werte souveräner Staaten garantieren. Die „internationale Gesellschaft“ kann gemäß Hugo Grotius als „pluralistisch“ oder gemäß Kant als „solidaristisch“ konzipiert werden. Die These des „demokratischen Friedens“ interpretiert Kants auf Frieden abzielende Republiken als moderne stabile Demokratien. Kleinere Staaten können sich aus Konflikten zwischen Großmächten heraushalten, indem sie ihre Nützlichkeit im Sinne von Kants Republiken unter Beweis stellen, die miteinander Handel treiben und Gastfreundschaft gewährleisten. Die internationalen Beziehungen schwanken auch im Zeitalter der Globalisierung zwischen Assoziation und Dissoziation.

Schlüsselwörter

Globalisierung, Krieg, Frieden, Immanuel Kant, Thomas Hobbes, Hugo Grotius, Karl Deutsch, Theorie der internationalen Beziehungen, Geopolitik, Realismus, internationale Institutionen, Interdependenz, Vernetzung, Sicherheitsgemeinschaften, demokratischer Frieden, Großmachtskonflikt, kleinere Staaten.

1. Heinz Gärtner ist Lehrbeauftragter am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien,

E-mail: heinz.gaertner@univie.ac.at.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Das internationale Umfeld ist global und Theorien über die Beziehungen sind es auch. Die Beziehungen sind ständigen Veränderungen unterworfen, die Theorien immer neu erklären sollen. Variablen können nicht fixiert werden, sondern müssen flexibel gehalten werden. Die sich ständig verändernden internationalen Beziehungen haben Auswirkungen auf die Analysefähigkeit der Theorien der Internationalen Beziehungen. Es entstehen ständig neue Beziehungen zwischen Globalisierung und theoretischen Annahmen. Sie werden zwischen den Theorien und innerhalb der Theorien selbst sichtbar. In diesem Beitrag werden Grundannahmen, Instrumente, Akteure und der oft versteckte normative Gehalt der Theorien der Internationalen Beziehungen untersucht. Theorien der realistischen Schule einerseits, und liberale Ansätze andererseits, spiegeln die Philosophien von Thomas Hobbes und Immanuel Kant wider.

Zwischen Realismus und Postmodernismus

Entgegengesetzte Pole gibt es zwischen dem Realismus und postmodernen Ansätzen. Der Realismus sieht in den internationalen Beziehungen geringe Veränderungen und ständig gleich bleibende Elemente. Staaten sind die dominierenden Analyseeinheiten und Akteure. Sie sind einander extrem ähnlich und unterscheiden sich nur durch ihre militärische Stärke. Sie streben nach Machtzuwachs und/oder Überleben (je nachdem ob die jeweiligen Vertreter der Schule ihr Verhalten offensiv oder defensiv interpretieren) in einem anarchischen Umfeld, in dem Krieg ständig möglich ist. Der Realismus definiert einige einfache Gesetze, nach denen die internationalen Beziehungen funktionieren. Für die Neorealisten, wie Kenneth Waltz, bestimmt die Struktur, die aus Staaten zusammengesetzt ist, das gesetzmäßige Verhalten der Staaten selbst.

Für postmoderne Ansätze gibt es hingegen keine Gesetze. Eine Vielzahl von anderen Akteuren (Organisationen bis zu Individuen) ersetzen zunehmend die Staaten. (Der normative Gehalt dürfte einen Teil der Analyse bestimmen!) Es gibt keine einheitlichen Analyseeinheiten. In historischer Perspektive sind die internationalen Beziehungen permanenten Veränderungen unterworfen.

Auf dieser schiefen Ebene gibt es alle möglichen Zwischenpositionen. Der Institutionalismus hat mit dem Realismus in den neunziger Jahren heftige Diskussionen geführt. Er akzeptiert das Konzept der Anarchie und die Staaten als Hauptakteure. Zusätzlich aber treten internationale Institutionen

auf die internationale Bühne, die das Verhalten von Staaten durch das Anbieten eines Kooperationskatalysators (mit)bestimmen (je nach Position der Vertreter der Schule). Sie können, so zumindest der Wunsch, die Anarchie mildern, wenn nicht außer Kraft setzen.

Für die These des demokratischen Friedens, die annimmt, dass demokratische Staaten keine Kriege gegeneinander führten, sind im Gegensatz zu Neorealismus und Institutionalismus wiederum innerstaatliche Strukturen – Demokratie oder Nicht-Demokratien – für das Außenverhalten von Staaten entscheidend.

Der Konstruktivismus versucht diese Asymmetrien auszubalancieren, indem er die Staaten mit unterschiedlichen Identitäten ausstattet. Damit wird eine innere Dimension eingeführt, die der Realismus ausblendet (der Neorealismus noch mehr als seine klassische Ausprägung). Je nachdem, wie die aussieht, gestalten sie die internationalen Beziehungen: anarchischer oder freundlicher. Hobbessche (= feindliche) Beziehungen sind genau so möglich wie locksche (= rivalisierend) oder kantsche (= freundlich), obwohl Alexander Wendt eine historische Bewegung vom ersten zum letzteren ausmacht.¹ Wendt berücksichtigt nicht Hugo Grotius, der rechtliche Regime der Kooperation, entwickelte.

Eine umfassende, auszugleichen versuchende, Position nimmt die Englische Schule mit ihrer Kopenhagener Variante ein. Das internationale System ist sowohl eine Anarchie als auch eine Gesellschaft von Staaten. Da gibt es sowohl Krieg als auch Kooperation. Die internationale Gesellschaft kann nach Hugo Grotius „pluralistisch“ oder nach Kant „solidaristisch“ gestaltet sein. Die Kopenhagener Schule fügt internationale Gemeinschaft und Identität hinzu. Die Gemeinschaft besteht im Unterschied zur Gesellschaft aus nicht-staatlichen Akteuren. Identität ist für sie gleichwertig (nicht gleichbedeutend!) mit Macht. Diese Schule versucht die Widersprüche zwischen Theorien aufzuheben, indem sie Elemente von allen gelten lässt.

Theorie und Macht

Die Unterschiede zwischen den theoretischen Grundannahmen entpuppen sich bei näherem Hinsehen als Unterschiede in der Machtverteilung. Militärische Macht versus internationale Gesellschaft; internationale Institutionen versus Staatenanarchie; zweihundert oder hunderttausende

1. Wendt, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999.

von Akteure; veränderliche oder unveränderliche Geschichte. Macht verschwindet nicht. Sie ist ein Nullsummenspiel. Sind die Träger der Macht die Staaten, die Institutionen oder gesellschaftliche Gruppen und Individuen? Ist Macht militärisch, wirtschaftlich oder gesellschaftlich / kulturell definiert? Oft unausgesprochen steckt in diesen Fragen eine andere, nämlich wer Träger der Macht sein soll!

Für den Neorealismus von Kenneth Waltz wird die Macht zwischen den Einheiten (Staaten) innerhalb der Staatenstruktur entsprechend ihrer Kapazitäten verteilt. Für die anderen Ansätze verteilt sich die Macht innerhalb und außerhalb der Einheiten. Das normative Element dabei ist, die Anarchie, falls ihre Existenz überhaupt zur Kenntnis genommen wird, zu mildern oder aufzuheben. Paradox ist, dass Kenneth Waltz zwanzig Jahre vor seiner „Theory of International Politics“² in „Man, State, and War“³ das Instrument dafür geliefert hat. Mit seinen drei Analyseebenen hat er gleichzeitig die Machtebenen beschrieben, bei denen die konkurrierenden Theorien ansetzen: auf der internationalen Ebene zwischen den Staaten, bei den innerstaatlichen Strukturen oder auf der Ebene der Individuen und Gruppen. Waltz selbst entschied, sich in der weiteren Folge auf die Ebene des Verhältnisses zwischen den Staaten zu konzentrieren, und ergänzte sie noch durch die Staatenstruktur. Macht bleibt darauf beschränkt, ob sie die Staaten nun ausdehnen oder nur behalten wollen. Es entwickelte sich darauf eine Debatte zwischen offensiven und defensiven Realisten, darüber ob Staaten expandieren oder nur überleben wollen.

Joseph Nye⁴ verteilt die Macht auf einem dreidimensionalen Schachbrett mit drei Ebenen und komplexen Beziehungen. Die militärische Spitze ist unipolar von den USA dominiert, in der Mitte gibt es eine ökonomische Multipolarität und am unteren Brett gibt es ein Durcheinander von vielfältigen nicht-staatlichen Akteuren, wo sich Banken und Terroristen tummeln. Als erste Zwischenbilanz ergibt sich also, dass sich die Machtverteilung auf drei oder mehreren Analyseebenen der internationalen Beziehungen darstellt.

Geopolitik und Krieg

2. Waltz, Kenneth N., *Theory of International Politics*, New York, 1979.

3. Waltz, Kenneth N., *Man, the State and War*, New York, 1954, 1959.

4. Nye, Joseph S., *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone*, Oxford, 2002.

Theorien der Internationalen Beziehungen entwickeln unterschiedliche Vorstellungen über die Wahrscheinlichkeit eines großen Krieges. Der Gegensatz zwischen Geopolitik und Realismus einerseits, internationale Institutionen, Interdependenz und Verflechtung andererseits, spiegelt die Philosophien von Thomas Hobbes einerseits und Immanuel Kant andererseits wider. Hobbes sah die Staaten in einem gesetzlosen Naturzustand, Kant wollte den Naturzustand mit Gesetzen füllen. Kooperation in internationalen Institutionen geht auf die Idee des Gastrechtes von Kant, Interdependenz baut auf der des Handels zwischen den kantschen Republiken auf. Beides soll Krieg weniger wahrscheinlich machen.

Es begann mit Halford Mackinders und Norman Angells Ansichten über die Unvermeidlichkeit eines großen Krieges vor dem Ersten Weltkrieg.⁵ Mackinder argumentierte ähnlich wie die Realisten heute. Imperialismus mache Krieg unvermeidlich. Im Gegensatz dazu glaubte Norman Angell, dass Krieg wegen der Verflechtung der europäischen Mächte – nicht wie seine realistischen Kritiker heute behaupten, unmöglich – aber katastrophal wäre. Er hielt die europäischen Staatsmänner für nicht so unvernünftig, einen großen Krieg zu beginnen. Tatsächlich war die wirtschaftliche und gesellschaftliche Verflechtung der später kriegführenden Mächte so hoch wie bis zur Ära der Globalisierung in den späten neunziger Jahren nicht mehr. Diesen Streit hat bekanntlich Halford Mackinder gewonnen. Nach dem Ersten Weltkrieg bekam Norman Angell mit der Gründung des Völkerbundes wieder Aufwind. Seine Seite der Schaukel sank mit dem Zweiten Weltkrieg aber wieder tief hinunter. Nach dem Krieg gewann sein Argument mit der steigenden internationalen Verflechtung wieder zunehmend an Boden. Der Friede zwischen den OECD Staaten und den Mitgliedern der Europäischen Union scheinen ihn zu bestätigen. Der Kalte Krieg hatte die Schaukel noch symmetrisch gehalten. Nach dessen Ende sitzt Angell wieder am oberen Ende. Die russische Intervention in der Ukraine 2022 und Russlands zunehmende Spannungen mit der NATO hat die geopolitische Debatte über diesen Konflikt wieder belebt. Er wird manchmal als Kampf um das „Herzland“ Mackinders interpretiert.

5. Auf diese Asymmetrie hat Fettweis, Christopher hingewiesen: Revisiting Mackinder and Angell: The Obsolence of Great Power Geopolitics, *Comparative Strategy*, Vol. 22, No. 3, April / May / June 2003.

Realistische und liberale Theorien

Dieser Streit wird weiter zwischen verschiedenen Theorien und mit verschiedenen Vertretern geführt: Hobbes versus Kant, Realismus versus liberale Theorien (Interdependenz, Integration, Institutionalismus). Realisten, wie John Mearsheimer, sehen noch kein Ende der Schaukelbewegung. Integrationstheoretiker sehen in der Europäischen Union das endgültige Friedensprojekt Kants verwirklicht. Die Neokonservativen⁶ in den USA setzen aber lieber auf Hobbes.

Der Grund für die Realisten, warum Staaten nicht permanent Kriege führen, ist das Mächtegleichgewicht, das eine labile Stabilität für eine Zeit lang ermöglichen würde, bis Mächteungleichgewichte Staaten wieder zwingen würden, ein neues Gleichgewicht mit Gewalt herzustellen.

Korrekturen an der Theorie kamen auch von Realisten selbst. Warum schließen sich die großen Staaten der Welt nicht gegen den allergrößten, die USA, zusammen, um seine Macht auszugleichen, wie es das Konzept des Mächtegleichgewichtes vorschreiben würde? Stephen Walt⁷ fand, dass das Mächtegleichgewicht eigentlich als Bedrohungsgleichgewicht zu ergänzen sei und am bedrohlichsten war im Ost-West schließlich die Sowjetunion und nicht die stärkste Macht, die USA.

Die Theorie des „hegemonialen Friedens“, die davon ausgeht, dass die Welt friedlicher ist, wenn ein Hegemon so stark ist, dass er Anarchie und Mächtegleichgewicht außer Kraft setzen kann. Die Theorie entspringt zwar dem Realismus. Aus den eigenen Reihen kommt allerdings der Einwand, dass eine solche hegemoniale Stabilität nur zeitweise wirksam sein kann, da sich dann kleinere Mächte im Sinne des Mächtegleichgewichts gegen den Großen zusammentun. Das unterscheidet sie von Integrations- und funktionalistischen Theorien, die eine dauerhafte Finalität anstreben.

Realisten sehen in den interessensgeleiteten Handlungen der Staaten eher eine Kriegsvermeidungsstrategie als in den missionsgeleiteten Absichten liberaler Akteure. Demokratieförderung und Regierungswechsel mit Gewalt

6. Kagan, Robert, *Of Paradise and Power : America and Europe in the New World Order*, 2004.

7. Walt, Stephen M., *The Renaissance of Security Studies*, *International Studies Quarterly* 35 No. 2, 1991, 105-135.

hätten zu mutwilligen und für die USA unnötigen Kriegen geführt.⁸ Zwischen 1950 und 2019 gab es etwa zweihundert gewaltsame Interventionen der USA, darunter etliche Versuche, Regierungen von anderen Staaten zu stürzen, darunter etliche Demokratien.⁹ In die Phase der alleinigen Hegemonie der USA nach Ende des Kalten Krieges fällt die Mehrzahl der Fälle. Die These vom „hegemonialen Frieden“ trifft auf diese Phase nicht zu.

Libérale Interdependenztheorien sehen in wirtschaftlicher und politischer Verflechtung die Möglichkeit der Kriegsvermeidung. Interdependenz erhöht aber auch gegenseitige Abhängigkeiten und Verwundbarkeiten. Realisten weisen darauf hin, dass gerade die Staaten mit hoher Verflechtung kompromisslose Kriege führen würden, wie der Erste Weltkrieg und auch der russisch-ukrainische Krieg 2022 zeigen. Realisten argumentieren, dass umgekehrt Friede die Basis Interdependenz, wirtschaftliche Sicherheit und letztlich Globalisierung ist.

James Rosenau¹⁰ sieht über die Interdependenz hinausgehend einen globalen Prozess eine „multizentrierte Welt“ entstehen, die aus der „staatlich zentrierten“ hervorgehen würde. Sie bestünde nicht nur aus staatlichen Akteuren, sondern einer Vielzahl von nicht-staatlichen Akteuren (Gesellschaften, Konzernen, Unternehmen, Gruppen und Individuen).

Alternativ zur Interdependenztheorie entstand eine Theorie, die die Abhängigkeitsverhältnisse klarer ausdrückte: die Dependenztheorie. Unterentwicklung entstünde durch Abhängigkeit war ihre Aussage, Abkoppelung ihre Antwort. Diese Theorie entstand auch als Befreiungsstrategie von kolonialer Abhängigkeit. Revolutionen sind radikalere Formen der Dissoziation, wie die kubanische oder die iranische. Andere Formen der Dissoziationsformen sind Separationsbestrebungen. Das betrifft nicht nur nationale Abspaltungstendenzen, sondern auch etwa den Brexit Großbritanniens von der Europäischen Union. Tatsächlich bewegen

8. Mearsheimer, John J., *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities*, New Haven, 2019.

9 . Sidita Kushi and Monica Duffy Toft (August 8, 2022), Introducing the Military Intervention Project: A New Dataset on US Military Interventions, 1776–2019, *Journal of Conflict Resolution*, <https://journals.sagepub.com/eprint/NSBIKPYGT4U3VRBTPMM/full>.

10. Rosenau, James N., *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, New York, 1990.

die die internationalen Beziehungen auch im Zeitalter der Globalisierung zwischen Assoziation und Dissoziation.¹¹

In großen historischen Perioden analysiert der, der Englischen Schule angehörige Adam Watson,¹² eine Pendelbewegung zwischen Fragmentierung und Hegemonie über dreitausend Jahre. Imperien, Stadtstaaten und (westfälische) Staatenordnungen lösen einander ab. Watson sieht die ideale Mitte im Staatenkonzert des Wiener Kongresses nach 1815.

Funktionalistische Ansätze beobachten grenzüberschreitende Zusammenarbeit auf den Gebieten Wissenschaft und Technologie. Sie soll nach und nach die wirtschaftliche, politische und letztlich verteidigungspolitische Ebene erfassen. „Spill over“ heißt diese Bewegung. Sie ist vertikal und erfolgt von unten nach oben. Frühe Formen des Funktionalismus¹³ sahen darin einen Globalisierungsprozess zu einer Weltregierung. Die Erwartung, dass sich diese Integration der staatlichen Mächte bis zur globalen Finalität der Machtkonzentration automatisch erfüllen würde, erfüllte sich nicht.¹⁴

Auch auf der begrenzten europäischen Ebene musste politisch eingegriffen werden. Obwohl sich die Notwendigkeit des Wandels von ‚automatisch‘ zu ‚politisch‘ in der Europäischen Gemeinschaft schon Mitte der siebziger Jahre mit dem Tindemanns-Bericht abzeichnete, enthielt der Vertrag von Maastricht der Europäischen Union immer noch diesen Automatismus aufsteigend von der „gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik,“ über „gemeinsamen Verteidigungspolitik“ zur „gemeinsamen Verteidigung.“ Der Vertrag von Lissabon sieht schließlich die Entscheidung des Europäischen Rats vor, was bedeutet, dass dieser die Entwicklung vorantreiben kann oder nicht. Integration funktioniert also nicht mehr automatisch.

Die „pluralistischen Sicherheitsgemeinschaften“ von Karl Deutsch sollen den Frieden durch gemeinsame Verantwortlichkeit, Berechenbarkeit und

11. Dembinski, Matthias / Peters, Dirk, Drifting Apart: Examining the Consequences of States' Dissociation from International Cooperation - A Framework, in: *Historical Social Research*, 2022, 7–32.

12. Watson, Adam, *The Evolution of International Society: A Comparative Historical Analysis*, New York, 2009.

13. Mitrany, David, *A Working Peace System*, Chicago, 1966. Haas, Ernst B., *The Uniting of Europe: Political, Social, and Economic Forces 1950-1957*, Stanford, 1958.

14. Haas, Ernst B., *The Obsolescence of Regional Integration Theory*, Berkeley, 1975.

Werte von noch souveränen Staaten gewährleisten. Karl Deutsch¹⁵ sieht in der Machzentralisierung durch immer weitere Integration auch eine Gefahr. Der Schritt zu den „verschmolzenen Sicherheitsgemeinschaften,“ die eine gemeinsame Regierungsverantwortung aufweisen, könne aber zu politischen, ethnischen Fragmentierungen und Bürgerkrieg führen.

Nicht unähnlich zu Deutsch sieht Hedley Bull, ein Begründer der Englischen Schule, in der Welt eine „anarchische Gesellschaft“ (anarchical society), deren Mitglieder keiner übergeordneten Autorität gehorchen, sich jedoch ihrer Gemeinsamkeiten bewusst sind. Er beobachtete Gefahr einer „neuen Vermittelalterlichung“ (new medievalism), wenn das legitime Gewaltmonopol des Staates aufgelöst würde. Gewalt würde auf substaatliche Einheiten zurück fallen.

Demokratischer Friede durch Gewalt?

Eine liberale Alternative zum Realismus schien die These des „demokratischen Frieden“ zu bieten. Demokratische Staaten würden keine Kriege gegeneinander führen, eine empirische Beobachtung, die im Großen und Ganzen zutrifft. Macht ist innerstaatlich durch regelmäßig stattfindende Wahlen legitimiert. Die Frieden wünschenden kantischen Republiken, die ihre Legitimität gegenseitig anerkennen, werden dabei als moderne stabile Demokratien umgedeutet.¹⁶ Anders als bei den Realisten hat die innere Struktur von Staaten entscheidenden Einfluss auf ihr Außenverhalten. Das bedeutet, dass eine innergesellschaftliche Veränderung die internationalen Beziehungen verändern kann. Realisten kritisierten die These mit Hinweisen, auf die geringe historisch-statistische Signifikanz und auf die gemeinsamen Bedrohungen von demokratischen Staaten als Ursache für ihr friedliches Verhalten. Der frühere amerikanische Präsident, Bill Clinton, hat das Prinzip 1992 mit der Formulierung „Ausbreitung von Demokratien“ (Enlargement of Democracies) in sein Wahlprogramm aufgenommen. Es steht in der

15. Deutsch, Karl W., *Die Analyse internationaler Beziehungen*, Frankfurt a.M., 1968.

Deutsch, Karl W., *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München, 1972. (Die Originalausgabe erschien unter dem Titel *Nationalism and Its Alternatives*, New York, 1969). Deutsch, Karl W./Singer David J., Multipolar Power Systems and International Stability, *World Politics*, Vol. XVI, No. 3, 1964, 390-406.

16. Auf sich gerade demokratisierende Staaten trifft die These nicht immer zu. (Mansfield, Edward D./Snyder, Jack, Democratization and the Danger of War, *International Security* Vol. 20, No. 1 (Summer 1995), 5-38. Mansfield, Edward D./Snyder, Jack, Democratization and War, *Foreign Affairs*, Vol. 74, No.3 (May/June 1995) 79-97.) Sie sind aber nicht als stabile Demokratien anzusehen.

Tradition des Präsidenten Wilson, der die Welt „safe for democracy“ machen wollte. George W. Bush mit Unterstützung der neokonservativen Gruppe wollte der Demokratisierung mit Gewalt nachgeholfen werden. Bush begründete die Invasion im Irak 2003 damit, dass Demokratien friedlicher wären. Er wollte sie auch gleich auf den „weiteren Mittleren Osten“ anwenden, um Frieden zu schaffen.

Optionen für kleinere Staaten

Eine immer größere Anzahl von Staaten, vor allem neutrale und bündnisfreie, beteiligt sich nicht an dem kriegerischen Machtspiel von einigen Großmächten. In einer Situation der Polarisierung von Großmächten, haben kleinere Staaten zwei Optionen: Bündnismitgliedschaft oder Neutralität.

Erstens, können sie sich an eine Großmacht anlehnen („bandwagoning“) und einem Bündnis beitreten, um die eigene Sicherheit zu erhöhen und auch wirtschaftliche Vorteile davon zu haben. Diese Bündnismitgliedschaft kann freiwillig erfolgen, wie bei den meisten NATO-Mitgliedern, oder erzwungen sein, wie es im Falle des Warschauer Paktes während des Kalten Krieges der Fall war. Mitglieder bekommen in der Regel Schutzversprechen (wie etwa mit Artikel V im NATO-Vertrag), weil sie glauben, dass sie im Falle eines Konfliktes alleine gelassen werden könnten („abandonment“).

Zweitens, können sie neutral und blockfrei bleiben. Damit vermeiden sie die Gefahr, in einen Großmachtkonflikt verwickelt zu werden. Damit versuchen sie die Gefahr zu vermeiden, in fremde und Großmachtkonflikte hineingezogen zu werden („entrapment“), weil sie als Gegenleistung zu den Schutzversprechen eines Bündnisses auch Verpflichtungen eingehen, selbst anderen Schutz zu gewähren, auch wenn es nicht im eigenen Interesse sein muss. Damit behält sich der Neutrale die Macht, eine Weisung nicht auszuführen (Definition von Luhmann, 1997, 355-357).

Um „abandonment“ zu vermeiden, muss ein neutraler Staat zwei Bedingungen erfüllen. Der Status der Neutralität muss erstens glaubhaft und berechenbar sein. Zweitens, der neutrale Staat muss nützlich sein. Glaubwürdigkeit bedeutet, dass ein neutraler Staat schon in Friedenszeiten seine Neutralität und Blockfreiheit unzweideutig vermitteln muss. Er muss immer wieder klarstellen, dass er nicht anstrebt, einem Militärbündnis beizutreten und nicht an fremden Kriegen teilnehmen oder fremde Truppen auf seinem Territorium stationieren wird. Er darf keine Bedrohung

darstellen, also zum Beispiel keinem von einer Seite als feindlich wahrgenommen Bündnis beitreten oder diese Absicht vermitteln. Die Ukraine wurde von Russland vor der Intervention eben schon als potentielles NATO-Mitglied wahrgenommen, weil es diese Absicht vermittelt hat. Eine zusätzliche Garantie wäre eine völker- und verfassungsrechtlich abgesicherte Neutralität. Glaubwürdigkeit wird auch dadurch unterstrichen, dass der neutrale Staat bewaffnet ist.

Zum, anderen muss der neutrale Staat nützlich sein. Nützlichkeit kann mit Kriterien sowohl der realistischen als auch der liberalen Schule gemessen werden. Er kann im Sinne des Realismus die Funktion eines Pufferstaates übernehmen oder im liberalen Sinne gute Dienste anbieten und vermittelnd im weitesten Sinne tätig sein. Damit kann sich der neutrale Staat sehr gute Sicherheitsgarantien erwerben.

In der Zeit des Kalten Krieges übernahmen die neutralen beide Funktionen. Mit der von Finnland und Schweden 2022 bekundeten Absicht, der NATO beizutreten, wählten sie Bündnismitgliedschaft vor Neutralität. Damit haben sie die sowohl von der Sowjetunion als auch von Russland anerkannte Rolle als Pufferstaat gegenüber der NATO aufgegeben. Sie werden von Russland als Feindstaaten eingestuft werden.

Die Nützlichkeit der liberalen Schule basiert auf denen der Republiken von Immanuel Kant. Sie treiben Handel und gewähren Gastrecht. Neutrale Staaten bieten ihr Territorium und ihre Vermittlung an, um Konflikte zu vermeiden und zu lösen. Sie können Fazilitatoren oder Vermittler sein, um den wirtschaftlichen und diplomatischen Verkehr aufrechtzuerhalten. Die Präsenz von sicherheitsbezogenen internationalen Organisationen, wie die IAEA¹⁷, die CTBTO¹⁸, die OSZE¹⁹ oder das Wassenaar Arrangement über Rüstungsexportkontrolle, sowie Wirtschaftsorganisationen, wie die OPEC²⁰, in Wien sind Beispiele dafür. Wien ist wegen seines neutralen Status auch zum Gastgeber der Verhandlungen über das iranische Nuklearprogramm 2015 und 2021/22 geworden.

17. International Atomic Energy Agency (Internationale Atomenergiebehörde).

18. Comprehensive Test Ban Treaty Organization (Organisation für den Vertrag über den umfassenden nuklearen Teststopp).

19. Organisation über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europe.

20. Organization of the Petroleum Exporting Countries (Organisation der Erdöl-exportierenden Länder).

Schlussfolgerungen

Die jeweiligen Konjunkturen der Theorien der Internationalen Beziehungen sind häufig ein Spiegel der Machtverteilung auf den verschiedenen Analyseebenen. Der Realismus, insbesondere sieht die Macht in den Staaten bzw. Einheiten konzentriert. Es gibt keine übergeordnete Autorität, daher auch immer Machtkonflikte zwischen den Einheiten. Hier kommt eine starke normative Dimension alternativer Theorien ins Spiel, um die anarchische Welt zu verbessern. Der Institutionalismus fügt zusätzliche Akteure, internationale Institutionen, hinzu, die die Kooperation zwischen den Staaten fördern sollen. Die Interdependenztheorie nimmt an, dass Verflochtenheit Frieden fördere. Die „pluralistischen Sicherheitsgemeinschaften“ betonen die gemeinsam entwickelten Werte und Verlässlichkeiten. Daraus entwickelt die Englische Schule die Idee der „internationalen Gesellschaft“. Für den demokratischen Frieden sind die innerstaatlichen Strukturen verantwortlich für Krieg und Frieden. Der Konstruktivismus geht einen Schritt weiter und glaubt, dass die soziale Identität von Staaten die internationale Struktur verändern kann.

Funktionalistische- und Integrationstheorien wollen Friede durch langsame Machzentralisierung erreichen. Automatisch funktionierte sie nicht, wie gehofft. Politik soll nachhelfen. Vor den Grenzen der Integration hat Karl Deutsch gewarnt. Der demokratische Friede übersieht, dass die Gewalt, die er verhindern will, zu seiner Durchsetzung verwendet werden kann. Geopolitische Konkurrenz kann die Vorstellungen der liberalen Theorien überlagern und sogar Krieg hervorbringen.

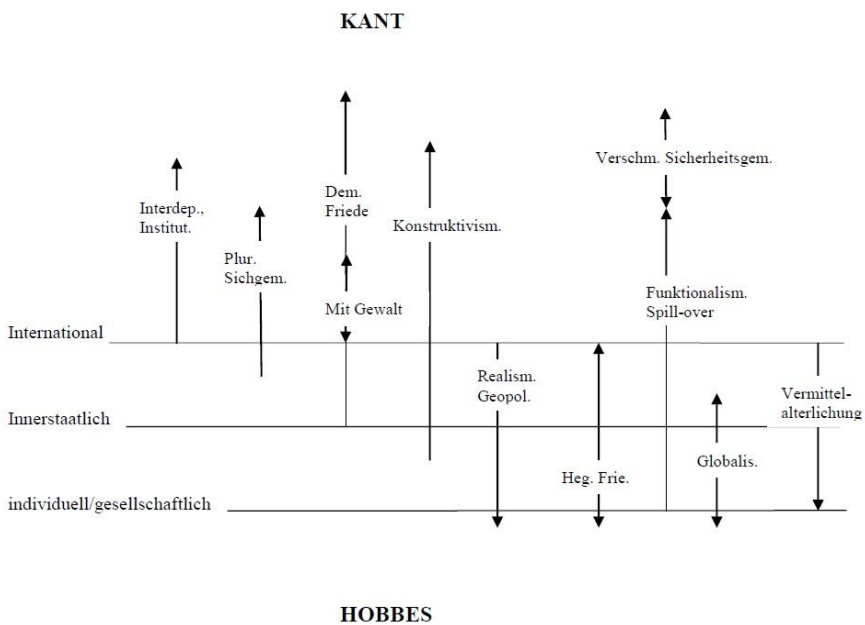
Die Globalisierungstheorien haben eine Entwicklung in die ferne Zukunft extrapoliert, die zu Ende der neunziger Jahre zum Stillstand gekommen ist. Die Schere zwischen Theorie und Realentwicklung hat sich seither deutlich geöffnet. Die Globalisierungstheorie der neunziger Jahre hat ihre Erklärungskraft in den zweitausender Jahren zunehmend verloren.²¹ Die Globalisierung schreitet nicht mehr in diesem Tempo voran. Sie war möglicherweise eine historische Phase. Die Realentwicklung und die Theorie entwickeln sich nicht mehr synkron. Die von ihren Vertretern beobachteten grenzüberschreitenden und grenzauflösenden Prozesse der Wirtschaft, der Kommunikation, des Rechts, ja der Politik („global governance“) wurden

21. Ferguson, Niall, Sinking Globalization, *Foreign Affairs*, March/April 2005, 64-77.
Rosenberg, Justin, Globalization Theory: A Post Mortem, *International Politics*, No. 42, 2005, 2-74.

vor allem von den grossen Mächten dieser Welt wieder staatlich eingehegt. Symptome sind das zumindest teilweise Scheitern des Kyoto Protokoll und des Internationalen Strafgerichtshofs, die Verletzung des Völkerrechtes durch Großmächte. Die USA hatten unter Globalisierung ohnehin immer die Stärkung der eigenen Souveränität verstanden.

Insgesamt bewegen sich alle besprochenen Theorien zwischen den Polen von Hobbes und Kant. Der Realismus geht nicht über das Gedankengebäude von Hobbes hinaus. Die meisten anderen streben danach, eine friedlichere Welt zu schaffen, wofür stellvertretend Kant steht. Zu den meisten Theorien gibt es Gegenthesen, die in der folgenden Graphik mit Pfeilen in die andere Richtung gekennzeichnet sind. Manche der Theorien bewegen sich zwischen Assoziation und Dissoziation, worauf mit einem Doppelpfeil hingewiesen wird.

Theorien der Internationalen Beziehungen zwischen Hobbes und Kant



Literaturliste

Dembinski, Matthias / Peters, Dirk, *Drifting Apart: Examining the Consequences of States' Dissociation from International Cooperation - A Framework*, in: *Historical Social Research*, 2022, 7-32.

- Deutsch, Karl W., *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München, 1972. (Die Originalausgabe erschien unter dem Titel *Nationalism and Its Alternatives*, New York, 1969).
- Deutsch, Karl W., *Die Analyse internationaler Beziehungen*, Frankfurt a.M., 1968.
- Deutsch, Karl W. / Singer David J., Multipolar Power Systems and International Stability, *World Politics*, Vol. XVI, No. 3, 1964, 390-406.
- Ferguson, Niall, Sinking Globalization, *Foreign Affairs*, March/April 2005, 64-77.
- Fettweis, Christopher, Revisiting Mackinder and Angell: The Obsolence of Great Power Geopolitics, *Comparative Strategy*, Vol. 22, No. 3, April / May / June 2003.
- Haas, Ernst B., *The Obsolescence of Regional Integration Theory*, Berkeley, 1975.
- Haas, Ernst B., *The Uniting of Europe: Political, Social, and Economic Forces 1950-1957*, Stanford, 1958.
- Kagan, Robert, *Of Paradise and Power : America and Europe in the New World Order*, 2004.
- Kushi, Sidita and Duffy Toft, Monica, Introducing the Military Intervention Project: A New Dataset on US Military Interventions, 1776–2019, *Journal of Conflict Resolution*, August 8, 2022, <https://journals.sagepub.com/eprint/NSBIKPXYGT4U3VRBTIPMM/full>.
- Mansfield, Edward D./Snyder, Jack, Democratization and the Danger of War, *International Security* Vol. 20, No. 1, Summer 1995, 5-38.
- Mansfield, Edward D./Snyder, Jack, Democratization and War, *Foreign Affairs*, Vol. 74, No.3, May/June 1995, 79-97).
- Mearsheimer, John J., *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities*, New Haven, 2019.
- Mitrany, David, *A Working Peace System*, Chicago, 1966.
- Nye, Joseph S., *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone*, Oxford, 2002.
- Rosenau, James N., *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, New York, 1990.
- Rosenberg, Justin, Globalization Theory: A Post Mortem, *International Politics*, No. 42, 2005, 2-74.
- Walt, Stephen M., The Renaissance of Security Studies, *International Studies Quarterly* 35 No. 2, 1991, 105-135.
- Waltz, Kenneth N., *Man, the State and War*, New York, 1954, 1959.
- Waltz, Kenneth N., *Theory of International Politics*, New York, 1979.
- Watson, Adam, *The Evolution of International Society: A Comparative Historical Analysis*, New York, 2009.
- Wendt, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, 1999.

Hafez and Goethe: Preachers of World Cult

Ahmadali Heydari¹

Ali Asisian²

(pp. 55 to 64)

Received: 08.03.2023; Accepted: 24.04.2023

Abstract

Many efforts have been made for closeness, reconciliation and understanding between Eastern and Western cultures. But in modern times, Johann Wolfgang von Goethe is perhaps the first person to take a major step in this direction, opening a warm embrace of friendship to the East. Goethe's particular interpretation of Hafez can be a major pivot for a deep intercultural dialogue between the East and the West. Goethe took an important step in moving the West towards this common culture. Goethe's interpretation of Hafez paved the way to this common world culture in the East as well. Perhaps this common culture can be called a „global culture“. This global culture must have two important elements, one from the West and one from the East. It is evident that this culture must be the result and combination of both culture types. „Individuality“ (fardiyyat) and „unity of being“ (vahdat-e wojud) are these two elements, which don't seem to get straight to the point. It seems that Goethe's interpretation of Hafez is not an interpretation far removed from Hafez's meanings and intentions, and is deeply correlated with ancient Iranian wisdom.

Keywords

Hafez, Goethe, World Culture, Individuality, Unity of Being.

1. Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran,
E-mail: aah1342@yahoo.de.

2 Asisian, Ali (PhD) is a translator and independent researcher in philosophy and literature,
E-mail: azyzyan@gmail.com.

حافظ و گوته موعظه‌گران فرهنگ جهانی

احمدعلی حیدری^۱

علی عزیزیان^۲

(صص 55 تا 64)

تاریخ دریافت: 2023/03/08؛ تاریخ پذیرش: 2023/04/24

چکیده

کوشش‌های بسیاری برای تقرب، آشتی و مفاهمه میان دو فرهنگ شرقی و غربی صورت گرفته است. اما در روزگار جدید یوهان ولفگانگ فون گوته شاید نخستین کسی است که چنین گام بلندی را در این جهت برداشته و آغوش خودش را صمیمانه برای مشرق‌زمین گشوده است. تفسیر ویژه‌ی گوته از حافظ می‌تواند نقطه‌ی ثقل مهمی برای گفت‌وگویی میان فرهنگی میان شرق و غرب باشد. گوته گام مهمی برداشته است تا مغرب‌زمین را در جهت این فرهنگ مشترک به راه آورد. تفسیری که گوته از حافظ به دست داده است، راه مشرق‌زمین را نیز به‌جانب این فرهنگ جهانی باز می‌کند. شاید بتوان این فرهنگ مشترک را «فرهنگ جهانی و گلوبال» بنامیم. این فرهنگ با خصیصه‌ی جهانی لازم است دو مؤلفه را از شرق و غرب مد نظر قرار دهد. محرز است که چنین فرهنگی برآمده از ترکیب این دو سنخ فرهنگی است. «فردیت» و «وحدت وجود» این دو مؤلفه و بن‌پار مهم هستند. دو خصیصه‌ای که در وهله‌ی نخست، شاید مجتمع نمی‌شوند. به‌نظر می‌رسد که تفسیر گوته از حافظ چندان از مقاصد او دور نیست و عمیقاً با خرد ایران باستان در تضایف و پیوستگی است.

کلیدواژه‌ها

حافظ، گوته، فرهنگ جهانی، فردیت، وحدت وجود.

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: aah.1342@yahoo.de

۲. دکتری فلسفه، مترجم و پژوهشگر آزاد در فلسفه و ادبیات.

رایانامه: azyzyan@gmail.com

Original Research Papers
Hafez und Goethe: Prediger der Weltkultur

Ahmadali Heydari¹

Ali Asisian²

(pp. 55 to 64)

Received: 08.03.2023; Accepted: 24.04.2023

Zusammenfassung

Viele Anstrengungen wurden unternommen, um Annäherung, Versöhnung und Verständigung zwischen den Kulturen des Ostens und des Westens zu fördern. Doch in der Moderne ist Johann Wolfgang von Goethe wohl die erste Person, die in dieser Hinsicht einen bedeutenden Schritt unternommen und dem Osten eine herzliche Freundschaft entgegen gestreckt hat. Goethes besondere Interpretation von Hafis kann als zentraler Ausgangspunkt für einen tiefgehenden interkulturellen Dialog zwischen Ost und West dienen. Goethe leitete eine Bewegung ein, die den Westen in Richtung einer gemeinsamen Kultur führte. Gleichzeitig ebnete seine Interpretation von Hafis auch im Osten den Weg zu dieser gemeinsamen Weltkultur. Vielleicht kann man diese gemeinsame Kultur als eine „globale Kultur“ bezeichnen.

Diese globale Kultur muss zwei wesentliche Elemente enthalten – eines aus dem Westen und eines aus dem Osten. Offensichtlich muss diese Kultur das Ergebnis und die Verbindung beider Kulturtypen sein. „Individualität“ (Fardiyyat) und die „Einheit des Seins“ (Vahdat-e Wojoud) sind diese beiden Elemente, die jedoch nicht unmittelbar auf den ersten Blick miteinander harmonisieren. Es scheint jedoch, dass Goethes Interpretation von Hafis nicht weit von den Bedeutungen und Intentionen von Hafis entfernt ist und in enger Verbindung zur alten iranischen Weisheit steht.

Schlüsselwörter

Hafis, Goethe, Weltkultur, Individualität, Einheit des Seins.

1. Professor an der Universität Allameh Tabataba'i, Tehran, Iran,

E-mail: aah1342@yahoo.de.

2. Asisian, Ali (PhD) ist Übersetzer und unabhängiger Forscher in Philosophie und Literatur,

E-mail: azyzyan@gmail.com.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Es wurden viele Bemühungen um Nähe, Versöhnung und Verständnis zwischen östlichen und westlichen Kulturen unternommen. Aber in der Neuzeit ist Johann Wolfgang von Goethe vielleicht der erste, der einen großen Schritt in diese Richtung gemacht hat und dem Osten eine herzliche Umarmung der Freundschaft öffnete. Goethes besondere Interpretation von Hafez (geboren um 1315 oder 1325 in Schiras, Iran; gestorben um 1390 ebenfalls in Shiraz), dem iranischen Nationaldichter, kann ein sehr wichtiger Angelpunkt für einen tiefen intellektuellen Dialog für Ost und West sein. Aus dieser Position heraus kann man an Versöhnung und eine Art Einheit dieser beiden wichtigen Pole denken. Versöhnung in anderen Bereichen ist ohne kulturelle Versöhnung nicht möglich. Goethe hat einen wichtigen Schritt getan, um den Westen in Richtung dieser gemeinsamen Kultur zu bewegen. Goethes Hafez-Interpretation ebnete auch dem Osten den Weg zu dieser gemeinsamen Weltkultur. Vielleicht kann man diese gemeinsame Kultur als „globale Kultur“ bezeichnen. Diese globale Kultur muss zwei wichtige Elemente haben, eines aus dem Westen und eines aus dem Osten. Diese Kultur muss das Ergebnis und die Kombination beider Kulturtypen sein. „Individualität“ (fardiyyat) und „Einheit des Seins“ (vahdat-e wojoud) sind diese beiden Elemente. Was der Westen bringt, ist Individualität und Respekt und Wert für das Individuum. Was der Osten anbietet, ist der Wunsch nach der „Einheit des Seins“ und der Verbindung des Individuums in eine unendliche Einheit, von der es in der literarischen und mystischen Tradition des Iran mehrere Wahrnehmungen gibt. Zwei Dinge, die sich scheinbar nicht auf den Punkt bringen lassen. Aber die Bemühungen der großen deutschen Philosophen, von Hegel bis Nietzsche und Heidegger und Goethes wichtige Bemühungen um die Interpretation von Hafez gehen alle in diese Richtung. Es scheint, dass Goethes Interpretation von Hafez keine Interpretation ist, die weit von Hafez' Bedeutungen und Absichten entfernt ist und tief mit der alten iranischen Weisheit korreliert.

Wenn wir die Grundlage für die Verwirklichung einer solchen „komplementären Kultur“ zur Kultur des Westens und des Ostens schaffen können, werden ernsthafte Grundlagen für Versöhnung und Dialog und echte kulturelle Interaktion geschaffen. Auf diese Weise werden Bewegungen zur Weiterentwicklung und Förderung von Kultur, Denken

und Kunst gebildet und dem Körper der Welt ein neuer Geist eingehaucht. Hafez und Goethe können zweifellos sehr wichtige und tiefgreifende Ausgangspunkte in dieser Frage sein.

Die Interpretation, die dieser Beitrag von Hafez gibt, hat das Merkmal dieser gemeinsamen Kultur, das heißt, „die Summe der Individualität und der Einheit des Seins“. Es scheint, dass Goethe mit seiner eigenen Sichtweise und seinem eigenen Ausdruck von Hafez dieselbe Interpretation hat.

Die ganze mystische Tradition vor Hafez dient dazu, in der Göttlichkeit unterzugehen und das Individuum im Ursprung des Seins aufzulösen. Diese Tradition betrachtete das Überleben des Individuums in seiner Auflösung in Gott. Um so etwas an einem einfachen Beispiel zu erklären, muss man ein berühmtes Beispiel der gewöhnlichen Mystiker heranziehen. Zum Beispiel ein Wassertropfen, der das Meer erreicht. Dieser Tropfen ist ein Einzelwesen und ein Tropfen, wenn er vom Himmel fällt, aber wenn er das Meer erreicht, ist er kein Tropfen mehr, sondern Teil des Meers. Obwohl Hafez selbst Mystiker ist und sogar nach den Riten einiger mystischer Sekten handelt und immer Sufi-Kleidung getragen hat, ist er auch ein Kritiker dieser mystischen Tradition.

Zum Beispiel sagte er kurz:

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی ره بیرسیم مگر بی به مهمات بریم

Wie lange müssen wir uns in der Wildnis verirren * Wir müssen nach dem Weg fragen. Vielleicht können wir die wichtigen Dinge in dieser Abfrage herausfinden.

Im Gegensatz zur bestehenden mystischen Tradition versucht Hafez, seine Individualität in der Gegenwart Gottes und der einzigen Seinsquelle zu bewahren. Um zu verstehen, wie Hafez versucht, die Individualität zu bewahren, müssen wir auf dasselbe Beispiel zurückkommen, und diesmal natürlich basierend auf der sehr berühmten Interpretation von Saadi (1210- um 1292), einem anderen iranischen Dichter aus Shiraz. Als ein Regentropfen das Meer sieht, ist er verlegen und verliert seinen Stolz, sich selbst als Meer zu sehen und versteckt sich in einer Muschel, wo er sich in eine Perle verwandelt. Genau diesen Weg geht Hafez in seiner Mystik. Natürlich endet der Einfluss von Hafez auf Saadi nicht

hier, aber Hafez verwandelt dieses Problem in ein ernsthaftes mystisches Projekt.

Saadi hat hier einen Standpunkt berücksichtigt, der im Allgemeinen nicht in Betracht gezogen wurde. Aber in seinem ganzen Divan verfolgt Hafez eine Richtung, die auf dieser Metapher basiert. Aufgrund dieses Verhaltens geht Hafez in die Einsamkeit, er trinkt Herzensblut das heißt Herzeleid und vermischt sich mit dem Leid der Liebe. Hafez verwandelt sich in ein mystisches Individuum, indem er es unterlässt, in der Göttlichkeit unterzugehen und indem er es vermeidet, sich in der Transzendenz aufzulösen. Hier wird sein Gedicht laut Goethe zum Kronjuwel der Könige. Hafez hat kein Problem damit, ein Schmuckstück für Könige zu sein, und im Gegensatz zu den Mystikern betrachtet er seine Poesie als das wertvollste Ergebnis seiner Bemühungen und seiner eifrigen Reise, um sich der Wahrheit zu nähern. Vielleicht ist das wichtigste Äquivalent zur Begleitung des Königs in diesem Beispiel, in der Gegenwart Gottes die Individualität zu bewahren.

Es scheint, dass Goethe genau verstanden hat, warum Hafez diesem Saadi-Gedicht Aufmerksamkeit schenkte. In Abschnitt "Parabeln" seines Buches „West-Östlicher Divan“ zitiert er Saadi (Goethe, Westöstlicher Divan, 1974, 103):

Vom Himmel sank in wilder Meere Schauer
Ein Tropfe bangend, gräßlich schlug die Flut;
Doch lohnte Gott bescheidnen Glaubensmut
Und gab dem Tropfen Kraft und Dauer.
Ihn schloß die stille Muschel ein.
Und nun, zu ewgem Ruhm und Lohne,
Die Perle glänzt an unsers Kaisers Krone
Mit holdem Blick und mildem Schein.

یکی قطره باران ز ابری چکید خجل شد چو پهنای دریا بدید
که جایی که دریاست من کیستم؟ گر او هست حقا که من نیستم
چو خود را به چشم حقارت بدید صدف در کنارش به جان پرورید

سپهرش به جایی رسانید کار که شد نامور لؤلؤ شاهوار

(بوستان، باب چهارم، در تواضع)

Und hier ist die Übersetzung, die einer der iranischen Übersetzer von Goethes Werken aus dieser Goethe-Übersetzung gegeben hat (Haddadi, 2013, 171):

قطره بارانی، بیم آکنده به دریای خروشان چکید،
و در تلاطم خشم آمیز امواج فرو رفت.
اما خداوند به پاداش توکل و ایمان،
نیرو و دوامش بخشید.
بس، صدفی خاموش، او را در کنار گرفت.
حال به افتخاری ابدی،
مروارید با فروغی دلنشین و تابشی ملایم،
بر تاج قیصر ما می درخشد

(حدادی، ص 171)

Natürlich müssen wir beachten, dass Hafez nicht die westliche Individualität in dem Sinne meint, wie sie im 16. Jahrhundert mit subjektiver Farbe und dann in der Ära der Französischen Revolution stattfand. Obwohl Hafez sich in vielen Fällen der konventionellen Tradition der Mystiker widersetzt hat, sollte er immer noch als Mystiker betrachtet werden, weil er sich selbst für einen solchen Mystiker hielt. Er betrachtete im Grunde den Weg zur Entwerdung in Göttlichkeit, basierend auf der Praktik der Mystiker, als eine öde Wüste, die praktisch unmöglich ist. Denn der göttliche Eifer (غیرت الهی) selbst hindert einen daran, mit Gott eins zu werden. Hafez' Ansicht ist, dass der Weg, sich mit der Wahrheit zu verbinden, möglich ist, wenn wir auch die Individualität des Suchenden bewahren.

Wenn wir das Phantasiebild der Verbindung mit der Göttlichkeit im Inneren, mit Genugtuung (رضا) und Schlaugigkeit/Gerissenheit (رندی), und mit dem Leid der Liebe schützen, wird diese Idee mit der Sicht der göttlichen Vorsehung (عنایت) Wirklichkeit und folglich wird ein Weg zur Wahrheit geöffnet. Mit einer Art "Alchemie", die das Herzensblut

oder Herzeleid in Moschus und die Tränentropfen in Edelsteine verwandelt.

Und im Buch Moganni Nameh (Buch des Sängers) des Divan stellt Goethe die Allegorien von Kerzen und Schmetterlingen dar. Aber hier geht es nicht nur um das Verbrennen des Liebenden wie ein Schmetterling in der Flamme einer Kerze, sondern auch um die Tatsache, den Schmetterling wieder auferstehen zu lassen (ibid, 21):

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.
Nicht mehr bleibst du umfassen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Aus diesen Versen ist ersichtlich, dass Vollkommenheit und Fruchtbarkeit für den Suchenden unterschiedliche Ebenen haben, die nicht auf einer Stufe enden. Der Suchende ist auf dem Weg, sich der Wahrheit zu nähern, aber er wird nie eins mit ihr.

Und solange du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde (ibid, 21).

Und auf diese Weise entwickeln sich die Menschen ständig weiter. Das Werden und Hingehen zur Vollkommenheit erfordert einerseits ein Verständnis für die Endlichkeit und Vergänglichkeit des Menschen, zeigt andererseits die Horizonte auf, die dem ewig Geliebten offen stehen und motiviert den Prozess des Werdens.

In dem Buch Rendsch Nameh (Buch des Unmuts) aus dem Divan macht Goethe im gleichen Sinne wie Hafez wichtige Bezüge zur Selbstliebe, oder wie Goethe sagt „sich selbst zu loben“ und schreibt (ibid, 52):

Sich selbst zu loben ist ein Fehler,
Doch jeder tut's, der etwas Gutes tut;
Und ist er dann in Worten kein Verhehler,
Das Gute bleibt doch immer gut.

Selbstlob, wenn sie als Arroganz und Missachtung der Wahrheit angesehen wird, verursacht moralischen Verfall und Feindseligkeit unter den Menschen, aber wenn die Betonung auf bestimmten Aspekten der menschlichen Existenz liegt, die zur Liebe und Wahrheit führen, wird sie gepriesen.

Nach Hafez ist Liebe in ihrer grundlegenden und ursprünglichen Bedeutung Gottes Liebe zu sich selbst, und die Liebe unter Menschen ist eine Manifestation von Gottes Liebe zu sich selbst.

Engel schauten Deine Schöne ohne Fühlen an; entbrannt

Schleuderte die Liebe Flammen tief in Adams Menschlichkeit

جلوه‌ای کرد رُخْت دید مَلک عشق نداشت عینِ آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

In der Liebe zu einem Anderen transzendiert der Mensch sich selbst und bringt Möglichkeiten hervor, die ihm derzeit fehlen. Derselbe Aspekt der menschlichen Existenz, der ihn von anderen Wesen unterscheidet und als „existierend“ bezeichnet wird.

Was in der Sprache des berühmten zeitgenössischen deutschen Philosophen Martin Heidegger „Sorge“ genannt wird (Heidegger 1953, 41) und die Grundlage menschlichen Handelns ist, heißt in der Sprache von Hafez die Trauer des Liebenden und seine Trennung von der Geliebten. Eine Eigenschaft, die im Vergleich zu anderen Kreaturen als bevorzugtes Merkmal des Menschen gilt.

Warum haben Engel keine Liebe? Liebe erfordert eine Art „Dualität“ zwischen Liebhaber und Geliebtem. Der Liebende muss eine Art Identität und Individualität haben, um Liebe zu verstehen. Sowohl die natürliche Welt als auch die Welt der Engel gehen aufgrund ihres Mangels an Individualität, ständig im göttlichen Willen zugrunde.

Nach Hafez bedeutet die Vertreibung des Menschen aus dem Garten Eden und sein Abstieg auf die Erde, das Hervortreten des

menschlichen Verständnisses von Liebe. Wenn ein Mensch in seiner Liebe zum Ursprung seines Daseins versucht, sein Bewusstsein und seine Identität zu bewahren und sein endliches Dasein angesichts der Größe und Unendlichkeit des Seins aufrechtzuerhalten und auszustehen, ist dies ein Zeichen seiner überlegenen Fähigkeit. Diese einzigartige Begabung bringt ihn auf eine höhere Stufe als andere Kreaturen. In der Literatur der abrahamitischen Religionen wird diese privilegierte Stellung, *Gottes Vertretung auf Erden* genannt. Diese Tendenz und Widerstandsfähigkeit in der menschlichen Existenz wird in der Sprache von Hafez „Sünde“ genannt. Diese Sünde ist Ausdruck der tragischen Individualität des Menschen. Der tragische Mensch, der sich in Richtung seines Ursprungs zu vervollkommen sucht, weiß, welche schwierige Aufgabe vor ihm liegt. Dennoch besteht er bei der Erfüllung dieser Aufgabe darauf, seinen rechtmäßigen Platz unter den Geschöpfen der natürlichen Welt und den Engeln zu finden, um eine Art des Lebens zu finden, die seiner *Daseinswürde* entspricht.

Goethe hat im Buch *Suleika* gut darauf hingewiesen, dass Hafez Liebe im ontologischen Sinne mit „Schande“ und „Sünde“ in Verbindung bringt (ibid.).

Von Joseph aber, dessen Lichtglanz die Welt erhellte, weiß ich dies:

Die Liebe lockt, sie lockte einstmals Suleiken aus der Keuchheit
Wand

من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

Wer dieses Feld betritt, verliert die „Sorglosigkeit“ und „Gesundheit“ der Asketen, der *Gesetze Kennrer* und *der Weisheit-frommen, hochgelehrten Männer*. Schwellensucher der Liebe lassen es nicht zu, dass die Quelle der verschiedenen Manifestationen menschlicher Wahrheitsliebe auf dogmatische Überzeugungen reduziert wird. Sie erlauben es nicht, im Zeitalter des Vergessens menschlicher Liebesfähigkeiten, in der Neuzeit, extremer Rationalität, die Vielfalt der Möglichkeiten menschlicher Existenz zu leugnen. Der Weg der Liebe ist ein breiter Schirm, der die Weisheit des Westens und des Ostens umfasst und Willkür und Gewalt verhindert.

Inspiziert von der „Einheit des Seins“ in der iranischen Mystikliteratur zeigt Goethe am Ende vom Buch *Suleika*, wie die Sicht der Liebe in der Weltdeutung in ihren Bestandteilen ausgearbeitet wird (ibid., 91).

Er singt wie folgt:

Ich sehe heut durchs Augenglas der Liebe.
In tausend Formen magst du dich verstecken,
Doch, Allerliebste, gleich erkenn ich dich;
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,
Allgegenwärtge, gleich erkenn ich dich.

[...]

Was ich mit äußerem Sinn, mit innerem kenne,
Du Allbelehrende, kenn ich durch dich;
Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

Um diese Worte mit schönen verwandten Phrasen zu beenden, zitiere ich ein Gedicht aus Ghazal 111 von Hafez' *Divan*:

Fiel in des Glaser reinen Spiegel
Dein zarter Wangenwiderschein
Verfiel in rohe Gier der Weise,
Weil frundlich ihm gelacht der Wein.
Dein schönes Angesicht erglänzte
Im Spiegel nur ein einziges Mal,
Und im Gedankenspiegel zeigten,
Sich bunte Bilder ohne Zahl.
All dies Wein und diese Bilder,
Die Er gezeigt in höchster Wahl,
Sind nur ein einzig Widerschein,
Des Schenkenantlitz im Pokal.

عکسِ رویِ تو چو در آینه‌ی جام افتاد عارف از خنده‌ی می در طمعِ خام افتاد
حُسنِ رویِ تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد
این همه عکسِ می و نقشِ نگارین که نمود یک فروغِ رخِ ساقیست که در جام افتاد

Literatur:

Hafiz der modernen Zeit, Übersetzung ins Deutsche von Vincenz Ritter von Rosenzweig-Schwanau, herausgegeben, zusammengestellt und bearbeitet von Radjaie, Ali; basierend auf der Version Allame Ghazwini und Ghani, Mehr-e Katibeh Verlag, Araak 2014.

Goethe Johann Wolfgang, West-östlicher Divan, Herausgegeben und mit Erläuterungen versehen von Hans-J. Weitz Insel, Ulm, 1974.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen 1953.

West-östlicher Divan, Goethe Johann Wolfgang, Übersetzung ins Persische von Haddadi Mahmoud, Parse Verlag, Teheran 2013.

Literature as medium for intercultural understanding: Opportunities and Challenges

Seyed Mohammadreza Hosseini Beheshti¹

(pp. 65 to 80)

Received: 16.04.2023; Accepted: 25.05.2023

Abstract

Living in our global world, with its daily increasing encountering, or meanwhile mutual penetrating, different cultures requires a permanent intercultural confrontation with the Other, the Foreign and the Non-familiar; an attempt to understand and recognize the Other in his being and so-being. This attempt aims at providing a possibility of horizon extension and thinking together, rather than discovering merely commonalities and differences. Hereby is literature, as the general substrate, which exceeds the boundaries of all disciplines, the most important medium, of this encountering. Among all the literary genres is poetry, as an „eminent“ text in turn, the most significant genre, which leads us to the deep roots of thoughts, feelings, views and beliefs of cultures. This attempt for mutual understanding, however, is accompanied by difficulties, obstacles, incomprehensions and misunderstandings. These disturbances emerge by trying to translate and interpret poetry, especially lyric poems, in foreign languages, which makes them almost untranslatable. We notice these barriers in the attempt of German authors in transmitting the Ghazals of the great Iranian poet Hafiz. This essay tries to show briefly, as an example, the various facets of these difficulties, taking to account a number of German translations of the Ghazal 152 in his Divan.

Keywords

Literature, Intercultural Understanding, Lyric Poetry, German Translations, Hafiz.

1. Associat Professor of Tehran University, Tehran, Iran,
E-mail: mrbeheshti@ut.ac.ir.

ادبیات به منزله‌ی محمل مفاهمی میان فرهنگی: فرصت‌ها و چالش‌ها

سیدمحمدرضا حسینی بهشتی^۱

(صص 65 تا 80)

تاریخ دریافت: 2023/04/16؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/25

چکیده

زندگی در جهان امروز و پیوند فزاینده‌ی، بلکه درهم‌آمیختگی فرهنگ‌های گوناگون نیازمند مواجهه‌ی میان فرهنگی با اندیشه‌ها و کنش‌های بیگانه و نامأنوس است که در آن با کوششی برای درک دیگری که بودن و اینگونه‌بودنش به رسمیت شناخته شده، علاوه بر درک دیدگاه‌های مشترک و متفاوت امکان شکل‌گیری فرایندی از گسترش افق‌ها و هم‌اندیشی را میسر سازد. ادبیات به‌عنوان محملی عام و فرارونده از مرزهای رشته‌های گوناگون مهم‌ترین واسطه در این مواجهه است. در میان گونه‌های مختلف ادبی، شعر به‌عنوان متن «فاخر» به ممتازترین نحو ما را به ژرفای اندیشه‌ها، احساس‌ها، نگرش‌ها و باورهای فرهنگ‌ها راهبری می‌کند. البته این کوشش برای برقراری مفاهم با دشواری‌ها، موانع، ناهمی‌ها و سوءفهم‌های فراوان قرین است. این دشواری‌ها خود را در تلاش برای فهم و تفسیر شعر، به‌ویژه شعر برآمده از فرهنگ‌های دیگر و به‌طور خاص گونه‌ی غزل به برجسته‌ترین شکل آشکار می‌سازند. ظهور این موانع را در کوشش نویسندگان آلمانی‌زبان برای فهم و برگردان اشعار حافظ ملاحظه می‌کنیم: در این مقاله به‌عنوان نمونه با کوشش برای برگردانی دقیق‌تر از غزل شماره‌ی 152 دیوان حافظ به مقایسه‌ی آن با چند ترجمه‌ی آلمانی پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

مفاهمی میان فرهنگی، متن فاخر، ادبیات، شعر، حافظ، غزل شماره‌ی 152.

۱. دانشیار دانشگاه تهران،

Literatur als Medium interkultureller Verständigung

Seyed Mohammadreza Hosseini Beheshti¹

(pp. 65 to 80)

Received: 16.04.2023; Accepted: 25.05.2023

Zusammenfassung

Das Leben in unserer globalisierten Welt, in der unterschiedliche Kulturen sich zunehmend begegnen oder gar gegenseitig durchdringen, erfordert eine ständige interkulturelle Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem Fremden und dem Unvertrauten – einen Versuch, das Andere in seinem Sein und So-Sein zu verstehen und anzuerkennen. Dieses Bemühen zielt weniger darauf ab, bloß Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu entdecken, als vielmehr darauf, eine Horizonterweiterung und ein gemeinsames Nachdenken zu ermöglichen.

Hierbei erweist sich die Literatur als das zentrale Medium dieser Begegnung, da sie als allgemeines Substrat die Grenzen aller Disziplinen überschreitet. Unter den literarischen Gattungen nimmt die Lyrik als „herausragender“ Text eine besondere Stellung ein, da sie uns zu den tiefsten Wurzeln des Denkens, Fühlens, Sehens und Glaubens von Kulturen führt. Dieses Streben nach gegenseitigem Verständnis ist jedoch mit Herausforderungen, Hindernissen, Unverständnissen und Missverständnissen verbunden. Solche Schwierigkeiten treten insbesondere bei der Übersetzung und Interpretation von Gedichten – insbesondere der Lyrik – in fremde Sprachen auf, wodurch sie nahezu unübersetzbar erscheinen.

Diese Barrieren lassen sich in den Versuchen deutscher Autoren beobachten, die Ghasele des großen iranischen Dichters Hafis zu übertragen. Dieser Aufsatz versucht exemplarisch, anhand einiger deutscher Übersetzungen der Ghasele 152 aus seinem Divan, die verschiedenen Facetten dieser Schwierigkeiten aufzuzeigen.

Schlüsselwörter

Literatur, interkulturelles Verständnis, Lyrik, deutsche Übersetzungen, Hafis.

1. Associate Professor an der Universität Tehran, Tehran, Iran,

E-mail: mrbeheshti@ut.ac.ir.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Das Leben in unserer heutigen globalen Welt mit seiner tagtäglich wachsenden Verbundenheit von Menschen unterschiedlicher Kulturen, in der sich diese Kulturen fortwährend nicht nur begegnen, sondern durchdringen, erfordert eine beständige Auseinandersetzung mit dem Fremden, uns Unbekannten und Unvertrauten. Diese Auseinandersetzung erfolgt nicht nur aus Neugier an dem Fremdartigen, Ungewohnten, Exotischen, Erbaulichen, Freizeitfüllenden oder aus wissenschaftlich-akademischen Motiven, sondern vorrängig aus den Erfordernissen des Lebens in unserer Zeit. Veränderte Lebensverhältnisse erfordern Zusammendenken und gemeinsame Interaktionen für die Bewältigung von Lebensaufgaben und Probleme, die nicht in der Isoliertheit von Individuen und Kulturgemeinschaften ihre Erfüllung bzw. Lösung finden. Man muß lernen miteinander zu sprechen, sich Verständigen, Verstehen, in Einverständnis kommen, Entscheidungen treffen, Planen und Handeln.

Obwohl diese Bedürfnisse sich mehr und mehr offenbaren und bisweilen mit aller Kraft aufdrängen, sind sie nicht immer einfach zu bewältigen. Nichtverständnisse, Mißverständnisse, Vorurteile und Klischees stehen hier als Hindernisse auf dem Weg; einem Weg, den man einstweilen noch zu Erkunden hat um Konflikte oder gar Antagonismen zu vermeiden, die als Zeichen unseres Mißerfolgs ihr drohendes Gesicht zeigen.

Dabei spielt die Sprache als Horizont menschlicher Kommunikation eine wesentliche Rolle, die freilich nicht auf die Ebene eines bloßen Mediums für den sog. Informations/ bzw.-Nachrichtenaustausch im Sinne eines Vehikels für Sendung und Empfang (send and receive coding) von Daten reduzierbar, ¹ sondern zutiefst mit unserer Welterschließung und Welterlebnis verflochten ist. Wir stellen fest, daß Sprachen nicht nur

1. Unsere heutigen Ausdrücke „Information“ und „Kommunikation“ haben eine markante Wort- und Begriffsgeschichte hinter sich. „*informatio*“ im Sinne der Formgebung und Formgewinnung einer Materie war einst philosophischer Fachterminus der lateinischen Scholastik (s. Van Vries, *Grundbegriffe der Scholastik*. WBG Darmstadt 1983, S. 41). und „*communio*“ als Einswerdung mit Gott, theologischen Ursprungs. Die signifikanten Bedeutungsänderungen, die beide Begriffe durchlaufen haben und ihre gegenwärtigen Konnotationen zeigen wie weit sich Begriffswandlungen von ursprünglichen Bedeutungszusammenhängen entfernen können. Vgl. dazu u. a. die Artikel „Information“ u. „Kommunikation“ in Ritter, J. & Gründer, K.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd.4 Sp. 356f. und Sp. 693–695, Stuttgart/ Basel 1974 ff.

verschiedene Strukturen in Grammatik, Syntax und Ausdruck haben, sondern unterschiedliche Weltansichten, Welterschließungen und Selbsterfahrungen, Orientierungen und Lebensführungen in sich bergen. Der Versuch einer interkulturellen Verständigung wird somit zu einer Einsicht in die Andersheit des Andersartigen und seine Anerkennung, bei der zugleich das Eigene und Vertraute durchsichtig, und der nötige Abstand für das Neuüberdenken und Wiederbewerten des Eigenen gewonnen wird. Was sich hierbei entwickelt, ist ein Prozess der Selbstkritik, das alteingesessene verkrustete Meinungen und Vorurteile enttarnt und Anlaß für Selbstkorrekturen und Neubeginne bietet. Sichverstehen und Sichverständigen wird somit ein gemeinsames Lernprozeß, in welchem - weit über allem Wahrnehmen, Erforschen, Anerkennen, und Tolerieren hinaus- ein gemeinsames Streben nach Wahrheitserkenntnis und zur Sprache bringen dessen, was sich in solch einer „communio“ erschließen läßt. Was hier stattfindet ist -mit Gadamer gesprochen- nicht nur eine Horizontverschmelzung, sondern eine beträchtliche Horizonterweiterung. Dazu müssen u. U. neue kulturübergreifende Begriffe und eine neue Metaphorik entwickelt werden

Innerhalb aller sprachlichen Phänomene besitzt die Literatur als allgemeiner und disziplinübergreifender Träger der sprachlichen Verständigung eine privilegierte Stellung. Bei der Übertragung von Literatur gilt es nicht nur den Sinn zu vermitteln und bei dem Aufnehmenden gleiche oder ähnliche Bedeutungen zu hervorzurufen. Insbesondere die Poesie als hochrangiger Träger von Gedanken, Einbildungen, Erfahrungen, Gefühle und Empfindungen stellt uns vor der Aufgabe eines Verstehens, das man nur versuchsweise als „wieder zum Leben bringen“² bezeichnen kann. Unter den Genren der Dichtung erreichen wir mit der Lyrik und ihrer feinen und eindringlichen Harmonie von Klang, Sinn und Metaphorik die letzten Grenzen des Sprachlichen, die wir in der zwischenmenschlichen Verständigung „nachzuerleben“ haben. Es gilt hier in den innersten Tiefe des menschlichen Geistes einzudringen und seine höchsten Leistungen und einzigartigsten Erträge zu genießen.

II. Die Lyrik von Hafis in deutscher Übertragung

². S. dazu: Urbich, J.: *Literarische Ästhetik*. Köln / Weimar / Wien, 2011. S. 172.

Als Exemplifikation für die Probleme, die auf dem Weg einer interkulturellen Verständnis im Bereich der Lyrik als eminenter Text *par excellence* auftreten³, führe ich hier den Ghazal 152 aus dem Diwan von Hafis vor Augen, dessen Übertragung die mühsame Annäherung an zunächst scheinbar unvertraute Gedanken und Empfindungen in ihren verschiedenen Facetten zur Schau stellt. Dieses anspruchsvolle gehobene Gedicht über die Entstehung der Welt und die privilegierte Stellung des Menschen in der Schöpfung, die ihrerseits als Manifestation Gottes gilt, zeigt – falls man sich überhaupt an die schwierige Aufgabe seiner Übersetzung gewagt und es nicht übergangen hat – welche enormen Verständnis- und Sprachbarrieren dabei zu überwinden sind. Es fehlt vielfalls sowohl das dazu erforderliche Kontext- und Hintergrundwissen, als auch eine Kenntnis darüber, wie man aus der mystisch-philosophischen abendländischen Denktradition und der deutschen Literatur adäquate Konzeptionen und Begriffe und den entsprechenden, geeigneten, oder gar treffenden Wortschatz herausarbeiten könnte, um sich behutsam und vortastend an eine approximative Sinnvermittlung heranzunähern.

Ich versuche zunächst eine möglichst genaue Übertragung des Gedichtes in Prosa wiederzugeben, wobei ich mir vollkommen bewußt bin, das ich dabei barbarisch den wunderschönen Klang, den Rhythmus, den Reim und die Eleganz seiner persischen Fassung preisgebe. Allein scheint mir dieser Frevel soweit verzeihlich zu sein, das ich damit angesichts unseres Sachverhalts, die nötigen Anhaltspunkte präziser hervorheben und vor Augen führen kann. Dabei stütze ich mich textimmanent auf andere Verse von Hafis im Diwan, die ich entsprechend zitiere. Ich befolge dabei die alte Empfehlung der traditionellen Hermeneutik, soweit möglich den Text *sui ipse* zu interpretieren und dem Dichter seine ihm geziemende Billigkeit für die Auslegung seines eigenen Gedichtes Tribut zu zahlen.

Nun zum eigentlichen Text:

Ghazal 152: Der Schauplatz des Rätsels

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

³. Gadamer hat die Merkmale des dichterischen Textes als *eminenter* Text in einem lehrreichen Beitrag hervorgehoben, Vgl.: Gadamer, H. G.: *Der eminente Text und seine Wahrheit* (1960). in: Kunst als Aussage. (Gesammelte Werke, Bd 8) Tübingen 1993. S. 286ff.

In der Urewigkeit entäußerte sich der Strahl deiner Schönheit zur
Erscheinung

Es entstand die Liebe und setzte Feuer in der ganzen Welt

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

Dein Anlitz zeigte einen Abglanz und erblickte, das die Engel die Liebe
nicht besaßen

Er flammte auf vor Empörung und schlug ein auf Adam

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

Der Verstand wollte sich von dieser Flamme sein Lichtlein zünden,

da schlug der Blitz des Unmuts ein und zersetzte die Welt

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

Der eitle, ehrgeizige Verstand wollte sich begeben zum Schauplatz des
Rätsels,

da schlug die Hand der Verhaltheit dem Uneingeweihten vor der
Brust

دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد

Alle Anderen setzen auf das Schicksalslos der Freude,

nur unser wehmütiges Herz zog auch hier das Los der Trauer

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

Die höhere, himmlische Seele verlangte nach dem Abgrund deiner
Wangengrube,

erheischte jedoch nur die Schleifen deines lockigwallenden Haares

حافظ آن روز طربنامه عشق تو نوشت که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

Hafiz schrieb an jenem Tag das Freudenlied deiner Liebe

Als er den Griffelstrich auf aller Herzensfreuden Anlaß zog

In diesem Gedicht versucht Hafis in gedrängten Versen ein Bild der
Weltenstehung und Schöpfung des Menschen aufgrund der islamischen
Mystik darzustellen, das in seiner Anschaulichkeit und Eloquenz einmalig
und unvergleichbar ist. Die Szene spielt sich ab in einem Augenblick vor

aller Zeitlichkeit, im „Azal“ ازل; in der Urewigkeit. Dies ist nicht der Beginn des Zeitdauers in der Vergangenheit, sondern der überzeitliche, zeitlose Anfang alles Geschehens. Die Weltentstehung ist hier eine Manifestation der Schönheit ⁴ des Anlitzes Gottes, eine Theophanie. Die Selbstentäußerung Gottes, als Folge seiner Selbstschau, ist der Geburtsort der Liebe und des Sich-zum-Erkennen-geben Gottes. Das Vers ist eine Anspielung auf einen *Hadith Qudsi*; den sog. *Hadith des verborgenen Schatzes*; ein Spruch Gottes aus dem Munde des Propheten:

كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَآبَا حَبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ

„Ich war ein verborgener Schatz und Ich liebte es, daß Ich erkannt werde; da erschuf Ich die Geschöpfe, aufdaß man mich erkannte.“

Die unmittelbare Selbstentäußerung Gottes offenbart sich als ein einziger Strahl seiner Schönheit, mit der die Welt entsteht. Die Betonung der Erstmaligkeit dieser Ausstrahlung⁵ impliziert, das diese Erscheinung sich unzählige Male wiederholen kann. Hafis drückt dies in zwei Versen des Ghazals 111 folgenderweise aus:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد لین همه نفس در آیینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

Als die Schönheit deines Angesichts ein Scheinbild im Spiegel warf,
fielen zahllose Abbilder im Spiegel der Einbildungen

So viele Abbilder im Wein und bunte Malereien, die da zum Schein kamen,

sind nur ein Schimmer des Schenkers Angesicht, das sich widerspiegelt im Weinkelch

4. Zu bemerken sei hier, daß der ursprünglich arabische Nomen „hasan“ حَسَن, der auch im Persischen als Lehnwort seinen Gebrauch hat, genau wie „kalon“ im Griechischen, sowohl schön (*kalon / pulchrum*), als auch gut (*agathon / bonum*) bedeutet und حُسْن vielleicht angemessener mit Schön-Gutheit (*Kalokagathia*) wiedergegeben werden sollte.

5. Dieser erste Aufbruch der Helle wird in der islamischen Mystik auch als die „erste Morgendämmerung“ فجر اول bezeichnet.

Aus diesem ersten Strahl nun entstand die Liebe. Hafis berichtet, das die Helle und Glut des Aufgangs der Liebe, Feuer in die Welt setzte. Wie Feuer alles andere entzündet und sich zu eigen macht, durchdringt die Liebe die unendlichen Partikeln des Weltganzen mit all ihrem Streben und Ruhem, die es in sich selbst vereint. Wo immer Schönheit sich auftut, entsteht auch die Liebe und ein Mystiker wie Hafis erfasst die Beziehung Gottes und der Welt als „gegenseitige Liebe“ محاببه.

Als Ausstrahlung sucht die Liebe ihren Gegenpart in dieser Welt; zunächst in den Engeln, die früher als die Menschen Gott lobten und huldigten. Mit Empörung stellt sie aber fest, das die Engel nur Ergebenheit und Gehorsam, nur Ja und Amen, nicht aber die Liebe kennen. In Unmut über diese „Andersheit“⁶ غيرت schlug die Flamme der Liebe nun ein auf Adam, den Menschen. Hafis, der den Koran und, wie er eigens sagt und sein Dichtername es bezeugt, seine 14 Rezitationsweisen auswendig kannte, bezieht sich hier auf die interessante Schöpfungserzählung Adams im Koran, auf die ich hier aufgrund ihrer Ausführlichkeit nicht eingehen kann.⁷ Der Mensch nimmt in dieser Erzählung einen weit höheren Rang im Sein ein als alle anderen Seienden; denn das Dasein des Menschen offenbart nicht nur das geistliche, sondern auch das natürliche, stofflich - elementhafte, körperliche Sein und vermag sowohl die Einheit in ihrer Einfachheit, als auch die Vielheit in ihrer Mannigfaltigkeit, das Absolute im Konkreten, das Unbedingte im Bedingten, in vollkommener Weise zu repräsentieren; Himmelsreich ملکوت und Erde ملک in sich zusammenschließen und somit „Träger der Leihgabe Gottes“⁸ zu sein. Hafis sagt dazu im Ghazal 184 des Diwans:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال بنام من دیوانه زدند

Der Himmel konnte die Last der Leihgabe (Gottes) nicht ertragen,
da prägte man das Los auf den Namen eines Irren, wie mich.

6. غيرت bedeutet hier nicht „Eifersucht“ oder „Zorn“ wie es vielfach übersetzt worden ist, sondern den Aufwall eines Willens zur Verteidigung des Eigenen und Abwehr des Fremden, nicht Zugehörigen.

7. S. u. a. Koran, Sura 2, V. 30.

8. Wiederum eine Anspielung auf den Koran, diesmal die Sura 33, V. 72.

Auch im Ghazal 266 heißt es:

فرشته عشق نداند که چیست، قصهٔ مخوان بیار جام شرابی به خاک آدم ریز

Der Engel weiß nicht, was die Liebe ist, mühe dich nicht ab

bring ein Kelch Wein und gieße ihn auf die Erde Adams.

Zu diesem verhüllten Uranfang der Welt kann nur die Liebe, nicht aber der Verstand vordringen. Der im Dunkeln herumtappende Verstand erblickt den Schimmer dieser Helle und begehrt sich ein Fünkchen für sein Licht anzuzünden, aber der Eintritt zu diesem „Schauplatz des Rätsels“ wird ihm versagt: der Entzug der Abwesenheit *غیب*, „die Hand der Verhaltenheit“ schlägt ihr, der eitlen, uneingeweihten, hochschweifenden Vernunft vor der Brust und wies sie ab. Damit zersetzte sich jedoch die Welt in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit. Wie wir sehen, zeichnet sich hier wieder die Spannung zwischen Liebe und Vernunft ab, die ja seit jeher um das Innewerden der „Einheit in der Vielfalt“ miteinander ringen. Hafis besteht auf die Unfähigkeit des Verstandes für das Erfassen des Mysteriums der Weltenstehung. Der Verstand kann die Mannigfaltigkeit der Welt auf eine Einheit als Ursache zurückführen, aber das Hervorgehen dieser Vielfalt daraus, ohne Ausschluß des Einen oder Vielen nicht begreifen. Im Ghazal 186 bezeichnet Hafis den Schauplatz des Rätsels – je nach Lesart – als „Hausbetrieb“ oder „Werkstatt“⁹ der Entstehung, der keinen Einlaß für den Verstand und sein begriffliches Wissen gebietet:

در کارخانه (کارخانه) ای که ره عقل و علم نیست فهم ضعیف رای فضولی چرا کند

In der „Werkstatt“ – bzw. dem „Hausbetrieb“ – wo Vernunft und Wissen keinen Einlaß haben,

warum sollte sich der schwache Verstand vorwitzig einmischen?

Die Meisten wenden sich jedoch den Genüssen und Freuden der irdischen Welt zu, in denen sie sich ergötzen und worin sie aufgehen. Hafis bedient sich hier dem Gleichnis einer Lotterie, wo jeder Mitspieler ein Los¹⁰ zu ziehen hat. Viele, fast Alle ziehen das Schicksalslos der Freuden und

9. Im Ghazal 435 finden wir die ähnliche Wortkombination „Werkstatt des Seins“
کارگاه هستی.

10. Vgl. ebenso u.a. Ghazal 114, 184, 106.

Genüsse dieser Welt. Einige jedoch, die Wenigen und Seltenen – u.a. Hafis, wie er selber bezeugt – haben sich das Los der Sehnsucht und des wehmütigen Trauers ausgewählt. Dieser Trauer, der ihn im ganzen Leben begleitet, rührt von dem Gefühl einer Entwurzelung und Trennung von seinem Ursprung, mit dem er sich durch innige Liebe verbunden fühlt. Er spürt die heftige Sehnsucht nach seiner Heimstätte; ein Heimweh, das ihn nicht losläßt und ihm das ruhige Verweilen beim irdischen Leben versagt.

Die höhere himmlische Seele im Menschen drängt nach Wiederkehr und begiert die Einsicht in den Abgrund des Seins, den Hafis metaphorisch als Symbol der höchsten Schönheit mit der Wangen- oder Kinngrube des Geliebten umschreibt.¹¹

Sie sehnt sich nach dem Ergründen ihres Ursprungs, dem Wesen ihres Grundes, vergreift sich jedoch in der Fülle der Schleifen ihres lockigwallenden Haares, worin sie sich verstrickt. Es ist der Zauber der unendlichen Mannigfaltigkeit der Manifestationen Gottes in der Schöpfung, der ihn festhält; Erscheinungen, die sich in unzähligen, einzigartigen, nie wiederholenden und nie wiederholbaren Formen und Farben zur Schau stellen und den Blick in sich gefangen halten. Diese spannungsvolle Hingerissenheit des bezaubernden Verweilens beim Vielfältigen und des sehnsüchtigen Drangs nach dem Urgrund unseres Seins erfüllt Hafis mit vollem Schmerz und Trauer. Er beklagt im Ghazal 192 das in Vergessenheit geraten des Rückkehrens, das einem dabei überfallen kann:

تا دل هرزه گرد من رفت به چین زلف تو زان سفر دراز خود عزم وطن نمی کند

Seit mein vagabundierend, herumtreibendes Herz sich zu den Falten deiner Haarlocken begeben hat

entscheidet es sich nicht für die Rückkehr von dieser langen Reise¹²

Er weiß allzu gut, daß die Hingabe an den Freuden und Lüsten des irdischen Lebens und das Verweilen bei den faszinierenden Erscheinungen der unendlichen Schöpfung mehr und mehr den Aufbruch zur Wiederkehr

11. Diese Umschreibung erscheint auch in Ghazal 494.

12. Hafiz nimmt graziös die Doppeldeutigkeit des Wortes چین im Persischen in Anspruch, das sowohl der Falten, als auch China – d.h. das fernste Land, das man seinerzeit kannte – bedeutet.

verzögern und ihn von der gesehnten Wiedervereinigung mit Ihm abhalten kann. Daher hat er sich, ganz am Anfang, mit einem Griffelstrich, den er in seinem Loblied über diese Freuden zog, von all ihnen verabschiedet.

Übertragung des Ghazals in Deutsch

Wir bemerken, wie dieses Gedicht sowohl im Inhalt, als auch im Ausdruck grandios und anspruchsvoll ist. Die metaphorische Sprache, die sich Hafis zu eigen macht, soll uns da, wo die Begrifflichkeit des Verstandes zu ihren Grenzen kommt, in einem schwer zu durchquerendem Terrain, das nötige Vehikel zum Fortschreiten verschaffen. Das Hilfsmittel der Metapher erzeugt aber im gleichen Zug Probleme, die nicht ohne weiteres lösbar sind. Die Komparationen und Analogien, welche er sich in seiner metaphorischen Sprache reichlich bedient, können die Aufgabe ihrer Sinnvermittlung nur dann einlösen, wenn man das sog. *tertium comparationis* auch eingesehen und soz. die Brücke von einem Analogon zum anderen geschlagen hat; eine Anforderung, die keineswegs immer einfach zu erfüllen ist. Auch das Erschließen des sog. *scopus* im Ganzen des Gedichtes erfordert genügende Einsicht in den Intentionen des Dichters. Die Ermittlung der Hintergründe und Motive, die Hafiz Gedanken und Empfindungen in Gang bringen und sein mystisches- philosophisches Denken prägen, sowie des Sinnhorizontes, in dem er sich bewegt sind ebenfalls unverzichtbare Bedingungen für eine Annäherung zu seinem Verständnis. Dies insbesondere, wenn wir all dies in einer anderen, nämlich der deutschen Sprache, wiedergeben wollen.

Unter den verhältnismäßig zahlreichen deutschen Teil- und Vollübersetzungen und Nachdichtungen des Diwans¹³ haben viele den Ghazal 152 nicht in Blick genommen. Diese Übersetzungen und Nachdichtungen bedürfen einer dataillierten Text- und Inhaltskritischen Untersuchungen hinsichtlich der Kriterien, die vorhergehend für ein verbindliches interkulturelles Verständnis angedeutet wurden, deren Wiedergabe jedoch den Rahmen unserer gegenwärtigen Veranstaltung

13. Unsere Kollegin Dr. Faranak Hashemi an der Allameh Universität hat in einem aufschlußreichen Fordchungsprojektsbericht ein vorläufiges Ergebnis ihrer Recherchen über die Übersetzungen persischer Literatur in deutscher Sprache u. a. eine Aufzählung dieser Hafisübersetzungen vorgelegt und mir großzügig ihr Bericht zu Verfügung gestellt, wofür ich ihr zum Dank verpflichtet bin. Vgl.: Hashemi F., *Deutsche Übersetzungen Persischer Literatur* (Tarjumehaye Adabi dar Zabane Almani) 1399/2020. S.: 69-74.

sprengen würde. Um einen Ausblick zu geben, was uns dabei bevorsteht, begnüge ich mich hier vorläufig damit, Ihnen eine Auswahl von vier deutschen Übertragungen dieses Ghazals in historischer Reihenfolge vor Auge zu führen. Ich habe einige Entwürfe für die Erfüllung dieser Aufgabe entwickelt und hoffe, das sie demnächst die notwendige Reife für eine Veröffentlichung finden.

I. Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856):

Als in der Ewigkeit deiner Schönheit
Schimmer entglänzte, ward die Liebe,
Die mit Flammen die Welten ergriffen.
Strahlen entfloßen den Wangen; Engel
Sahn es, und blieben unempfänglich;
Zürnend wandte sie sich zu den Menschen.
Siehe! Da bat der Verstand um einen
Funken, die Leuchte anzuzünden,
Eifersucht war der blitzende Funken.
Unsere Geheimnisse zu erfahren,
wünschte der Nebenbuhler, eine
höhere Hand hlt die Brust ihm verwirret.
Anderen brachte das Loos, das ihnen
Einstens beschert ward, Liebe: meinem
Gramen Herzen nur brachte es Kummer.
Selbst der belebende Geist der Welten
Fiel in das Grübchen deines Kinnes,
Faßte, um sich zu retten, die Locken.
Selbigen Tages, Hafis, verließest
Du das Vergnügen der Liebe,

Triebst die Freude aus deinem Gemüth aus.¹⁴

Als Kommentar fügt Hammer-Pugstall seiner nachdichtenden Übertragung hinzu:

Die drei ersten Strophen enthalten eine der sinnreichsten metaphysischen Allegorien, die sich bei orientalischen Dichtern finden. Was ist Liebe? Nichts als Abglanz der Schönheit des Geliebten, so wie sie von Ewigkeit her unter den ewigen Ideen sich fand. Engel, welche in der Betrachtung des Urbilds selbst schweigen, kümmern sich um den Abglanz nicht.

Da sank sie, die himmlische Erscheinung herab zu den Menschen. Die kalte Verstand, der in der Liebe nichts versteht, sondern nur im Finstern herumtappt, bat um einen Funken, seine Leuchte anzuzünden, die Liebe ihm einen, und das war die Eifersucht, die wohl auch ohne Liebe bestehen kann.

Hammers-Purgstall abschließender Urteil über diesen Ghazal lautet dann:

Um wieviel schöner ist diese Gasele als Cavanvalti's berühmte Canzone, welche die Philosophie der Lir scholastisch behandelt.¹⁵

II. Vinzenz Rosenzweig von Schwannau (1791-1865)

Als deiner Schönheit helle Strahlen
Den Urbeginn der Zeit erhellt
Entstand die Liebe, die ihr Feuer
Geschleudert auf die ganze Welt.
Der Engel sah dein Anlitz glänzen,
doch frei von Liebe liess es ihn.
Da wurde sie zum Feuerquelle
Und stürzte auf den Menschen hin;
Entzünden wollte seine Fackel
An jenem Funken der Verstand.

14. Hammer, Joseph von: *Der Diwan von Mohammed Schemseddin Hafis. Erster Teil.* Stuttgart&Tübingen 1812, S.: 310 ff.

15. Ibid., 312.

Da nahte Eifersucht mit Blitzen
Und setzte eine Welt in Brand.
Der Widersacher wollte nahen
Dem Schauplatz der geheimen Lust;
Doch eine Hand stößt, ungesehen,
Zurück des ungeweihten Brust.
Der Schicksalswürfel and'rer Menschen
Fällt immerdar nur auf Genuss;
Mein Herz nur ist's das gramvertraute,
dem stets auf Gram er fallen muss.
Nach deines Kinnen Brunnen sehnte
Die Seele sich aus höh'rem Land,
Und jener krausen Locken Ringe
Ergriff zur Rettung ihre Hand
Es schloss Hafiz an jenem Tage
Der Liebe Wonnenbrief an dich,
An dem mit seinem Schreiberohr
Er jede Herzenslust durchstrich.¹⁶

III. Friedrich Rückert (1788-1866):

1. Vor Ewigkeit, als deine Schönheit
Sich zeigte schleierlos,
Entstand die Liebe, welche Feuer
Rings in die Schöpfung goß.

2. Den Glanz um ihre Wangen schaute
Der Engel und blieb kalt;

16. Rosenzweig von Schwannau: *Diwan des grossen Lyrischen Dichters Hafis*. Wien 1858, p. 72.

Im Zorne zu den Menschen wandte
Sich ihre Glutgewalt.

3. Anzünden an den Funken wollte
Sein Lämpchen der Verstand,
Ein Blitz der Eifersucht erglänzte,
Die Welt geriet in Brand.

4. Zu schauen das Geheimnis hatte
Der Widersacher Lust,
Doch eine Hand kam aus der Höhe
Und stieß ihn auf der Brust.

5. Im Schicksalslotto setzten andre
Auf Lebensfreude ein;
Ein Herz, das weherfahrene, setzte
Nur auf das Weh allein.

6. Das Freudenbundesbrief der Liebe
Schrieb Hafis an dem Tag,
Als mit des Griffels Strich er tilgte
Des Lebens Lustertrag.¹⁷

Hans Bethge (1876-1946):

Die Göttin Liebe

Als von deiner Schönheit, Geliebte,
Ein Strahl durch alle Himmel fuhr
Die sich golden verklärten, da wurde
Eine neue Gottheit geboren: die Liebe
Die Göttin Liebe schwang ihre feurige

17. Rückert, Fr.: *Ghaselen des Hafis*. 1926.

Fackel über den Himmel fort,
Aber die Engel blieben kalt und fühllos,
Da wandte die Göttin sich zornig ab.
Sie flog zur Erde nieder, und sie bohrte,
Tief in die Menschenherzen ihre Fackel,
Nun lodert die Liebe, ein ganz unauslöschbares
Feuer über die Erde hin!¹⁸

Literaturhinweise

- Bethge, H. (1910): *Lieder des Hafis. Freie Nachdichtungen*. Leipzig.
- Gadamer, H. G.: *Der eminente Text und seine Wahrheit* (1960). in: *Kunst als Aussage*. (Gesammelte Werke, Bd 8), Tübingen 1993.
- Henning, M. (1960): *Der Koran*. Stuttgart.
- Hammer-Purgstall, Joseph von (1812): *Der Diwan von Mohammed Schemseddin Hafis. Erster Teil*. Stuttgart&Tübingen.
- Hashemi F., (1399/2020): *Deutsche Übersetzungen Persischer Literatur* (Tarjumehaye Adabi dar Zabane Almani), Tehran.
- Ritter, J. & Gründer, K.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Stuttgart / Basel 1974 ff.
- Rosenzweig von Schwannau, V. (1858): *Diwan des grossen Lyrischen Dichters Hafis*. Wien.
- Rückert, Fr. (1926): *Ghaselen des Hafis*, München.
- Urbich, J. (2011): *Literarische Ästhetik*. Köln /Weimar/ Wien.
- Vries; J. de (1983): *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt.

18. Bethge, H.: *Lieder des Hafis. Freie Nachdichtungen*, Leipzig, 1910, S. 8.

Transcultural Automatism - Transcultural Competence

Almir Ibrić¹

(pp. 81 to 96)

Received: 04.03.2023; Accepted: 29.05.2023

Abstract

Nothing in time and space is static. Everything, including people, is constantly changing. Humans are complex, social beings. The coexistence of traditions, cultures, religions, philosophies etc. has led to an ever smaller world since the beginning of mankind. In this sense, globalization means i.e. movement and encounter in time and space. The perception of the constant changes in existence is an important step in the direction of acquiring transcultural competence. The understanding of one's own transcultural automatism even more. The goal is to achieve personal and situation-specific communication and action security in everyday life, professionally and privately, or to optimize existing skills.

Keywords

Transcultural Automatism, Transcultural Competence, Transculturality, Globalization, Philosophy, *Panta Rhei*.

1. Dr. Almir Ibrić is a philosopher and author from Vienna. He teaches at various educational institutions in the fields of philosophy, religion and social sciences as well as integration and diversity management;
E-mail: almir.ibric@gmx.at.

اتوماتیسم‌ها و خودگردان‌های فرافرهنگی - کسب شایستگی فرافرهنگی

آلمیر ایبریچ^۲

(صص 81 تا 96)

تاریخ دریافت: 2023/03/04؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/29

چکیده

هیچ چیز در زمان و مکان ثابت نیست. همه چیز از جمله مردم، دائماً در حال تغییر است. انسان‌ها موجوداتی پیچیده و اجتماعی هستند. همزیستی سنت‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان، فلسفه‌ها و غیره از ابتدای پیدایش بشر به دنیایی کوچک‌تر منجر شده است. در این معنا، جهانی شدن، یعنی حرکت و مواجهه در زمان و مکان. ادراک تغییرات دائمی در عرصه‌ی وجود گام مهمی در جهت کسب شایستگی فرافرهنگی است و در این میان، درک اتوماتیسم‌ها و خودگردان‌های فرافرهنگی خود حتی اهمیت بیشتری دارد. هدف وصول به امنیت اعمال و روابط ناظر به شخص و یا موقعیت‌های خاص است؛ اعم از زندگی روزمره و یا در عرصه‌های شغلی و شخصی و یا اینکه قابلیت‌های موجود را بهبود بخشیم.

کلیدواژه‌ها

اتوماتیسم‌ها و خودگردان‌های فرافرهنگی، شایستگی فرافرهنگی، بهره‌مندی از خصایص میان فرهنگی، جهانی‌سازی، فلسفه، صیورورت مدام.

^۲ دکتر آلمیر ایبریچ به نویسندگی و فلسفه در وین اشتغال دارد. در نهادهای آموزشی و تربیتی متعددی در زمینه‌های فلسفه، دین و علوم اجتماعی تدریس می‌کند و به مباحث دیگری از قبیل مدیریت مهاجرت و تنوع نیز می‌پردازد.

Transkulturelle Automatismen – Transkulturelle Kompetenz³

Almir Ibrić⁴

(pp. 81 to 96)

Received: 04.03.2023; Accepted: 29.05.2023

Zusammenfassung

Nichts in Zeit und Raum ist statisch. Alles, einschließlich der Menschen, befindet sich in einem ständigen Wandel. Der Mensch ist ein komplexes, soziales Wesen. Seit Anbeginn der Menschheit hat das Zusammenleben von Traditionen, Kulturen, Religionen und Philosophien die Welt immer weiter zusammenrücken lassen. In diesem Sinne bedeutet Globalisierung Bewegung und Begegnung in Zeit und Raum.

Die Wahrnehmung der ständigen Veränderungen der Existenz ist ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Erlangung transkultureller Kompetenz – noch bedeutsamer ist jedoch das Verständnis der eigenen transkulturellen Automatismen. Ziel ist es, persönliche und situationspezifische Kommunikations- und Handlungssicherheit im Alltag, sowohl beruflich als auch privat, zu erlangen oder bestehende Fähigkeiten weiter zu optimieren.

Schlüsselwörter

Transkulturelle Automatismen, transkulturelle Kompetenz, Transkulturalität, Globalisierung, Philosophie, Panta Rhei.

3 Dieser Artikel basiert auf der Arbeit des Autors Almir Ibrić: *Transkulturelle Automatismen. Philosophie-Kompetenz-Methoden*, Lit Verlag, Wien 2020.

4. Dr. Almir Ibrić ist Philosoph und Autor aus Wien. Er lehrt an verschiedenen Bildungseinrichtungen im Bereich der Philosophie-, Religions- und Sozialwissenschaften sowie des Integrations- und Diversitätsmanagements;

E-mail: almir.ibric@gmx.at.



Copyright © The Author(s):

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Eines Tages, an einem Strand des Atlantischen Ozeans irgendwo in Europa, findet ein Fischer einen ungewöhnlich bunt leuchtenden Fisch, der ihn ansprach: „Lieber Fischer, wenn du mich wieder zurück ins Meer wirfst, werde ich dir zwei Wünsche erfüllen, denn ich habe die Macht dazu!“. Der Fischer, zunächst erstaunt über die Tatsache, dass ein Fisch zu ihm sprach, kam langsam zu sich und willigte ein. Er hob den Fisch auf und warf ihn ins Meer zurück. Der Fisch fragte nun, welche Wünsche er habe. Der Fischer überlegt länger und sagte dann: „Der erste Wunsch ist eine feste Autobahnbrücke von diesem Strand nach New York, da ich schon immer Amerika sehen wollte, aber unter Klaustrophobie leide und einen mehrere Stunden langen Flug nicht aushalten kann. Außerdem wäre das eine unglaublich wertvolle Verbindung zweier Kontinente. Ein Traum würde für Millionen von Menschen wahr werden. Menschen, Kulturen, Nationen würden sich näher kommen“. „So eine Brücke zu bauen, ist für mich nicht möglich, vor allem weil der Boden sandig ist und der Wasserdruck auf die Tragsäulen der Brücke zu stark wäre. Das wiederum wäre ein zu großes Risiko für die Reisenden, Menschenleben wären in Gefahr. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit. Sag mir lieber deinen zweiten Wunsch“, sagte der Fisch. „Gut“, erwiderte Fischer, „Ich wollte schon immer die Menschen verstehen. Wie sie funktionieren, warum die Menschlichkeit auf der Erde fehlt, obwohl es so viele Menschen auf dem Planeten gibt. Warum tun sich die Menschen seit Jahrtausenden die Kriege an, warum fehlen so oft die Liebe und das Gute. Das will ich verstehen“. Der Fisch darauf: „Wie viele Autobahnspuren soll die Brücke haben?“

Dieser Witz soll die Komplexität des Menschen anschaulich machen und gleichzeitig auf den Grund der Beschäftigung mit *transkulturellen Automatismen*, *transkultureller Philosophie* und *transkultureller Kompetenz* einfürend hinweisen: wozu ist die Beschäftigung damit gut? Vielleicht damit die Menschen ihre Wahrnehmungen und ihre Handlungen besser verstehen und ihre Begegnungen, ihre Kommunikation und ihre diesbezügliche Handlungssicherheit optimieren? Die hier vorgestellte *transkulturelle Philosophie* kann zwar nicht mit Endgültigkeit und Perfektion die Antworten auf die hier gestellten Fragen bieten, jedoch eventuell zum Perspektivenwechsel und zur Selbstanalyse der *transkulturellen Automatismen* animieren, neue Möglichkeiten aufzeigen und die existenten Horizonte erweitern.

Transkulturelle Automatismen: Alles bewegt sich, alles verändert sich - ständig

Nichts im Raum und Zeit ist statisch. Alles bewegt sich ständig, alles verändert sich unwiederbringlich. Somit auch der Mensch. Der Mensch ist ein komplexes Wesen. Seine Wahrnehmung vom Dasein, von Raum und Zeit, seine Denk-,

Kommunikation-, und Handlungsweisen drücken sich durch seine *transkulturellen Automatismen* aus. Diese gründen und bilden sich abhängig von Ort und Zeit, wo ein Mensch geboren wurde/wird, vom Geschlecht, von physischer und psychischer Verfassung, von der ethnischen Zugehörigkeit und diesbezüglichen Diversität (z.B. Hautfarbe), von der Erstsprache, die gelernt wird, von der Erziehung, die der Mensch im Laufe des Lebens erfährt, von der Tradition in der die Person aufwächst und die gelernt wird, von der Religion die einem im Laufe des Lebens vermittelt wird oder für die man sich selbst, in der späteren Phase des Lebens entscheidet, von der Kultur, die man lernt, von der sexueller Orientierung, von den wirtschaftlich-politisch-historischen Zusammenhängen in die die Person geboren wurde und in denen diese lebt/handelt, Umweltfaktoren, von Qualität und Quantität der Wissensaneignung, von persönlicher Bildung und Fortbildung, sowie Handlung und Möglichkeit der persönlichen Entwicklung und komplexen Netzwerk der Erfahrungen und feinen Subfaktoren, die sich ständig und fortlaufend gegenseitig beeinflussen. Diese antistatische und für Menschen einzigartige Wahrnehmung von Raum und Zeit, Denk- Kommunikation- und Handlungsweisen bezeichne ich als *transkulturelle Automatismen*.

Transkulturelle Automatismen sind jedoch von der Persönlichkeit des Menschen in mindestens einem Punkt zu unterscheiden. Wenn die Persönlichkeit „*die dynamische Ordnung derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum [ist], die seine einzigartigen Anpassungen an seine Umwelt bestimmen*“,¹ wie von Gordon W. Allport beschrieben, dann machen *transkulturelle Automatismen* auch diese *Dynamik* aus, sie unterscheiden sich jedoch von der so definierten Persönlichkeit, da sie nicht nur die *Anpassung an die Umwelt* bestimmen sondern auch die Veränderungen der Umwelt durch die Menschen und die Einwirkung der Umwelt auf die Menschen selbst und diese als Teil des Daseins widerspiegeln, wobei die *Anpassung* selbst bzw. die Wahrnehmungen und Handlungen, die ich darunter verstehe, als transkulturell bedingte Automatismen beschrieben werden. *Transkulturelle Automatismen* sind Flechtmuster der Persönlichkeit, die zwar das Individuum ausmachen, sich jedoch im ständigen, dynamischen Austausch (Interaktion) mit der Umgebung befinden und somit die ständige Veränderung (der Persönlichkeit) registrieren und nach außen kommunizieren. *Transkulturelle Automatismen* machen Persönlichkeit aus und definieren gleichzeitig die dynamische Wechselwirkung zwischen Individuum und Umgebung im Dasein,

1 . Christian Benne, Enrico Müller [Hrsg.]: *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Schwabe Verlag, Basel 2014, S.74, Fußnote 6, dort nach: Gordon W. Allport: *Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart*, 2. Aufl., Meisenheim am Glan 1959.

bestimmen die nicht aufhaltsame Veränderung, die dabei entsteht und somit die darauf basierende Wahrnehmungs- und Handlungsautomatismen samt ihrer Transkulturalität.

Wenn wir die Empfindung der Schönheit als Beispiel nehmen, dann denken wir an die diesbezügliche Subjektivität: Schönheit liegt im Auge des Betrachters oder aber präziser ausgedrückt hängt die Empfindung des Schönen von *transkulturellen Automatismen* ab. Die Wahrnehmung und Empfindung des Schönen hängt somit nicht von universellen Maßstäben der Schönheitsempfindung sondern vom Individuum selbst ab. Das Individuum ist jedoch von seiner Transkulturalität, seinen *transkulturellen Automatismen* abhängig. Die universellen Maßstäbe der Schönheitsempfindung können in bestimmten Zeiten und bestimmten Orten unterschiedliche Bedeutungen haben und können, oder aber auch nicht, die persönliche Empfindung des Schönen, die diesbezüglichen *transkulturellen Automatismen*, in unterschiedlichen Prägungen beeinflussen. Die daraus resultierende Empfindung und die diesbezügliche Reaktion gründen und verändern die diesbezüglichen *transkulturellen Automatismen* des Menschen. Somit ist die Empfindung der Schönheit immer transkulturell bedingt, abhängig von *transkulturellen Automatismen*, die in einem ständigen, bewussten und unbewussten Austausch im und mit dem Dasein sind, wobei die Empfindung der Schönheit eben diesen Dynamiken unterliegt und auf diese Weise transkulturell automatisch kommuniziert wird.

Die Kommunikation, die Sprache und die Laute einer Sprache hängen auch von *transkulturellen Automatismen* ab. Die Schmerzempfindung genauso etc. Wenn wir Charlie Chaplin als zweites Beispiel nehmen, dann haben die meisten LeserInnen in dem Moment, wo der Name Charlie Chaplin erwähnt wurde, höchstwahrscheinlich an die Filmfigur „The Tramp“ gedacht (Schnurbart, Melonenhut, Gehstock etc.). Hinter der Kunstfigur „The Tramp“ (hinter der sichtbaren Oberfläche) steckt jedoch der Mensch Charlie Spencer Chaplin (1889-1977), eine vielfältige Persönlichkeit, so wie jeder Mensch eine ist. Die Automatismen der LeserInnen jedoch haben transkulturell automatisch reagiert und zugeordnet: nur die wenigsten beschäftigten sich tatsächlich mit der Person des Schauspielers, obwohl dieser sehr bekannt war/ist. Denn, einem Eisberg im Wasser vergleichbar bei dem nur die Spitze bzw. ein Teil sichtbar ist, der größerer Teil unter der Wasseroberfläche befindlich ist (und somit unsichtbar), muss man auch bei Menschen unter die visuelle und akustisch wahrnehmbare Oberfläche schauen (*transkulturelle Automatismen* analysieren), wenn man sie begegnen und

erfahren will.² Die Begegnung ist somit optimale Voraussetzung der Umsetzung einer *transkulturellen Kompetenz*, wenn es sich um zwei oder mehrere Personen handelt. Problemfaktor ist die Zeit, die z.B. im Arbeitsalltag oft (für eine bestimmte Aufgabe) „fehlt“.³

-
- 2 . Mit der Aussage „Menschen erfahren“ meine ich das zunächst unsichtbare (z.B. sexuelle Orientierung, Kultur, Tradition, Religiösität, Gefühle, Weltanschauung, ethisches Verhalten, politisches Denken, Ausbildung, Lebenserfahrung etc.), das unterhalb der sichtbaren Oberfläche (Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit, Alter) befindliche erreichen, davon zu lernen, sich darüber auszutauschen. Denn das zunächst Unsichtbare ist vor allem das, was den Menschen ausmacht.
- 3 . Anhand dieser Aussage können wir die diesbezüglichen *transkulturellen Automatismen* beobachten: Die Zeit „fehlt“ eigentlich nicht. Was hiermit beschrieben wird ist Wahrnehmung der Zeit, die oft auf diese Weise empfunden und kommuniziert wird. Die Aussage „die Zeit fehlt“ im genannten Kontext ist verständlich, jedoch gerade diese Überlegung über die Wahrnehmung der Zeit ist im Sinne der transkulturellen Philosophie relevant, da dabei ersichtlich wird, dass es sich bei der Wahrnehmung von Raum und Zeit um Ausdrücke *transkultureller Automatismen* handelt, die gewöhnlich nicht hinterfragt werden, womit das Bewusstsein über die Relevanz der Wahrnehmung von Bewegung, der Dynamik von Raum und Zeit fehlt. In Wirklichkeit kann die Zeit gar nicht „fehlen“ da sie existent ist, nur das Bewusstsein für diese Zusammenhänge fehlt. Wenn wir die Zeit als Beispiel nehmen, dann können wir außerdem feststellen, dass die Wahrnehmung der Gegenwart in Raum und Zeit eine Fiktion ist, da sowohl die visuelle als auch akustische Wahrnehmung von dem Moment der Entstehung bis zu dem Moment der Wahrnehmung im Gehirn „gereist“ sind, womit es zu einer Zeitverschiebung kommt, die zwar von Menschen nicht wahrnehmbar, jedoch existent ist: der Mensch nimmt nicht die Gegenwart sondern das Vergangene wahr. Transkulturell automatisch jedoch nimmt der Mensch die Gegenwart wahr (noch anschaulicher: „Live“ Übertragungen im TV. Diese sind niemals „Live“ sondern mit einer Verzögerung ausgestrahlt aufgrund der Strecke die das Bild / Ton zum Empfänger überbrücken muss). Weiteres Beispiel der *transkulturellen Automatismen* ist die Aussage: „Die Sonne geht auf/unter“. Eine im Alltag sehr gewöhnliche Aussage die transkulturell automatisch auf diese Weise kommuniziert und verstanden wird. Die Tatsache ist jedoch: weder geht die Sonne unter, noch auf. Die Erde, die von der Sonne bestrahlt wird, dreht sich um die eigene Achse, womit es zum Tag/Nacht Wechsel kommt, da nur ein Teil der Erdkugel beleuchtet werden kann. Diesbezügliche Überlegungen führen zur Selbstreflexion und zu einer Neupositionierung im Dasein, womit die Wahrnehmung von Raum und Zeit und eigene Rolle im Dasein reflektiert werden. Diese Überlegungen können als Übungen im Prozess der Aneignung der *transkulturellen Kompetenz* betrachtet werden.



Charles Spencer Chaplin (Foto links: 1915; Foto rechts: 1910-1920)⁴

Kulturen und Transkulturalität

Kulturen waren niemals homogen, da sie niemals isoliert waren, isoliert sind und niemals isoliert sein können. Der Mensch ist Kulturträger. Es gibt keine Kulturen ohne Menschen und keine Menschen ohne Kulturen. Menschen haben sich schon immer gegenseitig beeinflusst. Der erste Mensch mit seiner Kultur die durch seine Existenz und externe Beeinflussung (Umwelt) existierte, prägte die anderen Menschen und somit andere Kulturen. Kulturen werden somit durch die Umwelt mitgeprägt und umgekehrt. Spätestens in der Antike sind schriftliche Spuren der Überlegungen über die Beeinflussung der Menschen und somit der Kulturen durch die Umwelt feststellbar. Seit den 1940ern wurde das Thema in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen immer wieder erneut aufgegriffen und spielt in heutiger Zeit, einer Zeit der Globalisierung und einer deutlich wahrnehmbaren Veränderungen der (Um)Welt, eine wesentliche Rolle. Kulturen bewegen sich, sind dynamisch und niemals statisch. Nur, die in der Kulturforschung oft erwähnte Transkulturalität beginnt nicht mit Globalisierung

4 . Quelle: Wikipedia, Onlinequellen: https://de.wikipedia.org/wiki/Charlie_Chaplin#/media/File:Charlie_Chaplin.jpg; https://de.wikipedia.org/wiki/Charlie_Chaplin#/media/File:Chaplin2.jpg, 6.9.2018 (Gemeinfrei).

- diese war schon immer vorhanden. Transkultureller Fluss, Austausch unter den Menschen und mit der Umgebung war seit Anbeginn der Menschheit existent. Denn unter Transkulturalität verstehe ich eine ständige, fließende (andere Formen annehmende, von anderen Formen umgebende und andere Formen umgebende) Bewegung und Begegnung der Kulturen und in Kulturen, eine ständige gegenseitige unbewusste und bewusste Beeinflussung der Menschen als Kulturträger und Beeinflussung der Menschen durch die Umgebungen (Raum) und Zeiten, in denen sie sich bewegen, sowie Beeinflussung der Räume und zeitlichen Wahrnehmung durch die Menschen selbst. Diese Aktualisierungen in und um den Menschen bringen unterschiedliche Wahrnehmung von Raum und Zeit mit sich. Somit variiert auch das Verständnis der Transkulturalität selbst, was in einer Unmöglichkeit der endgültigen Definition resultiert. Transkulturalität bedeutet somit „Bewegung“ sowohl der Kulturen als auch in den Kulturen. Es handelt sich um eine Bewegung, die immer eine Wandlung mit sich bringt: bewusst oder unbewusst und in unterschiedlichen Qualitäten und Quantitäten. Transkulturalität ist deswegen auch immer ein Prozess. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit der Homogenisierung, Abgrenzung von Kulturen, Ideen, Menschen etc.

Anschauliche Beispiele der Transkulturalität sind die Menschen oder Sprachen, die immer eine Mischung unterschiedlicher Einflüsse sind. Ich erinnere nur an die Bedeutung der lateinischen Sprache für die zentraleuropäischen Sprachen, oder an die Anglizismen bzw. englische Begriffe, die man inzwischen in vielen Sprachen der Welt findet (z.B. „Internet“, „Like“, „Love“ etc.) bzw. an die Sprachausdrücke die weltweit eine Bedeutung haben wie z.B. „o.k.“: es existieren unterschiedliche Deutungen des Begriffsursprungs vom zustimmenden „okeh“ der nordamerikanischen Chocktow-Indianervolkes,⁵ die dann ins Englische aufgenommen wurde bis zum „OK“ für „Oberkommando“⁶ bzw. „alles korrekt“,⁷ das von deutschstämmigen Militärs im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg verwendet wurde. Transkulturalität ist jedoch in jedem anderen menschlichen Wirken feststellbar: Wissenschaft, Kunst, Handwerk, (Um)Gestaltung der Umwelt etc.

Transkulturelle Kompetenz

5 . Allan Metcalf: OK. *The Improbable Story of America`s Greatest Word*, Oxford University Press, New York 2011, S. 83-87; Cecil Adams: *More of the Straight Hope*, Ballantine Books, University of Michigan, 1988, S. 252.

6 . Christoph Drösser: Stimmt's? / Stimmt's - Oll Correct, DIE ZEIT 36/1997, Onlinequelle: https://www.zeit.de/stimmts/1997/1997_36_stimmts, Veröffentlicht am: 3. September 1997, Abgerufen am: 27.06.2018.

7 . Allan Metcalf: OK., S. 91.

Transkulturalität wahrzunehmen und somit gezielt zu arbeiten, bedeutet einen Prozess zu starten. Dieser Prozess endet nie. Was sich dabei entwickeln kann, ist eine Fähigkeit, eine Kompetenz, die ich als *transkulturelle Kompetenz* beschreibe. *Transkulturelle Kompetenz* ist die Fähigkeit zur Wahrnehmung der ständigen Bewegung und Veränderung des Daseins (z.B. Raum, Zeit, Wahrnehmungen, Kulturen, Traditionen verändern sich laufend etc.), Ambiguitätstoleranz sowie die Fähigkeit zur Selbstreflexion, zum Perspektivenwechsel, zur Empathie, zur niederschweligen und flexiblen Kommunikation, zur Wahrnehmung und zum Erkennung von Unterschieden mit dem Ziel, präzisere Selbstwahrnehmung zu erreichen (laufende Selbstreflexion) und personen- oder situationspezifisch kommunizieren und handeln zu können. Aneignung der *transkulturellen Kompetenz* ist ein nie endender Prozess der Selbstwahrnehmung und (erfahrungsbezogenen) Wissensaneignung. Die *transkulturelle Kompetenz* hat somit einen besonderen Ansatz, einen Ansatz in Erkennung der Bewegung des Daseins und somit Erkennung einer gemeinsam Grundlage in einer Begegnung, in einem Dialog bzw. Polylog.⁸ Zunächst geht es somit um Feststellung der ständigen Veränderung des Daseins und der eigenen Person. Einer Veränderung in und durch Raum und Zeit. Alle Menschen unterliegen dieser Dynamik des Daseins und befinden sich somit in der Transkulturalität, die niemals homogen sein kann. Im zweiten Schritt, im Prozess der Aneignung der *transkulturellen Kompetenz*, geht es um die Selbstreflexionsprozesse, die mit dem ersten Schritt gestartet wurden. Somit liegt der Fokus einer *transkulturellen Kompetenz* zunächst nicht auf dem, was zwischen Dialog- bzw. PolylogpartnerInnen liegt oder entsteht, dieses „Zwischen“ ist selbstverständlich wichtig, die *transkulturelle Kompetenz* beginnt jedoch zwei Schritte davor und ebnet somit den Weg bzw. optimiert die Selbst- und Fremdpositionierung in einer Begegnung.

Transkulturelle Philosophie

Transkulturelle Philosophie bedeutet auch Transdisziplinarität, eine Beschäftigung mit den Vorgängen im Dasein (Dynamik), mit den Grundbegriffen dieser Philosophie sowie Schaffung von Begriffen, die dieser Art des Philosophierens erleichtern soll. *Transkulturelle Philosophie* bedeutet somit Beschäftigung mit Ursprüngen, Begriffen und Überlegungen mit dem Fokus auf unterschiedliche philosophische Zugänge, unterschiedliche philosophische Traditionen, Begriffe der Kultur sowie Multi-, Inter- und Transkulturalität und einem Fokus auf die Dynamik, die Bewegung dieser Prozesse, wofür der Begriff „Trans“ auch steht.

8 . Polylog ist ein Konzept des interkulturellen Philosophierens das ich hier als Werkzeug der *transkulturellen Kompetenz* bzw. *transkulturellen Philosophie* betrachte, in: Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie*, WUV, Wien 2004.

Eine transkulturelle Philosophie beschäftigt sich vor allem mit der Wahrnehmung der Bewegung des Daseins und Wissens im Dasein, abhängig von *transkulturellen Automatismen* der Menschen. *Transkulturelle Philosophie* hat jedoch keinen Rahmen, keine sichtbaren Grenzen, womit die hier präsentierte Formulierung von den *transkulturellen Automatismen* des Autors abhängig ist. Die Definition der *transkulturellen Philosophie* ist somit immer in Bewegung, in einem Prozess der Entstehung, der keinen Abschluss haben kann.

Menschen begegnen

Unabhängig davon in welchem Umfeld Menschen miteinander zu tun haben, bei jeder gezielten Begegnung, bei jedem Kommunikationsversuch geht es grundsätzlich zunächst darum, den Menschen zu begegnen. Es geht darum mit Menschen zu kommunizieren, Menschen zuzuhören. Es bedeutet auch, eine Gesprächsbasis aufbauen zu können. Die Begegnung spielt somit eine entscheidende Rolle, denn ohne Begegnung und die Auseinandersetzung mit den *transkulturellen Automatismen* der Personen wird man Menschen nicht *erreichen* können. Eine Begegnung soll somit optimaler Weise mit selbstreflektiver Analyse⁹ der eigenen *transkulturellen Automatismen* beginnen. Die *transkulturelle Philosophie* bzw. *transkulturelle Kompetenz* beschäftigt sich mit *der* erwähnten Komplexität des Menschen. Als Beispiel kann hier die Wichtigkeit des Studiums von Biografien bestimmter Personen erwähnt werden die in einem transkulturellen Zusammenhang wichtig sind (als Teil der Analyse der *transkulturellen Automatismen*). Wichtig hier zu betonen ist jedoch die Tatsache der Unmöglichkeit der pauschalen Wertung der Menschen, da eine pauschale Wertung aufgrund der Komplexität des Menschen unmöglich ist. Aufgrund von vorhandenen Erfahrungen und Daten, die sich aus so einer Studie ergeben können, wäre eine Erstellung von möglichen - wenn auch unsicheren - Mustern möglich.

Im zweiten Schritt, im Prozess der Begegnung, kommt es somit zur Analyse und Umgang mit *transkulturellen Automatismen* des Gegenübers. Beide Prozesse sind jedoch niemals isoliert zu sehen und können auch als Teil z. B. des sozialen Zusammenhalts in einer Gesellschaft, der gesamtgesellschaftlichen Veränderungsprozesse, von internationalen Zusammenhängen etc. gesehen werden. Nicht nur die Kenntnis der Kommunikationssprache, sondern auch die Art der Kommunikation (Kommunikationsmethoden)¹⁰ und die transkulturellen

9 . Mit der Aussage „Analyse der *transkulturellen Automatismen*“ in dieser Arbeit ist jede Art und Methode des Zugangs zur *transkulturellen Automatismen*, optimaler Weise im transdisziplinären Sinne, gemeint.

10 . Siehe z.B. Kommunikationsquadrat von Schulz von Thun, in: Das Kommunikationsquadrat, Schulz von Thun Institut, Onlinequelle: <https://www.schulz-von-thun.de/die-modelle/das-kommunikationsquadrat>, 4.4.2018.

Verständigungskonstruktionen, sowie die Fähigkeit zur diesbezüglichen Flexibilität, stellen wichtige Prozessfaktoren dar. Auch hier spielt die analytische Beschäftigung mit *transkulturellen Automatismen* eine konstruktive Rolle. Als Hilfe im Begegnungsprozess¹¹ dient die *transkulturelle Kompetenz* sowie erfolgreiche Beispiele des Alltags, die als Sub-Tools der *transkulturellen Kompetenz* bzw. *transkulturellen Philosophie* agieren können.

Jeet Kune Do als Beispiel

Als ein weiteres Beispiel in diesem Zusammenhang kann das Wirken und die Philosophie von Bruce Lee¹² (1940-1973) erwähnt werden. Sein Kampfstil, ein von ihm entwickelter Hybrid mehrerer in den 1970ern bekannter Kampfkunstarten, heißt Jeet Kune Do („Der Weg der abfangenden Faust“), das an sich ein Beispiel der Transkulturalität ist. Die Philosophie, die sich dahinter verbirgt, geht von einem dynamischen Universum und einer ständigen Interaktion der Gegenteile, die sich dort bewegen, aus.¹³ Sein Prinzip „Keinen Weg als Weg“ und „Keine Begrenzung als Begrenzung“ zu bezeichnen, summierte er im Wasser-Gleichnis, das an die Flusslehre der Vorsokratiker und die Philosophie, die sich hinter den Aphorismus „Alles fließt“ (*panta rhei*) versteckt, stark erinnert und davon vielleicht beeinflusst war: *“Empty your mind. Be like water. Put water into a cup, it becomes the cup. Put water into a teapot, it becomes the teapot. Water can flow; it can flow or creep, or drip or crash. Be water, my friend.”*¹⁴ Jeet Kune Do bedeutet keine Beschränkung, insbesondere keine Beschränkung durch traditionelle Kampfstile, meint bewegliche Formlosigkeit - wie Wasser sich ständig an das Gegenüber

11 . Beispiele für „Begegnungsprozesse“ sind einzelne Gespräche, Gesprächs- bzw. Dialogforen, Vernetzungsplattformen, philosophische Austauschplattformen etc. Siehe z.B. „Gartenpolylog“, in: Ursula Taborsky: Grüne Orte des Polylogs, in: Polylog Nr.29, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, S.51, Wien 2013 oder z.B.

Vernetzungsplattform | afghanische und tschetschenische Communities, ein Projekt der Magistratsabteilung für Integration und Diversität der Stadt Wien (2018), in: Netzwerk für Deradikalisierung und Prävention, Zwei Jahre Netzwerk für Deradikalisierung & Prävention, Kinder- und Jugendanwaltschaft Wien, Onlinequelle: https://kja.at/site/files/2017/02/Medienpapier_Expertforum1.pdf, 30.08.2018; Oona Krosleitner: Community-Vernetzung. Zur Integration von Tschetschenen und Afghanen, Der Standard, 13. Juni 2017, Onlinequelle: <https://www.pressreader.com/austria/der-standard/20170113/281749859045787>, 30.08.2018.

12 . Ausführliche Erklärung des Beispiels ist an dieser Stelle aus Platzgründen nicht möglich. Für Details siehe: Almir Ibrić: *Transkulturelle Automatismen*, Lit 2020.

13 . Tommy Gong: Jeet Kune Do, in: Thomas A. Green: *Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Volume one A-Q*, ABC Clio, Santa Barbara California/ Denver-Colorado, England 2001, S.206.

14 . Bruce Thomas: Bruce Lee. Fighting spirit, Sidgwick & Jackson, London 1996/2002/2007, S. 139; auch erwähnt im Interview Bruce Lee´s in Hong Kong, am 9. Dezember 1971, in: The Pierre Berton Show (Länge: 60 Min), Min.15:50, Onlinequelle: <https://www.youtube.com/watch?v=5jfQSCbkA94>, 14.03.2018.

anpasst, eine wiederholte Selbstfindung: *“Jeet Kune Do favors formlessness so that it can assume all forms and since Jeet Kune Do has no style, it can fit in all styles”*.¹⁵ Für unser Thema bedeutet diese Art der Daseinswahrnehmung einen besonderen Zugang zur Problemlösung, es bedeutet, das erste Prinzip der *transkulturellen Philosophie*, die Daseinsdynamik, erkennen und verstehen zu können. Ein Problemlösungserfolg könnte anschließend in Formlosigkeit des Lösungsansatzes (Anpassungsfähigkeit an die Situation), in der Fähigkeit, in die Formlosigkeit dieser Bewegung einzutauchen und diese Prozesse zum Vorteil zu nutzen, liegen: sei wie Wasser (sei flexibel in deiner Tätigkeit), fließe (lerne von deinem Gegenüber, bewege dich auch in seine Richtung), bewege dich (bewege dich in deiner und mit deiner Fähigkeit und Kompetenz, nimm die Form des Gegenstands ein bzw. nimm die Form der Situation ein) und umfließe (sein ein Teil dessen und umgebe es) die Situation (GesprächspartnerInnen begegnen, abholen und in die Bewegung mitnehmen: partizipativer Ansatz und dennoch zu erwartende Situationsübersicht).

Perspektivenwechsel als Tool & Solution

Wenn wir als Beispiel ein Diskussionsgespräch bei einer Begegnung beobachten, dann geht es, transkulturell kompetent gesehen zunächst nicht darum, z.B. mit Gegenargumenten eine bestimmte Behauptung/ Aussage des Gegenübers (sofort) zu widerlegen (wenn das ein Ziel sein sollte), auch wenn diese Gegenargumente dazu ausreichen würden, sondern um die Einleitung des Formänderungsprozesses,¹⁶ die Einleitung vom Beginn eines Perspektivenwechsels in Bezug auf die betreffende Behauptung/ Aussage.¹⁷ Gleichzeitig geht es um Beziehungsaufbau und Gesprächsbereitschaft. Es geht nicht darum, die Gegenargumente bzw. Widerlegungsargumente zu begründen und dem Gegenüber eine plausible Gegenposition zur geäußerten Behauptung/ Aussage zu präsentieren (auch diese Vorgehensweise ist nicht auszuschließen und soll als kontextabhängige Option gelten), sondern um eine individualisierte, kontextabhängige, gemeinsame (partizipativer und inklusiver Ansatz) Konstruktion (Wissensaneignung, Befähigung) eines Werkzeugs, mit dessen Hilfe eine selbstständige Neu- oder Dekonstruktion der

15 . Bruce Lee: Tao of Jeet Kunde Do, S. 12.

16 . Allein die Tatsache der Beschäftigung miteinander, die Tatsache des Dialogs bringt bereits eine neue Form mit sich (es ist ein Formänderungsprozess an sich), dass soeben gestartet wurde, womit die ursprüngliche Positionen in einem Gespräch einer gezielten Veränderung unterliegen in unterschiedlicher Quantität und Qualität.

17 . Voraussetzung dafür ist die Basic-Methode, ein selbstreflektiver Prozess des eigenen Perspektivenwechsels (siehe: Basic- und Overlap Methode in: Almir Ibrić: Transkulturelle Automatismen., Lit 2020).

Behauptung/Aussage von seinen VertreterInnen wahrgenommen wird. Durch einen Perspektivenwechsel der GesprächspartnerIn in Bezug auf die ursprüngliche Behauptung/Aussage kann es zu einer dauerhaften Lösung des Problems kommen (wenn es um die Behandlung eines Problems geht) oder zumindest zur Schaffung von neuen diesbezüglichen Zugängen, da die Argumente und Gegenargumente der Behauptung/Aussage selbst entdeckt und begründet werden: die notwendigen Argumente werden nicht ihren VertreterInnen „besserwisserisch“ erklärt, sondern die GesprächspartnerInnen begeben sich gemeinsam auf die Suche nach Erklärung der Behauptung/Aussage, um diese in ein Kontext zu bringen, wobei die Position Schritt für Schritt anders betrachtet, erklärt und neupositioniert wird. Dabei spielt die Analyse und der Umgang mit jeweils eigenen *transkulturellen Automatismen* eine entscheidende Rolle. Da jeder Mensch unterschiedlich und sehr vielfältig ist, gibt es keine bestimmte Form des Formänderungsprozesses, womit die eigentliche Form anfangs die Form der Formlosigkeit ist - es ist die Form, die im Prozess selbst entsteht und zunächst die Form der gegebenen Situation annimmt („Be like water“, Bruce Lee). Durch einen Perspektivenwechsel öffnen sich mehrere Türen in Bezug auf das ursprünglich diskutierte Thema, es ergeben sich mehrere Möglichkeiten, an die man im Formänderungsprozess schließlich „andocken“ kann. Ein Perspektivenwechsel, eine Selbstbeobachter-Position, führt zur Kontextualisierung der ursprünglichen eigenen Position und ermöglicht eine partizipative Selbstentdeckungsreise, die idealer Weise zur Wissensaneignung und mehr Wertschätzung für sich selbst und dem Gegenüber führen soll. Im Grunde handelt es sich hierbei um das Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe, also die Befähigung zur Selbstreflexion. Das Prinzip wird seit Jahrtausenden in unterschiedlichen literarischen Formen erwähnt. Sehr berühmt ist der Spruch, der jedoch mehreren Autoren zugeschrieben wird: *gib einer Person einen Fisch und du ernährst sie für einen Tag. Lehre die Person zu fischen und du ernährst sie ein Leben lang.*

Die hier beschriebene Methode¹⁸ der Umsetzung der *transkulturellen Kompetenz* in einem spezifischen Problemfeld kann auf ähnliche Art und Weise in anderen Themen- bzw. Tätigkeitsbereichen z.B. der sozialen Arbeit angewendet werden.

Wie ein ausgetreckter Fühler

Wir können auf der Erde weder eine Gruppe von Menschen noch ein Land isoliert betrachten. Wir gehören alle zusammen.¹⁹

18 . Basic & Overlap-, Winstone Wolf-, sowie Polylog Methode können zusätzlich in diesem Sinne angewandt bzw. kombiniert werden, siehe dazu: Almir Ibrić: *Transkulturelle Automatismen.*, Lit 2020.

Edward Gibson (Astronaut, Skylab 4)

Es ist sehr schwierig komplizierte Zusammenhänge auf ein Paar Seiten zu beschreiben. Es war mir jedoch wichtig, zumindest einen Versuch auf der Suche nach Wissen, nach Möglichkeiten und philosophischen Werkzeugen zu unternehmen, im Sinne einer Stärkung des sozialen Zusammenhalts, der Demokratiekultur und der Bemühungen um Umsetzung der Menschenrechte. Das Universum, die Galaxien, Planeten, Sterne und unsere Erde, Menschen, Kulturen, Gedanken sind in ständiger Bewegung. So wie wir jetzt sind, so wie wir die Welt, das Dasein in diesem Moment wahrnehmen, diese Wahrnehmung ist für immer vergangen, die Erfahrung bleibt „gespeichert“ – aber auch nicht immer. In dem Moment, wo diese Textzeilen gelesen werden, hat sich die Welt, unsere Umgebung, und wir selbst haben uns für immer und unwiederbringlich verändert. Gerade diese Bewegung, die Veränderung und Vergänglichkeit führt zur Notwendigkeit des Gemeinsamen, zur Suche nach Overlap-Bereichen, die ständig neu entstehen.

Bewusstseinsverändernde Erfahrungen wie beim Frank White's „Overview Effect“ beschrieben, können als Beispiele der Transkulturalität erwähnt werden: diese von Astronauten beschriebenen Erlebnisse und Persönlichkeitsveränderungen wurden in vielen Fällen durch den Anblick der Erde aus dem Weltall ausgelöst. Diese (manchmal spirituell anmutenden) Erlebnisse, so White, führten nicht nur zu Persönlichkeitsveränderungen bei den Astronauten, sondern die Weitergabe dieser Erlebnisse kann die Gesellschaften verändern bzw. sogar den Daseinszweck der Menschheit als Spezies den Menschen näherbringen.²⁰ Unabhängig davon wie (un)realistisch die Umsetzung des Vorhabens zu sein scheint, die Basisphilosophie des Vorhabens sowie die Bemühungen auf diesem Wege scheinen mir transkulturell-philosophisch als äußerst wichtig: sowohl im Sinne einer philosophischen Forschung als auch im Sinne einer einfachen Alltagsmethode des Zusammenlebens.

Die Erfahrungen des Overview-Effects von Russel Louis Schweickart (Astronaut, Apollo 9) kann hier abschließend als Zusammenfassung der Botschaft der hier dargestellten *transkulturellen Philosophie, transkulturellen Kompetenz* zitiert werden:

19 . Nach: Henry S. F. Scooper: *A House in Space*, New York 1976, in: Frank White: *Der Overview Effekt. Wie die Erfahrung des Weltraums das menschliche Wahrnehmen, Denken und Handeln verändert. Die erste interdisziplinäre Auswertung von über 20 Jahren Raumfahrt*, Goldmann Verlag, Bern / München 1993.

20 . Frank White: *Der Overview Effekt. Wie die Erfahrung des Weltraums das menschliche Wahrnehmen, Denken und Handeln verändert. Die erste interdisziplinäre Auswertung von über 20 Jahren Raumfahrt*, Goldmann Verlag, Bern / München 1993, S. 23.

Wenn man die gesamte Erde in eineinhalb Stunden umkreist, dann stellt sich allmählich die Erkenntnis ein, daß man sich mit ihr als Ganzem identifiziert. Man schaut nach unten und kann sich überhaupt nicht vorstellen, wie viele politische und sonstige Grenzen man überfliegt, immer und immer wieder; man sieht sie nicht einmal. Im Mittleren Osten bringen sich Hunderte von Menschen entlang einer imaginären Grenzlinie um, die man nicht gewahr wird und die man nicht sehen kann. Was man wirklich sehen kann ist ein Ganzes, und dieses Ganze ist von wunderbarer Schönheit. Man hat den Wunsch, von jeder Seite der vielen Konfliktparteien einen an die Hand zu nehmen und zu sagen: 'Sieh! Schau dir das aus dieser Perspektive an! Schau genau hin! Was hat da noch irgendwelche Bedeutung?' (...) Man ist da oben im Weltraum wie ein ausgestreckter Fühler- und das flößt einem Demut ein. Es ist ein Gefühl, das dir sagt, du hast eine Verantwortung. Was du erlebst, ist nicht für dich persönlich bestimmt... Und wenn man zurückkehrt, sieht die Welt von nun an anders aus. Jetzt besteht ein Unterschied im Verhältnis zwischen dir und jenem Planeten, sowie zwischen dir und allen anderen Lebensformen auf diesem Planeten, weil man dieses Erlebnis gehabt hat. Es ist wahrlich ein Unterschied, und zwar ein kostbarer.²¹

References

- Benne, C., & Müller, E. (Hrsg.). (2014). Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit. Schwabe Verlag.
- Allport, G. W. (1959). Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart (2. Aufl.). Meisenheim am Glan.
- Wikipedia. (2018, September 6). Charlie Chaplin [Images]. Retrieved from https://de.wikipedia.org/wiki/Charlie_Chaplin
- Metcalf, A. (2011). OK. The improbable story of America's greatest word. Oxford University Press.
- Adams, C. (1988). More of the straight hope. Ballantine Books.
- Drösser, C. (1997, September 3). Stimmt's? – Oll Correct. DIE ZEIT. Retrieved from https://www.zeit.de/stimmts/1997/1997_36_stimmts
- Wimmer, F. M. (2004). Interkulturelle Philosophie. WUV.
- Schulz von Thun, F. (2018, April 4). Das Kommunikationsquadrat. Schulz von Thun Institut. Retrieved from <https://www.schulz-von-thun.de/die-modelle/das-kommunikationsquadrat>

21 . Ebd., S. 31-32, dort nach: Russel L. Schweickart: No Frames, No Boundaries, Filmkommentar. Aus Earth's Answer: Exploration of Planetary Culture at the Lindesfarne Conferences, West Stockbridge, Mass., 1977.

- Taborsky, U. (2013). Grüne Orte des Polylogs. *Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, (29), 51.
- Krosleitner, O. (2017, June 13). Community-Vernetzung: Zur Integration von Tschetschenen und Afghanen. *Der Standard*. Retrieved from <https://www.pressreader.com/austria/der-standard/20170113/281749859045787>
- Ibrić, A. (2020). *Transkulturelle Automatismen*. Lit Verlag.
- Gong, T. (2001). Jeet Kune Do. In T. A. Green (Ed.), *Martial Arts of the World: An Encyclopedia* (Vol. 1, pp. 206). ABC-CLIO.
- Thomas, B. (2007). *Bruce Lee: Fighting spirit*. Sidgwick & Jackson.
- Lee, B. (1975). *Tao of Jeet Kune Do*. Ohara Publications.
- White, F. (1993). *Der Overview Effekt: Wie die Erfahrung des Weltraums das menschliche Wahrnehmen, Denken und Handeln verändert*. Goldmann Verlag.
- Scooper, H. S. F. (1976). *A house in space*. New York.
- Schweickart, R. L. (1977). No frames, no boundaries [Film commentary]. In *Earth's Answer: Exploration of Planetary Culture at the Lindesfarne Conferences*. West Stockbridge, MA.

Vienna and the Orient: a historical foray

Gottfried Riegler-Cech¹

(pp. 97 to 100)

Received: 06.03.2023; Accepted: 28.04.2023

Abstract

In 1922, Hugo von Hofmannsthal described the city of the Kingdom of Vienna in his „Viennese Letter“ as the eastern gateway to Europe. His perception of the Orient probably referred to the Ottoman territory, which also meant the Iranian and Arab world. He considered himself a citizen of the Habsburg Empire, which housed various nations and whose capital was a gateway that reached the West from the outside. Furthermore, it could also open the world of culture to the nations of the East. In the 19th and 20th centuries, interest in the Orient was not only found in literature, but also in paintings, architecture and music. For example, the Arsenal in Vienna is influenced by Andalusian-Islamic architecture. And the Zacherl factory in the Döbling district of Vienna has a mosque-like appearance under the influence of Islamic architecture. Moreover, traces of oriental melodies can be recognized in some of Franz Schubert’s pieces of music.

Keywords

Vienna, Ottoman, Orient, Architecture, Music, Painting.

1. Secretary of the Catholic Academics Association,
E-mail: ka.akademikerverband@edw.or.at.

وین و شرق؛ شمه‌ای از تاریخ مواجهه میان غرب و شرق

گوتفرد ریگلر - چش^۱
(صص 97 تا 100)

تاریخ دریافت: 2023/03/06؛ تاریخ پذیرش: 2023/04/28

چکیده

هوگو فون هوفمنستال (Hugo von Hofmannsthal) در «نامه‌ی وینی» (Wiener Brief) و در سال 1922 شهر پادشاهی وین را دروازه‌ی شرق به‌سوی اروپا خوانده است. تلقی او از مشرق‌زمین احتمالاً قلمرو عثمانی را مد نظر داشته که در کنار آن، دو عالم ایرانی و عربی را نیز منظور می‌داشته است. او خود را شهروند دولت پادشاهی هابسبورگ می‌دانسته که ملل متنوعی را در خود جای می‌داد و پایتخت آن، دروازه‌ای بود که از بیرون به مغرب‌زمین می‌رسید و از سوی دیگر، می‌توانست عالم فرهنگ ملل مشرق را نیز بگشاید. علاقمندی به مشرق‌زمین در سده‌های نوزدهم و بیستم صرفاً در عرصه‌ی ادبیات نبود، بلکه خود را در نقاشی، معماری و موزیک نشان می‌داد. به‌عنوان مثال، زرادخانه‌ی وین (das Wiener Arsenal) متأثر از معماری اسلامی اندلسی و کارخانه‌ی تساکرل (Zacherl-Fabrik) در منطقه‌ی دوبیلینگ وین تحت‌تأثیر معماری اسلامی، نمایی شبیه به مسجد دارد. نیز در برخی از قطعات موسیقایی فرانتس شوبرت می‌توان ردپایی را از نغمه‌های شرقی مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها

وین، عثمانی، مشرق‌زمین، معماری، موسیقی، نقاشی.

۱. دبیر اتحادیه‌ی دانشگاهیان کاتولیک اتریش،

Wien und der Orient: ein historischer Streifzug

Von der osmanischen Abneigung zur orientalischen „Aneignung“

Gottfried Riegler-Cech¹

(pp. 97 to 100)

Received: 06.03.2023; Accepted: 28.04.2023

Zusammenfassung

Im Jahr 1922 beschrieb Hugo von Hofmannsthal in seinem „Wiener Brief“ die Stadt des Königreichs Wien als das östliche Tor Europas. Seine Vorstellung vom Orient bezog sich vermutlich auf das osmanische Gebiet, das zugleich die iranische und die arabische Welt umfasste. Er betrachtete sich als Bürger des Habsburgerreiches, das zahlreiche Nationen beherbergte und dessen Hauptstadt ein Tor war, durch das der Westen von außen erreicht werden konnte. Gleichzeitig konnte es auch den Nationen des Ostens die Welt der Kultur eröffnen.

Im 19. und 20. Jahrhundert fand das Interesse am Orient nicht nur in der Literatur Ausdruck, sondern auch in der Malerei, der Architektur und der Musik. So ist etwa das Arsenal in Wien von der andalusisch-islamischen Architektur beeinflusst. Ebenso weist die Zacherl-Fabrik im Wiener Bezirk Döbling unter dem Einfluss der islamischen Baukunst ein moscheeähnliches Erscheinungsbild auf. Darüber hinaus lassen sich in einigen Musikstücken von Franz Schubert Spuren orientalischer Melodien erkennen.

Schlüsselwörter

Wien, Osmanisches Reich, Orient, Architektur, Musik, Malerei.

1. Sekretär der Katholischen Akademiker / innenverband (KAV),

E-mail: ka.akademikerverband@edw.or.at.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-By-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

In seinem „Wiener Brief“ von 1922 bezeichnete Hugo von Hofmannsthal die Kaiserstadt als „alte porta Orientis“, als das Tor des Orients nach Europa. Sein Verständnis vom Orient bezog sich vermutlich auf das Osmanische Reich, die persische und arabische Welt war da wohl noch mitgemeint. Denn die kemalistische Türkei als Nationalstaat war zu dieser Zeit gerade im Entstehen begriffen. Hofmannsthal spricht auch von einer natürlichen Verbindung zwischen dem „Südosten Europas und dem nahen Orient“. Er bekannte sich zum Vielvölkerstaat der Habsburgermonarchie, deren Hauptstadt für ihn ein Tor war, das von außen ins christliche Abendland führt, sich aber auf der anderen Seite der Kultur des Ostens gegenüber zu öffnen vermag.

Diese ambivalente Wahrnehmung Wiens geht auf die geschichtliche Erfahrung mit dem Osmanischen Reich zurück. Die Türkenbelagerungen von 1529 und 1683 prägten die Stadt nachhaltig. Deren Befreiung verfestigte sich in einer eigenen Erinnerungskultur der Bevölkerung Wiens, die sich in Dankprozessionen oder der Prägung von Gedenkmünzen, den sogenannten „Türkendrucke“ äußerte. Bis heute weisen Wiener Ortsbezeichnungen wie „Türkenschanzpark“ oder „Türkenstraße“ auf diese Belagerung der Osmanen hin. Lange hielt sich auch der Brauch des „Türkenkopfstechens“ am Wiener Hof, der den Triumph über den Feind auf martialische Weise nachstellen sollte. Wien mag das osmanische Heer des Großwesirs Kara Mustafa Pascha wohl vertrieben haben, geblieben sind jedoch mitgebrachte Genussmittel wie Kaffee oder Tabak. 1685 erhielt der Armenier Johannes Deodat (Diodato) das erste Privileg zum öffentlichen Ausschank von Kaffee; dem ersten Wiener Kaffeehaus, wenn man so will. Es waren also armenische Handelsleute, die zur Entstehung einer Kaffeehauskultur in Wien beigetragen haben.

Mit dem Ende der Türkenkriege Anfang des 18. Jhdts änderten sich die politischen Verhältnisse. Das Habsburgerreich hatte ostwärts seine größte Ausdehnung erreicht. Als neuer Widersacher entpuppte sich nun das in den Südwesten Europas vordringende Zaristische Russland. Daher suchten die Habsburger im geschwächten Osmanischen Reich einen Verbündeten zu finden. Diplomatische Beziehungen wurden aufgebaut und der Handel führten am Wiener Hof zu einer ersten „Türkenmode“. So wurden 1743 in Schönbrunn sogenannte „Türkische Feste“ gefeiert, als Maria Theresia im Kostüm einer türkischen Haremsdame osmanische Diplomaten und Gesandte am Hof empfing. Oder man lies bei Hochzeitsfeierlichkeiten sogar Janitscharen als Festgarde auftreten.

Die Orientrezeption dieser Zeit hat bis heute sichtbare Spuren hinterlassen - architektonisch etwa in der Karlskirche. Der 1715 von Fischer von Erlach entworfene Sakralbau weist neben antiken Elementen auch eine bewusste Anspielung auf die Hagia Sophia des damaligen Byzanz auf.

Eine zweite Welle erfasste Wien gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Vom orientalischen Flair war nun auch das aufstrebende und wohlhabende Bürgertum der Stadt angetan. Bei der Weltausstellung 1873, der ersten im deutschsprachigen Raum, zeigte sich Wien als kulturell weltoffene Hauptstadt des Habsburgerreichs und weckte mit der Errichtung eines „Persischen Hauses“ und dem Bau des Pavillons des Cercle Oriental hohes öffentliches Interesse. Sogar der damalige Schah von Persien, Naser al-Din folgte der Einladung des Komitees zur Weltausstellung und verweilte mit einem Gefolge von 60 Personen einige Tage in Wien. Von der Orientmode profitierte auch der Handel der Stadt. So eröffnete beispielsweise der Unternehmer Zacchiri 1897 ein „orientalisches“ Kaufhaus für Möbel, Teppiche und Dekorationsgegenstände. Sogenannte „arabische Räume“ oder „orientalische Zimmer“, die in vielen Wiener Palais auch heute noch zu finden sind, zeugen von diesem Trend. Auch Kronprinz Rudolf fand Gefallen an diesem Flair und lies sich in der Hofburg ein „Türkisches Zimmer“ einrichten.

Orient in Kunst und Wissenschaft

Am Wiener Hof war nicht selten von der „Turquerie“ die Rede, mit der immer auch Fantasien vom Luxus des Orients mitgeschwungen haben und Imaginationen von einem Ort des „Anderen“, des Fremden, des Exotischen aber auch Vorstellungen des Dekadenten hervorriefen, was beispielsweise in Haremsdarstellungen, einem für europäische Männer unzugänglicher Ort weiblicher Erotik, zeigte.

Diese Ambivalenz von Ablehnung und Affinität spiegelt auch Mozarts Singspiel „Entführung aus dem Serail“. Bei der Uraufführung 1782, also etwas mehr als 100 Jahre nach der letzten Türkenbelagerung, war alles Türkische plötzlich en vogue. Es war jedoch - wie die Handlung dieses Singspiels zeigt - eine Mischung aus Spott gegenüber dem sich in Auflösung befindlichen Osmanischen Reichs einerseits und der Faszination für das Exotische und die Schönheit der maurischen Kultur andererseits. Bereits bei der Ouvertür setzt Mozart mit Schlagwerken, Triangel, und Piccoloflöte türkische Effekte ein. Bassa Selim, ein vom Christentum zum Islam konvertierter Gutsbesitzer wird als gütig charakterisiert. Er vergibt dem europäischen Eindringling Belmonte und überlässt ihm die von ihm selbst begehrte Constanze. Hier kommt bereits die auf die Aufklärung zurückzuführende religiöse und kulturelle Toleranz und weltoffene Grundhaltung zum Tragen. Die Arie des Osmin hingegen ist ein böses Stück über Folter und Tod, welches er den Fremden wünscht und noch klassische Stereotypen über den bösen Türken bedient.

Die erste wissenschaftliche Erforschung des Orients ist Hammer-Purgstall zu verdanken. Der österreichische Diplomat und Hofdolmetscher gilt als Pionier auf dem Gebiet der Orientalistik. Sein Ziel war es, die Gesamtheit der orientalischen Kultur(en) zu erfassen, wobei das „orientalische Kleeblatt“ (Arabisch, Persisch, Türkisch) im Vordergrund stand. In künstlerischer Hinsicht vertrat er die

Auffassung, dass die persische Literatur zu der edelsten der Welt gehört und sich gerade Deutsch hervorragend eignen würde, um die Werke in diese Sprache zu übertragen. So übersetzte er den gesamten Divan, einen Korpus von etwa 900 Gedichten des persischen Dichters Hafis, der bis heute im iranischen Kulturverständnis eine überragende Rolle innehat. Hammer-Purgstall wird in erster Linie als Gründer der Akademie der Wissenschaft gesehen. Seinen Leistungen auf interkultureller Ebene wurde bislang jedoch noch wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Immerhin schrieb er nicht nur „über“ den Orient und die „orientalischen Subjekte“, sondern tat dies auch „für“ sie, indem er mit ihnen in engem Kontakt und Austausch stand.

Die österreichische Literatur der Jahrhundertwende ist bekannt für ihre beinahe prophetische Sicht auf den nahen Untergang einer großen Epoche, nämlich dem Ende der Habsburgermonarchie und sie ist bekannt für ihre Scharfsinnigkeit durch das Zeichnen von Sittenbildern der damaligen Gesellschaft. Hugo von Hofmannsthal, Franz Kafka, Franz Werfel, oder Robert Musil können hier als Beispiele angeführt werden, die in der Kultur des Orients einen kritischen Gegenentwurf zur europäischen Moderne sehen, einer Moderne, die auf eine Katastrophe zusteuert. Neben den eingangs erwähnten Hofmannsthal war auch Franz Kafka vom Orient angetan und bedient sich in seinen Texten morgenländischer Motive. So sind auch einige seiner Geschichten („In der Strafkolonie“, „Der Verschollene“, „Beim Bau der Chinesischen Mauer“) in östlichen Kolonien verortet. Auch Franz Werfel begibt sich mit seinem historischen Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ in den Nahen Osten und macht darin auf die Massaker an der armenischen Bevölkerung durch die jungtürkische Regierung aufmerksam.

Das Interesse am Orient lässt sich im 19. und 20. Jahrhundert nicht nur in der Literatur finden, sondern sehr wesentlich auch in der Malerei, der Architektur und Musik. Ähnlich der historistischen Neigung zum Aufgreifen von Baustilen vergangener Epochen – vorrangig der Gotik, aber auch der Renaissance – fungiert weithin die Orientliebe als ein Element der Fassadengestaltung. Und so können die Zeitgenossen mit Erstaunen feststellen, dass ein sehr nüchterner Zweckbau wie das Wiener Arsenal in seinem Zentralbau Züge „maurischer“ Architektur aufweist und dass selbst eine Fabrik zur Herstellung von Insektenpulver, die in Wien-Döbling gelegene „Zacherl-Fabrik“, das Gewand einer morgenländischen Moschee trägt. Und aktuelle musikwissenschaftliche Untersuchungen sind auch in einigen Werken von Franz Schubert auf den Spuren orientalischer Einflüsse. In wie weit gerade in der Romantik aber auch einen verklärten Blick auf die Kultur des Orients geworfen hat, ist nach wie vor Gegenstand kulturwissenschaftlicher Debatten.

Nachklang:

**I live in two worlds, I write in two languages,
I draw from two cultures**

Mitra Shahmoradi¹

(pp. 105 to 110)

Received: 10.02.2023; Accepted: 23.05.2023

Abstract

This is the story of a young women who left her motherland and fatherland, her culture and language to an unknown country with a new culture and a different language. After a painful period of transition, she succeeded to make the new environment to her own and melted her roots with her new world.

1. freelance artist and author in Vienna,
E-mail: atelier@mitra-strohmaier.com.

طنین پسین:

من در دو جهان زندگی می‌کنم، من با دو زبان می‌نویسم،

خلاقیت من برآمده از دو فرهنگ است

میترا شاهمرادی^۲

(صص 105 تا 110)

تاریخ دریافت: 2023/02/10؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/23

طنین پسین که صورتی کلی از محتوای همایش را ترسیم می‌کند، به نمونه‌ای مصداقی از مواجهه‌ی دو فرهنگ می‌پردازد. داستان زندگی شخصی است که سرزمین مادری را ترک کرده و به سرزمینی ناآشنا با فرهنگ و زبانی متفاوت می‌رود. پس از دورانی سخت، موفق می‌شود محیط جدیدی از ریشه‌هایش را با دنیای جدیدش درهم‌آمیزد.

طنین پسین درعین‌حال، نوید می‌دهد که برگزاری همایش‌هایی از این دست تداوم خواهد داشت و به‌زودی دور دوم همایش دیوان غربی- شرقی در موضوعات تازه‌ای ادامه پیدا خواهد کرد. طنین پسین بر این باور است که این ادای سهم به میراث غربی- شرقی ذخایری را فراهم می‌کند که به‌خوبی می‌توانند دستمایه‌های پرارزشی را برای تعاملات آینده میان متفکران فرهنگ‌ها به‌دست دهند.

Original Research Papers

Der sanfte **Nachklang** der Diskurse

... Und nun, am Ende dieser Beitragsserie, lesen wir eine schöne und charmante Notiz von Frau Mitra Shahmoradi, die als nachdenkliches und zartes Echo der vorherigen Diskurse angesehen werden kann.

Ich lebe in zwei Welten, ich schreibe in zwei Sprachen, ich schöpfe aus zwei Kulturen

Mitra Shahmoradi³

(pp. 105 to 110)

Received: 10.02.2023; Accepted: 23.05.2023

Zusammenfassung

Dies ist die Geschichte einer jungen Frau, die ihr Heimatland, ihre Kultur und ihre Sprache verließ, um in ein unbekanntes Land mit einer neuen Kultur und einer anderen Sprache zu ziehen. Nach einer schmerzhaften Übergangszeit gelang es ihr, die neue Umgebung zu ihrer eigenen zu machen und ihre Wurzeln mit ihrer neuen Welt zu verschmelzen.

3. freischaffende Künstlerin und Autorin in Wien,

E-mail: atelier@mitra-strohmaier.com.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Die erste Sprache, - Muttersprache oder Vatersprache - die man hört und sprechen lernt, bildet eine gewisse Gemeinschaft, eine Zugehörigkeit, oder sogar ein Identitätsmerkmal.

Ich bin vor über vierzig Jahren aus dem Iran/Teheran nach Österreich/Wien gekommen, um zu studieren, und ich verstand kein Wort Deutsch. Am Anfang in diesem neuen Land fiel es mir schwer, mich von den vorherigen Gewohnheiten zu distanzieren. Ich habe vieles vermisst und oft sind meine Gedanken im Iran gewesen. Das neue Land war leer, still, einsam, fremd.

Diese Einsamkeit und diese Fremde hing Großteils davon ab, „nicht“ sprechen und „nicht“ verstehen zu können. Es hat mich geschwächt und mich unsicher gemacht. Ich hatte meine eigene Sprache und hatte bereits eine eigene Geschichte, aber habe festgestellt, dass es nicht viel bedeutet und merkte, dass die fehlende Kommunikation mit den Menschen mich in verschiedenen Bereichen beschränkt. Auch mein Schreiben war reduziert. Es war ein Gefühl der Einsamkeit; und auch den Weg zu anderen verloren zu haben. Ich fragte mich, was ich hier tue. Kann ich mich, ohne meine Sprache, an einem anderen Ort wiederfinden? Wie und was genau ist das, was verloren wurde? Finde ich etwas anderes, dass mir eine neue Vision gibt?

Vogel ist besorgt

ich will wie du singen

sag der Vogel

wieso? du singst selbst schön

antwortet der andere Vogel

aber dein Singen ist anders

ich will es lernen

antwortet der Vogel

jeder von uns singt, wie er kann

ergänzt der andere Vogel

willst du auch mein Singen lernen?

fragt der Vogel

dein Singen gefällt mir,

aber ich kenne mein Singen gut und will es nicht verlieren

antwortet der andere Vogel nachdenklich

vielleicht verliere ich meines?

denkt sich der Vogel besorgt, aber er sagt nichts

der Vogel singt nicht mehr

Warum bin ich einer fremden Kultur und fremden Sprache begegnet? War ich daran beteiligt auszusuchen, was ich bekomme und was ich verliere? Ich lebte mit und in beiden Sprachen und diese Fragen waren stets präsent.

Zwanzig Jahre später habe ich begonnen, wieder meine Gefühle und meine Gedanken niederzuschreiben. Mein Schreiben hat, ohne meine aktive Einmischung den Weg in die deutsche Sprache gefunden. Es war für mich spannend, neue Worte zu lernen und es hat mir Freude bereitet. Ich war neugierig, den noch nicht ganz bekannten Weg mehr kennenzulernen. Allmählich habe ich mich an ihn gewöhnt und er wurde mir immer vertrauter. Es war ein freier Weg und ich habe mich in der fremden Sprache frei gefühlt, vielleicht sogar freier als in meiner Muttersprache, dennoch immer die starke Verbindung zur persischen Poesie gespürt. Sie war in meiner Seele und ein Teil von mir, die nicht weggeht. Ebenso wie meine Hand, meinen Fuß, mein Auge... und auch meine Sprache - verbunden mit geliebter Poesie darin - nicht verlieren, dachte ich immer. Bald verband ich die literarische Tradition meiner Muttersprache mit einer anderen Sprache. Es wurde eine friedliche Mischung aus meinen Wurzeln im Iran und denen in Österreich geschmiedet. Sie sind zusammen zu einem Baum geworden. Ein Baum, der auf der Erde, unter dem Himmel und aus einem Verlust geboren wurde. Auf diesem Baum wachsen Blumen, singen Vögel, weht der Wind, strahlt die Sonne, leuchtet der Mond.

Es ist nicht wesentlich, woher man kommt und wo man jetzt lebt. Wichtig ist, wo man sich selbst sieht. Die Erde gehört allen, die darauf geboren wurden. Den Himmel gibt es hier und auch dort. Heimat ist dort, wo man geborgen wurde, aber auch, dort, wo man lebt und schließlich, dort wo man stirbt, und das ist die Erde. Meine Kunst fragt mich nicht, wo ich geborgen bin, welche Sprache ich spreche, welchen Glauben ich habe, wo ich lebe und wo ich sterbe.

Sprache

in einer Sprache schreibe ich,
die du verstehst,
ohne sie zu lesen
ohne sie zu hören

in einer Sprache spreche ich,
die der Himmel weit oben und die Glut tief unten hören
die der Mond und die Sonne verstehen
die der Baum und der Vogel verstehen
die das Wasser und der Wind spüren
die das Feuer und die Erde spüren

ich spreche, du verstehst
ich schreibe, du verstehst

Ich baue

ich baue mit Farben eine Heimat
ich baue mit Buchstaben eine Identität
ich baue mit Erde, Wasser, Luft und Feuer eine Stadt
geschmückt mit zahllosen Sprachen, Kulturen und Glauben
umarmt vom Regenbogen
mit vertrauter Identität und göttlichem Duft

بنا می‌کنم
با رنگ‌ها وطنی می‌سازم
با حروف هویتی
با خاک، آب، آتش و باد شهری بنا می‌کنم
مزین به گویش‌ها، فرهنگ‌ها و کیش‌های بی‌شمار
در آغوش رنگین‌کمان
با هویتی آشنا و عطر خدا

Meine Iran-Reise Ende Sommer 2021, war für mich beruflich eine sehr gute Zeit, denn ich habe mein dreisprachiges Gedichtbuch in einem ruminieren Verlag herausgegeben. Auch habe ich mit einigen meiner Bekannten im Bereich der Kunst und der Philosophie sehr interessante Gespräche und einen bereichernden Austausch gehabt. Ich war begeistert von ihren positiven Aktivitäten, die trotz der bestimmten Schwierigkeiten viele bemerkenswerte Erfolge auf nationaler und internationaler Ebene erzielen. Sie haben Hoffnung und Freude, die sie motivieren, für ihre Studierenden und für die Kultur im

Land etwas tun. Das hat mich sehr beeindruckt und ich habe öfters darüber nachgedacht, wie ich eine interkulturelle Veranstaltung mit diesen wertvollen Menschen in Wien organisieren kann, wo ich seit vielen Jahren lebe.

Durch viele Gespräche, die ich mit Professor Heinz Gärtner führte, wurde die Idee dieses Symposium geboren. Wir haben uns ein Konzept überlegt und uns an das Thema und den Titel geeignet. Das Thema Globalisierung ist vielfältig, wird aber häufig einseitig betrachtet. Wir waren interessiert, zu erfahren, was die Sicht östlicher und westlicher Denkerinnen und Denker ist; welche Rolle sie der Literatur zuordnen. Der Titel „West-östlicher Diwan“ vom J.W. Goethe, der im deutschsprachigen Raum ein Begriff ist, konnte unsere Idee gut ausdrücken. Die Frage wie die Idee umzusetzen wäre, hat uns weiter beschäftigt. Ich kenne das Otto Mauer Zentrum seit vielen Jahren. Wir haben gemeinsam einige ausgezeichnete Veranstaltungen dort durchgeführt. Das Zentrum ist eine christlich-katholische Einrichtung, die sehr vielfältige Aktivitäten aufweist und für interkulturelle und interreligiöse Begegnungen offen ist. Deshalb habe ich mit Herrn Mag. Gottfried Cech, dem Geschäftsführer des Zentrums, Kontakt aufgenommen und ihm das Konzept vorgelegt. Zu unserer Freude hat es ihn sehr angesprochen und er war einverstanden, dass wir ein Symposium gemeinsam veranstalten. Dankenswerterweise haben weitere Institute der Kooperation zugestimmt. Nicht zuletzt ist es uns geglückt, exzellente Referenten und Referentinnen aus Österreich, Deutschland und dem Iran zu gewinnen.

Herr Monsignore Helmut Schüller hat das Symposium und die Ausstellung eröffnet. Das Symposium hat zwei intensive, spannende und harmonische Abende hervorgebracht. Zusätzlich haben wir mit Malerei, Poesie und Musik auch ein interkulturelles Programm bei dem Symposium angeboten.

Wir sind zuversichtlich, dass dieser wertvolle Schatz als Referenz für andere Aktivitäten dienen wird, deren Hauptziel darin besteht, verschiedene Kulturnationen zusammenzubringen. Ziele, die mehr denn je den Glanz verborgener menschlicher Fähigkeiten zeigen. In der Hoffnung auf die Fortsetzung dieser wichtigen Aktivitäten, die einen wichtigen Teil des Charmes des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern ausmachen, richten wir unseren Blick auf eine bessere Zukunft und auf ein stärkeres Maß an Freundschaft.

Zum Abschluss hat sich herausgestellt, dass es eine Folgekonferenz gewünscht ist. Diese wird in nicht allzu ferner Zukunft zum Thema Sprachen und Übertragung mit dem Titel „Der west-östliche Diwan 2“ stattfinden.

References

Goethe, J. W. von. (1998). *West-östlicher Divan* (Original work published 1819). München: C.H. Beck.

Gärtner, H. (2017). *Internationale Politik und Globalisierung: Perspektiven aus Wien*. Wien: New Academic Press.

Schiller, H. (2000). *Sprache und Identität im Exil: Literarische Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Safranski, R. (2013). *Goethe: Kunstwerk des Lebens*. München: Carl Hanser Verlag.

Said, E. W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin. (Original work published 1978)

**A Perspective on the Pattern of Political Progress (Development) in Iran
Inspired by the Concepts of Revolution and Revolutionism)**

Aref Abdollahi¹

Gholamreza Hamidikia²

Mohammad Ali Poushi³

Masoud Zabihi⁴

(pp: 111 to 130)

Received: 20.03.2023; Accepted: 25.05.2023

Abstract

The concept of development has emerged from the perspective of semantic analysis by relying on the mental, philosophical and thinking foundations of the West. It can basically be said that Western knowledge is the essential basis and driving force of the development concept of the modern age. Western knowledge has its own worldview, ontology, anthropology, and epistemological tools. Hence their analysis of the development and their findings regarding the Islamic perspective on the subject is different. This article has highlighted that the choice of development patterns is closely related to the socio-cultural origin of each country and its historical phases. Therefore, it is necessary to continuously consider these cultural and historical elements in the path to development.

Keywords

Development Concept, Western Knowledge, Islamic Views on Development, Development Patterns, Development Path.

-
1. PhD in Political Science and Member of the Scientific Committee at the Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran,
E-mail: fada.1392@yahoo.com.
 2. PhD. student in International Relations, Azad University, Alborz, Karaj, Iran,
E-mail: Rkiaa.2019@gmail.com.
 3. PhD. student in Comparative Management and Development, Islamic Azad University Science and Research Branch, Tehran, Iran,
E-mail: analyser60@gmail.com.
 4. PhD. student in International Relations, Azad University, Qom, Iran,
E-mail: Javannew70@yahoo.com.

دورنمایی از الگوی پیشرفت (توسعه) سیاسی در ایران با الهام از مفاهیم انقلاب و انقلابی‌گری

عارف عبداللهی^۱

غلامرضا حمیدی‌کیا^۲

محمدعلی پوشی^۳

مسعود ذبیحی^۴

(صص 111 تا 130)

تاریخ دریافت: 2023/03/20؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/25

چکیده

مفهوم توسعه، از منظر معناکاوی با اتکاء به بنیان‌های ذهنی، فلسفی و تفکری غرب پدید آمده است. اساساً شاید بتوان گفت دانش غربی، پایه‌ی اصلی و موتور محرکه‌ی اندیشه توسعه است. دانش غربی، جهان‌بینی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ابزارهای معرفتی خاص خود را دارد. بنابراین تحلیل آن‌ها از توسعه و نتایج مرتبط با دیدگاه اسلامی متفاوت است. این مقاله این نکته را برجسته ساخته است که انتخاب الگوهای توسعه رابطه‌ای تنگاتنگ با خاستگاه فرهنگی-اجتماعی هر سرزمین دارد. لازم است این عناصر فرهنگی و تاریخی در مسیر توسعه پیوسته مد نظر قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها

مفهوم توسعه، دانش غربی، نگاه اسلامی به توسعه، الگوهای توسعه، راه توسعه.

۱. دکتر علوم سیاسی و عضو هیأت علمی دانشکده‌ی مطالعات جهان، دانشگاه تهران؛
رایانامه: fada.1392@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشگاه آزاد البرز، کرج؛
رایانامه: Rkiaa.2019@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری مدیریت تطبیقی و توسعه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات؛
رایانامه: analyser60@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری روابط بین‌المللی دانشگاه آزاد، قم؛
رایانامه: Javannew70@yahoo.com

**Eine Perspektive auf das Muster des politischen Fortschritts
(der Entwicklung) im Iran, inspiriert von den Konzepten der Revolution
und des Revolutionismus**

Aref Abdollahi¹; Gholamreza Hamidikia²; Mohammad Ali Poushi³; Masoud Zabih⁴

(pp: 111 to 130)

Received: 20.03.2023; Accepted: 25.05.2023

Zusammenfassung

Das Konzept der Entwicklung ist aus der Perspektive der semantischen Analyse unter Rückgriff auf die geistigen, philosophischen und gedanklichen Grundlagen des Westens entstanden. Grundsätzlich lässt sich sagen, dass westliches Wissen die wesentliche Grundlage und treibende Kraft des Entwicklungskonzepts der Moderne darstellt. Dieses Wissen verfügt über eine eigene Weltanschauung, Ontologie, Anthropologie und epistemologische Werkzeuge. Daher unterscheidet sich ihre Analyse der Entwicklung sowie ihre Erkenntnisse über die islamische Perspektive auf dieses Thema.

Dieser Artikel hebt hervor, dass die Wahl der Entwicklungsmodelle in engem Zusammenhang mit dem soziokulturellen Ursprung jedes Landes und seinen historischen Phasen steht. Daher ist es notwendig, diese kulturellen und historischen Elemente kontinuierlich im Entwicklungsprozess zu berücksichtigen.

Schlüsselwörter

Entwicklungskonzept, westliches Wissen, islamische Perspektiven auf Entwicklung, Entwicklungsmodelle, Entwicklungsweg.

1. Promoviert in Politikwissenschaften und Mitglied des Wissenschaftsausschusses an der Fakultät Weltstudium der Universität Teheran, Teheran, Iran,

E-mail: fada.1392@yahoo.com.

2. Doktorand für Internationale Beziehungen, Azad Universität, Alborz, Karaj, Iran,

E-mail: Rkiaa.2019@gmail.com.

3. Doktorand im Bereich Vergleichendes Management und Entwicklung, Islamic Azad University Science and Research Branch, Teheran, Iran,

E-mail: analyser60@gmail.com.

4. Doktorand für Internationale Beziehungen, Azad Universität, Qom., Iran,

E-mail: Javannew70@yahoo.com.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Die Bedeutung von nachhaltiger Entwicklung in der Praxis, deren Rahmenbedingungen und konzeptionellen Komponenten, sind Sachverhalte, die auch in unserem Land noch nicht angemessen berücksichtigt worden sind (Zahedi und Najafi 2006: 76). Der Begriff politische Entwicklung besteht aus zwei Wörtern, nämlich „Entwicklung“ und „Politik“. Entwicklung im wörtlichen Sinne bedeutet Verbesserung, Wachstum und allmähliche Erweiterung, Erscheinung und Entwicklung aller Bedingungen und materiellen und spirituellen Aspekte des sozialen Lebens (Mac Lane 2008: 62); im idiomatischen Sinne eine gezielte Veränderung, um das Ziel oder die angenehmen Ziele zu erreichen (Qavam 1992: 22). Das Wort „politisch“ in der Zusammensetzung „politische Entwicklung“ ist zur Politik gehörig und Politik ist gleichzusetzen mit staatlichen Maßnahmen zu Verwaltung und Ordnung der Gesellschaft (Ali Babaei 1990: 358). Die Erweiterung der Kapazität des Sozialsystems zur Erfüllung der konkreten Bedürfnisse einer Gesellschaft, nationale Sicherheit, individuelle Freiheit, politische Beteiligung, soziale Gleichheit, Wirtschaftswachstum, Frieden und ökologisches Gleichgewicht sind eine Reihe von den Anforderungen, die unter die Definition der Politik fallen (Agha Bakhshi und Afshari 2000: 445). Politik besteht in Maßnahmen, die die Regierung ergreift, um die Angelegenheiten des Landes zu verwalten. Diese Maßnahmen zerfallen in zwei Komponenten: Innenpolitik und Außenpolitik (Akhtarshahr 2008: 4). Huntington betrachtete politische Entwicklung als Kapazität des politischen Systems zur Beherrschung der Veränderungen. (Huntington 1991: 11). Lucian Pye hat sie als Spezialisierung der Sachverhalte und Zuwachs an öffentlicher Beteiligung eingeführt (Qavam 1992: 10). Eisenstadt vertritt den Standpunkt, dass politische Entwicklung auf die Schaffung des Treuegefühls dem politischen System gegenüber unter den Massen, eine gerechte Verteilung von Werten und Ressourcen bedeutet (Agha Bakhshi und Afshari 2000: 445). Außerdem fügt Binder ihr auch die Kategorie der politischen Legitimität hinzu (Seifzadeh 1989: 173).

Politische Entwicklung ist ein Konzept, das in der Folge der Änderungen nach dem Zweiten Weltkrieg –zum einen mit der Unabhängigkeit der kolonialisierten Länder, zum anderen den Bedrohungen der westlichen kapitalistischen Welt durch die sozialistischen Systeme des Ostblocks während des Kalten Kriegs – von westlichen Soziologen und Theoretikern

thematisiert wurde, um eine Lösung für die seit kurzem unabhängig gewordenen und die weniger entwickelten Länder zum Zwecke des Wandels und der Transformation zu empfehlen. Obwohl einige Experten auf diesem Gebiet davon ausgehen, dass die Definition für den Zustand der Entwicklung oder Unterentwicklung ein kolonialer Diskurs war, um über andere zu herrschen und ein Gefühl der Überlegenheit zu schaffen, ist der wichtige Punkt jedoch, dass die breite Rolle der wünschenswerten Ideale entwickelter Gesellschaften – hauptsächlich die der Westlichen –, die aus ihren Überzeugungen, Werten und ihrer Kultur entstanden und dann in die Ideen und Muster der westlichen Entwicklung eingedrungen sind. Dieses hat einen ernsthaften Unterschied zwischen den Entwicklungsmustern im Westen und anderen Regionen der Welt zur Folge gehabt; obwohl Politik und Entwicklungsprogramme sollten auf der Basis der Anforderungen, Wünsche und lokalen bzw. ökologischen Merkmale jeder Gesellschaft vorgesehen werden. Denn jede Gesellschaft besitzt ihre eigenen Grundlagen der Erkenntnis, Philosophie und Moralität, die entscheidend sind und uns sagen, welche Art von Progression erwünscht und welche unerwünscht ist. In Bezug auf die Bedeutung dieser Prinzipien erwähnt Ayatollah Khamenei in der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“, dass die Islamische Republik angesichts neuer Phänomene und Situationen nicht versteinert sei und es ihr nicht an Emotion und Wahrnehmung mangle, jedoch halte sie strikt an ihren Grundprinzipien fest und sei äußerst sensibel gegenüber ihren Grenzen zu Rivalen und Feinden. Sie kümmere sich immer um ihre Hauptlinien und es sei ihr wichtig, warum und wie sie bleibe. Zweifellos habe die Distanz zwischen dem, was sein sollte, und dem, was wirklich sei, schon immer das Gewissen der Idealisten gequält. Aber dies sei eine Distanz, die zurückgelegt werden könne und die in den letzten 40 Jahren mehrmals zurückgelegt worden sei, und in Zukunft zweifellos mit mehr Kraft zurückgelegt werden würde; mithilfe einer kraftvollen jungen Generation, die gläubig, sachkundig und motiviert ist (Ayatollah Khamenei 2018: 2).

Die politische Entwicklung im Koran ist mit einem konzeptuellen Netzwerk verbunden. Hier stehen wir vor einem Bedeutungsfeld gegenüber, in dem sich politische Entwicklung in Verbindung und Wechselwirkung mit der Achse des Wachstums und Vervollkommnung des Menschen etabliert und artikuliert. In diesem Netzwerk treten der Mensch und die menschliche

Gesellschaft aus den Nöten und Begrenzungen des seelischen Lebens im Lichte einer göttlichen Politik in eine Art Leben ein, das „reines Leben“ genannt wird; ein Leben, das sogar die Politik leitet und Politik auch ein Teil davon ist. Daher bedeutet politische Entwicklung im Koran Wachstum, Erhabenheit und Gedeih und Weiterentwicklung des politischen Systems, um ein reines Leben zu erreichen. Der Überzeugung der Muslime entsprechend enthält der Heilige Koran alle wichtigen Punkte über das menschliche Leben. In einer eigenen Interpretation des Korans ist der Koran „die Erklärung von allem“ (Sure Nahl: Vers 89); von der Politik bis zu den detailliertesten Fragen des menschlichen Privatlebens (Bagheri Dolatabadi und Bagheri 2015: 15).

Diese Forschung zielt darauf ab, erstens die Frage zu beantworten, was die Notwendigkeit der Neudefinition vom Begriff der politischen Entwicklung ist; zweitens, welche Auswirkung hat das Konzept der Revolution und des Revolutionismus in der „Erklärung zum zweiten Schritt“ auf die Gestaltung des zukünftigen Fortschrittmusters des Landes?

Die Verfasser sind der Ansicht, dass in Anbetracht der westlichen Sichtweise (Weltanschauung, Ontologie, Erkenntnistheorie und Mittel zur Erlangung von Erkenntnis) über die Kategorie Entwicklung und der daraus resultierenden eindimensionalen und weltlichen Einstellung dazu, eine Neudefinition diesbezüglich notwendig ist. Auch dem Begriff „Revolution“ und „Revolutionismus“ im iranisch-islamischen Progressionsmuster, als einer der wichtigsten Impulse und dessen treibende Kraft, sollte besondere Beachtung geschenkt werden.

Begriff der Entwicklung in der Denkweise des Obersten Führer der Revolution

In den letzten Jahren sind wir mit mehreren Theorien zum Begriff der Entwicklung konfrontiert worden. Diese Theorien haben auch in der Praxis ihren Weg gefunden, und manchmal hat es sogar Probleme bei der Umsetzung dieser Theorien gegeben. Die zahlreichen Korrekturen, die Theoretiker an diesen Theorien vorgenommen haben, haben einen ausgedehnten Bestand an politischem und sozialem Wissen geschaffen. Dieses Konzept bedeutet, dass die Entwicklung in den westlichen Geisteswissenschaften, wie viele andere Konzepte, das Ergebnis

menschlicher Wissenschaft und Erkenntnis und ein Geschenk der Ära der Selbstgründung der Menschheit ist, die natürlich nicht vor Irrtümern und Fehlern gefeit ist. Dieses Konzept wurde aus der Sicht der semantischen Analyse entwickelt, indem man sich auf die mentalen, philosophischen und gedanklichen Grundlagen des Westens stützte. Sicher ist, dass jede Gesellschaft und jede Nation ihre eigenen erkenntnistheoretischen, philosophischen und moralischen Grundlagen hat, die entscheidend sind. Die westliche Geisteswissenschaft nimmt grundsätzlich auch eine Art Entwicklung in Augenschein, die auf menschlichem Fortschritt beruht, in der weltlichen Dimension.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass das Ziel westlicher Entwicklungstheorien nur darin besteht, absoluten materiellen Wohlstand zu erreichen. Aus der Sicht des Islam ist diese Denkweise für einen Menschen nicht erstrebenswert, und das Ziel der menschlichen Schöpfung war nicht nur dieses, sondern das materielle Wohlergehen manifestiert sich als Mittel, um die edlen Ziele, die der Islam bestimmt hat, zu erreichen. (Rezaie, 2010: 125)

Ayatollah Khamenei ist diesbezüglich folgender Auffassung: „Entwicklung ist heutzutage ein gebräuchlicher Begriff in politischer, globaler und internationaler Hinsicht. Es ist möglich, dass der Fortschritt, der hier gemeint ist, etwas mit dem gemeinsam hat, was heutzutage unter dem Begriff Entwicklung in der Welt verstanden wird, was sicherlich der Fall ist. Aber in unserem Wortschatz hat das Wort Fortschritt eine besondere Bedeutung, die nicht mit Entwicklung im heutigen westlichen Wortschatz verwechselt werden sollte.“ (Ayatollah Khamenei, 2008: 3). Es gibt auch einen grundlegenden Unterschied zwischen uns und im Westen in Bezug auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen. Über die Bedeutung dieses Themas hat der Oberste Führer der Revolution folgende Meinung: „Wir haben unsere eigenen erkenntnistheoretischen und moralischen Grundlagen. In der europäischen Geschichte des Mittelalters treffen wir auf die kirchlichen Erkenntniskämpfe. Die Beweggründe zu Reaktionen und Entgegnungen der europäischen Wissenschaftsrenaissance gegen diese Vergangenheit sollten nicht übersehen werden. Der Einfluss erkenntnistheoretischer Grundlagen und philosophischer und moralischer Grundlagen auf die Art von Entwicklung, die der Westen wählen möchte, ist ein enormer Einfluss.“

Erkenntnistheoretische Grundlagen sagen uns, ob diese Entwicklung legitim oder illegitim ist; ob es angemessen oder unangemessen ist; ob es fair oder unfair ist“. (ebd., 4)

Aus dieser Sicht lässt sich schließen, dass die westlichen Geisteswissenschaften den menschlichen Fortschritt hauptsächlich in der weltlichen Dimension verfolgen, wir verfolgen aber gemäß der monotheistischen Ontologie, der Anthropologie von Khalifa-Allahi (Gottes Vertreter auf der Welt) und den erkenntnistheoretischen Werkzeugen der Vernunft und der Offenbarung den menschlichen Fortschritt sowohl in den weltlichen Dimensionen als auch auf das Leben nach dem Tod und dem Jenseits.

Andererseits stellen sich die westlichen Länder als Urheber dieser neuen Konzepte in Entwicklungsfragen, um einen Beitrag zur Interessenbildung für andere Kulturen (insbesondere für die islamisch-iranische Kultur) leisten zu können und die Unzulänglichkeit der Muslime, die keine geeignete Humanwissenschaften hervorbringen können, zu nutzen. Sie versuchen, indem sie Länder in zwei Blöcke der entwickelten und unentwickelten aufzuteilen, diese zu ermutigen, sich der westlichen Kultur zuzuwenden.

Ayatollah Khamenei ist diesbezüglich der Meinung: „Was wir suchen, ist nicht unbedingt die westliche Entwicklung - mit den gleichen Merkmalen und mit den gleichen Indikatoren. Die westlichen Länder haben über viele Jahre hinweg eine scharfsinnige Propagandataktik angewendet, das heißt, sie haben die Länder der Welt in entwickelte, sich entwickelnde und nicht entwickelte Länder aufgeteilt. Nun, erstens denken die Menschen, dass entwickelte Länder diejenigen sind, die über fortschrittliche Technologie und Wissen verfügen, und dementsprechend mangelt es in nicht-entwickelten oder weniger entwickelten daran. Aber die Realität sieht anders aus. Der Begriff entwickelt - und zwei weitere Titel, die ihm folgen, nämlich „entwickelnd“ und „nicht-entwickelte“, besitzen einen Bewertungsaspekt. In der Tat, wenn man „entwickeltes Land“ sagt, ist damit ein westliches Land gemeint! Mit all seinen Merkmalen: seiner Kultur, Sitten und Umgangsformen, Verhalten und deren politische Orientierung; das alles macht ein entwickeltes Land aus. Entwickelnd bzw. in der Entwicklung bedeutet: ein Land, das sich verwestlicht, nicht-entwickelt bedeutet ein Land, das keine westlichen Normen angenommen hat und es auch nicht tun wird.

Das sind die Erklärungen, die sie für diese Begriffe abgeben. Damit ist eigentlich gemeint, dass in der heutigen westlichen Kultur die Ermutigung der Länder zur Entwicklung, gleichbedeutend ist mit Verwestlichung! Es gibt positive Punkte in der Gestalt und Form der entwickelten westlichen Länder, die wir bei Bedarf lernen werden. Aber aus unserer Sicht stecken auch eine Reihe von negative Wertvorstellungen darin. Deshalb akzeptieren wir die Verwestlichung oder die sogenannte westliche Entwicklung absolut nicht. Der Fortschritt, den wir wollen, ist etwas anderes.“ (ebd., 5)

Auch an der Ferdowsi-Universität in Mashhad hielt er eine Rede über die Entwicklung im Iran: „... Heutzutage besteht das Modell des Fortschritts in den Augen vieler unserer Eliten, vieler unserer Funktionäre, nur aus westlichen Modellen; Entwicklung und Fortschritt sollten auf den Modellen, die die westlichen Länder für uns geprägt haben basieren und befolgt werden. Heute ist dies die Sichtweise unserer Funktionäre und es ist eine gefährliche Sache; es ist eine falsche Sache; es ist sowohl falsch als auch gefährlich. Die westlichen Länder sind in der Propaganda sehr versiert, sind es geworden. In diesen zwei- oder dreihundert Jahren, in denen sie fortwährend Propaganda machen, haben sie mit ihrer erfolgreichen Propaganda in vielen Köpfen den Glauben an diese Entwicklung setzen können, dass Entwicklung und Fortschritt mit Westen und Verwestlichung gleichbedeutend ist!“ Es ist von grosser Bedeutung zu wissen, nach welche Art von Entwicklung wir suchen. Wenn wir das erläuterte Entwicklungsmodell nicht akzeptieren, müssen wir ein alternatives Modell vorschlagen! Der Führer der Revolution ist diesbezüglich der Ansicht: „Dieser grundlegende Punkt ist in wirtschaftlichen und nichtökonomischen Diskussionen aktuell. Es gibt Leute, die eine Erklärung abgeben und die Bevölkerung von den Hauptthemen ablenken wollen: dem chinesischen Modell, dem japanischen Modell, dem so-und-so-Modell. Aber das Entwicklungsmodell in der Islamischen Republik basiert auf kulturelle und historische Bedingungen, dem Erbe und des Glaubens dieser Menschen, ein vollständig einheimisches Modell und spezifisch für die iranische Nation selbst. Es sollte nicht nachgeahmt werden, weder von der Weltbank, noch von Internationalen Währungsfonds, noch von irgendeinem Land mit linker Einstellung, oder irgendeinem Land mit rechten Einstellung. Jedes Land hat seine eigenen Bedürfnisse. Es besteht ein Unterschied darin, die Erfahrungen anderer zu nutzen, oder aufgezwungenen und oft veralteten Modellen zu

folgen. Ich sehe, dass manchmal einige der Methoden, die in den wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen usw. vorgeschlagen werden, von anderen übernommen wurden – ein ausländischer Theoretiker sagte dies, ein anderer Theoretiker, von wo anders sagte das. Es hört sich an wie das Zitieren der Verse des Korans! Viele Methoden sind veraltet. Es wurde vor dreißig Jahren, vor vierzig Jahren, vor fünfzig Jahren erlebt, dann brachten sie eine bessere Methode hervor. Aber jetzt will man bei uns die veraltete Methode in der Bildung, in wissenschaftlichen Angelegenheiten, in der akademischen Arbeit, in der wirtschaftlichen Sache und in der Planung und Budgetierung anwenden. Nein, das ist nicht richtig! Erfahrungen und Wissen sollten verwendet werden, aber das Modell und die Methode sollten vollständig regional und intern gewählt werden.“ (Ayatollah Khamenei, 2007: 6).

Daher sind das Modell, das das Oberhaupt des islamischen Systems sein soll, und das, worauf die Entwicklungsbefürworter bestehen, zwei völlig unterschiedliche Konzepte. Die Entwicklung, die der oberste Führer der Revolution sich vorstelle, basiert auf menschlichem Fortschritt in weltlichen Dimensionen, ist aber auch auf das Jenseits bezogen. Der Fortschritt, den er der iranisch-islamischen Gesellschaft als vorschlägt, besteht darin, sich gleichzeitig das Leben im Diesseits und Jenseits aufzubauen, und sie betrachtet dies als Grundlage des Lebens in dieser Welt sowie als Unabhängigkeit und Wahrung der nationalen Ehre. Er hält auch die Kenntnis iranischer Wissensgrundlagen für notwendig, um das iranisch-islamische Fortschrittsmodell zu entwickeln. (Raie, 2012: 50)

Ayatollah Khomeini und der Begriff der Entwicklung

Jene Gruppe iranischer Theoretiker, die an eine westliche Entwicklung glauben, führen sie im Rahmen des liberalen Systems ein. Aus deren Sicht besitzt der Islam der einer der einheimischen Komponente für die Denkweise der iranischen Gesellschaft ist, nicht die notwendige Fähigkeit, auf die allgemeinen Probleme der Gesellschaft eine Antwort zu geben. Einige dieser Denker sind auch Anhänger der Schule des Sozialismus. Auch sie glauben, dass Religion destruktiv ist und süchtig macht und den Fortschritt verhindert.

In einer solchen Situation erkennt der Führer und Gestalter der islamischen Revolution, Ayatollah Khomeini, die Religion des Islam dafür an, um auf alle individuellen und gesellschaftlichen Fragen die richtige Antwort zu geben, und präsentiert eine wahre und angemessene Interpretation davon. Und indem er die Theorie der Untrennbarkeit von Religion und Politik präsentierte, entfernte er die Religion, die sozusagen in den Ecken von Moscheen und Theologielehrräumen eingesperrt war, und schuf einen neuen Glauben über die Fähigkeiten der Religion in der menschlichen Gesellschaft. Er erklärte: Der Islam besitzt alles was die mit dem menschlichen Leben im Diesseits und im Jenseits zusammenhängt, und was mit menschlichem Wachstum und Bildung und menschlichem Wert zusammenhängt. An anderer Stelle stellte er fest: Der Islam ist eine auf Glauben und Politik bezogene Religion, die den Gottesdienst in ihre politischen Angelegenheiten und die Politik in ihre religiösen Angelegenheiten einschließt. (Ayatollah Khomeini, 1999: 69)

Im Testament von Ayatollah Khomeini heißt es: Der Islam ist eine Schule, die im Gegensatz zu nicht-monotheistischen Schulen in alle Aspekte des Individuums, der Gesellschaft und den materiellen, spirituellen, kulturellen, politischen, militärischen und wirtschaftlichen Aspekte eingreift und diese überwacht. Es hat keinen Punkt vernachlässigt, auch wenn er noch so klein und unbedeutend ist, alles was bei der Bildung von Mensch und Gesellschaft und materiellem und geistigem Fortschritt eine Rolle spielt, hat er nicht ausgelassen und auf die Hindernisse und Probleme auf dem Weg der Entwicklung der Gesellschaft und des Individuums hingewiesen. Demnach weist die Rede des Imam Khomeini darauf hin, dass auch der Islam ein besonderes Modell mit eigenen Maßstäben und Kriterien für eine fortgeschrittene islamische Gesellschaft hat. (Yousofi, 2018, 328-498)

Revolutionismus und revolutionäres System, der treibende Motor der Gesellschaft in Richtung des islamisch-iranischen Fortschrittsmodells und der modernen islamischen Zivilisation

Aufgrund der westlichen Sichtweise auf viele Themen und Konzepte (aus der Perspektive der Anthropologie, Ontologie, Weltanschauung und erkenntnistheoretischen Grundlagen) besteht diese Trennung und dieser Unterschied zwischen unseren und deren Geisteswissenschaften. Der Grund ist, dass sie nach Glück und weltlichen Vorteilen streben und sich Glück in

dieser Welt vorstellen und es zu erreichen planen. Andererseits stimmt die islamische Revolution als Produkt des rein islamischen Denkens nicht vollständig mit den Hoffnungen und Bestrebungen der humanistischen Schule überein, weshalb der Führer und der Gründer der Revolution beide die revolutionären Indikatoren betonten und deren Konzepte zielen darauf ab, die Prinzipien und Grundlagen der Bewegung und der Revolution am Leben zu erhalten. Daher ist die Kulturrevolution und der Revolutionismus (also das kontinuierliche Bemühen um die Rückkehr zu den eigenen kulturellen Grundlagen, die im Koran und der islamischen Existenzielle Vision verwurzelt sind) als Verbindung zwischen dem bisher erreichten und dem angestrebten Zustand der moderne islamische Zivilisation, die in der „Erklärung für den zweiten Schritt der Revolution“ als Aussicht auf die Zukunft genannt wird, sollte bis zum Erreichen dieser großen Ziele der Revolution weiterleben.

In dieser Erklärung sagt Ayatollah Khamenei über die Bedeutung dieser Angelegenheit: „Die islamische Revolution als lebendiges Phänomen mit einem starken Willen ist immer flexibel und bereit, ihre Fehler zu korrigieren, aber sie ist nicht offen für Revision oder Passivität. Sie zeigt eine positive Sensibilität gegenüber Kritik und sieht darin einen Segen Gottes und eine Warnung an die Sprecher leerer Worte, distanziert sich aber auf keinen Fall von ihren Werten, die Gott sei Dank mit dem religiösen Glauben der Menschen vermischt sind. Nach der Errichtung des Systems ist und wird die islamische Revolution nicht in Stagnation und Schweigen verfallen, und sie sieht keinen Widerspruch oder keine Unvereinbarkeit zwischen der revolutionären Erregung und der politischen und sozialen Ordnung, sondern verteidigt für immer die Theorie des revolutionären Systems. (Ayatollah Khamenei, 1397: 11)

Es gibt viele Interpretationen im Sinne von Revolution. Aus lexikalischer Sicht glauben einige, dass „Revolution“, auf Persisch „enghelab“, ursprünglich aus dem Wortschatz und den Interpretationen der Astrologie stammt und die kreisförmige Bewegung der Planeten und ihre Rückkehr in den Ausgangszustand bedeutet und später in den Wortschatz der Sozialwissenschaften aufgenommen wurde. (Malakutian, 2012: 3) Terminologisch nehmen die Meinungen über den Revolutionsbegriff stark zu. Einige Wissenschaftler betrachten die Revolution als spezifisch für die

Gegenwart, andere unterteilen sie in wirtschaftliche und nichtwirtschaftliche Kategorien. Eine Gruppe glaubt auch an die Trennung von politischen und sozialen Revolutionen. Aber im Allgemeinen haben alle die Revolution als eine Änderung betrachte um von der bestehenden Situation zu der gewünschten Situation zu gelangen. In diesem Fall hat die Revolution vielleicht eher mit sozialen und politischen Angelegenheiten zu tun. Die Revolution der Propheten und Heiligen, einschließlich der islamischen Revolution im Iran, gehört ebenfalls zu dieser Art von Revolution.

Als ersten Indikator des Revolutionismus nennt der oberste Revolutionsführer das Festhalten an den Prinzipien und Grundwerten der Revolution. Einige dieser Prinzipien sind folgende: „reiner Islam“ versus „amerikanischer Islam“, populär sein und die beiden Themen „Volkszentriertheit“ mit „Islam“ in Einklang bringen, Glaube an Fortschritt, Transformation, Entwicklung, Vermeidung von Abweichungen und Unterstützung der Benachteiligten. In dieser Hinsicht riet der Oberste Führer in seiner Rede vom 23. Mai 1379 während des Freitagsgebets in Teheran: „Diejenigen, die an Werte festhalten, wenn sie diese Einhaltung gut aufrechterhalten, und diejenigen, die an Transformation, Fortschritt, Vorwärtsbewegung, Veränderung und Transformation festhalten, wenn sie dies beibehalten und dabei auf Werte achten, wird die Gesellschaft von beiden profitieren. Beide Fraktionen werden zum Wohle der Gesellschaft handeln und die Revolution tatsächlich vollenden. Gemeinsam kommen sie im Schatten der Werte voran, und das kann gut sein“ (Ayatollah Khamenei, 2017: 3).

Daher kann die Fortsetzung des revolutionären Geistes oder, mit anderen Worten, des Revolutionismus selbst die Quelle von Dienstleistung und der Glückseligkeit für eine Nation sein und zum materiellen und spirituellen Fortschritt der islamischen Gesellschaft zu führen.

Der Führer der Revolution hat die fünf Merkmale der Notwendigkeit, die revolutionäre Position und die Kontinuität des revolutionären Geistes zu bewahren und zu schützen, wie folgt aufgezählt:

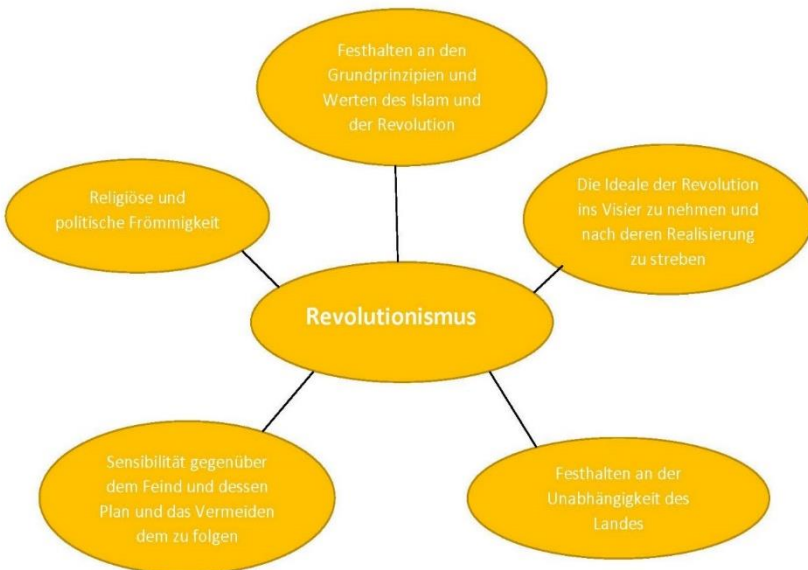
1- Einhaltung der Grundprinzipien und Werte des Islam und der Revolution

2- Die Ideale der Revolution ins Auge fassen und danach streben, sie zu erreichen

3- Festhalten an der Unabhängigkeit des Landes

4- Sensibilität gegenüber dem Feind und dem Plan des Feindes und dem nicht zu folgen

5- Religiöse und politische Frömmigkeit (Azermi, 2021: 119)



Die Indikatoren des Revolutionismus aus der politischen Sichtweise von Ayatollah Khamenei

Obwohl diese fünf Eigenschaften zu den wichtigsten und wesentlichsten Faktoren gehören, um den revolutionären Geist in der gläubigen und frommen Bevölkerung des Iran aufrechtzuerhalten, aber diesen Geist zu schaffen und aufrechtzuerhalten, um nach dem Wohlstand dieses Landes zu streben und den Dschihad auf dem Weg Gottes fortzusetzen, unabhängig von der Ära der Heiligen Verteidigung, selbst in Zeiten von soft war, erfordert große Hingabe. Mit dem Ziel der ewigen Fortführung der Ashura-Kultur in allen Teilen der Welt hat sie es geschafft, den Diskurs der Widerstandskraft und der Widerstandspolitik gegen die westlich-realistische Machtpolitik zu stellen. (Qadri Kangavari, 2018: 64). Daher sind und können

die Länder, die weder beherrscht werden noch herrschen wollen, unabhängig von Rasse und Sprache, von der Politik der Interaktion berücksichtigt werden (Naqibzadeh, 2018: 55). Daher trägt die Interaktion der Islamischen Revolution mit den Ländern, die gegen das Herrschaftssystem und den Totalitarismus der großen Mächte der Welt sind, bei gleichzeitiger Koordinierung mit der nationalen Rolle der Islamischen Revolution im internationalen System zur Sicherheit der Identität oder der besonderen Ontologie der Islamischen Republik Iran beitragen. (Azermi and Motaghi, 2014: 14). Ayatollah Khamenei glaubt, dass, obwohl das Erreichen dieser Ziele, Zeit und Anstrengung erfordert, aber sie können verwirklicht werden und die einzige Bedingung für ihre Verwirklichung besteht darin, sich in Richtung Revolution und Revolutionismus zu bewegen. Nach dem Tod von Ayatollah Khomeini machten wir jedes Mal Fortschritte, wenn wir revolutionär handelten, und jedes Mal, wenn wir Revolution und Dschihad vernachlässigten, fielen wir zurück und scheiterten. Es ist möglich, sich auf revolutionäre Weise in diese Richtung zu bewegen, in diesem Fall ist der Fortschritt sicher. Aber es ist möglich, sich auf andere Weise zu bewegen, in einer solchen Situation wird uns das Schicksal nicht gutgesinnt sein und die Bevölkerung Irans und der Islam werden schwere Rückschläge erleiden. (Ayatollah Khamenei, 2016: 3)

Die Erklärung für den zweiten Schritt der Revolution und der Entwurf der Aussichten für Fortschritt und der modernen islamischen Zivilisation

Die „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ ist ein transformatives und vorrangiges Dokument für den Weg, der in den zweiten 40 Jahren der Revolution eingeschlagen werden soll. Dieses Dokument kann ein Wegweiser für alle Beteiligten sowie Mitglieder der Gesellschaft in ihren Handlungen, Aktivitäten, Analysen und Verhaltensweisen sein. (Torabi Kalate Ghazi, 2021: 91) Die Islamische Revolution im Iran hat den 40. Jahrestag ihres Sieges erreicht und ist in das fünfte Jahrzehnt ihres Bestehens eingetreten, und während die Feinde ihre Feindseligkeit fortsetzten, haben die Freunde der Revolution auf der ganzen Welt gesehen, wie die Revolution Herausforderungen gemeistert und mit Stolz erstaunliche Fortschritte erzielt hat. An einem solchen Wendepunkt gab die Führung der Islamischen Revolution die „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ heraus, um diesen klaren Weg fortzusetzen, erläuterte die Errungenschaften der

vergangenen vier Jahrzehnte und gab grundlegende Empfehlungen für den „Großen Dschihad zum Aufbau eines großen islamischen Iran“. Die „Erklärung des zweiten Schrittes der Revolution“ ist eine an die iranische Nation und insbesondere die Jugend gerichtete Aktualisierung von Informationen, die als Charta für „die zweite Stufe der Selbstentwicklung, Sozialisierung und Fortschreiten der Zivilisation“ dienen und die ein „neues Kapitel im Leben der Islamischen Republik“ herbeiführen soll.

Ayatollah Khamenei sagte in der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“: „Nach vierzig Jahren sehen Sie junge muslimische Gläubige, die weder Imam Khomeini noch die Revolution oder die Ära der heiligen Verteidigung (Iran-Irak-Krieg) gesehen, aber heute einen revolutionären Geist haben; Genauso wie die ersten jungen Menschen die den Anfang der Revolution erlebt haben, wie Hemmat und Kharazi, und anderen namhaften Personen treten sie dem Feind mit Verantwortungsbewusstsein und vollem Mut entgegen. Das meine ich damit, wenn ich sage, dass die jungen Gläubigen von heute, in Bezug auf ihre Motivation, von der Jugend des Beginns der Revolution nicht zurück bleiben, wenn sie denen nicht sogar voraus sind. Diese jungen Leute sind die Früchte der Revolution. Dies ist das Wunder der Revolution, dies ist das Wunder des Systems der Islamischen Republik, das fleißige, starke und stählerne Geister neu erschaffen kann, genauso wie eure heutigen Märtyrer; Das macht stolz, das sind die Säulen dieser Revolution und dieses Landes.“ (Ayatollah Khamenei, 1397: 6)

In dieser Erklärung gab er mit dem Ziel, den großen Dschihad zum Aufbau eines großen islamischen Iran zu erreichen, Empfehlungen an verschiedenen Schichten der Bevölkerung, darunter insbesondere an die Geistlichen, den Basijis, Arbeitern, Angestellten, Erzieher, Künstler, Ärzte usw. Seine direkten Rezipienten in seinen Ansprachen ist die Jugend, zu der etwa 35 Millionen der Bevölkerung des Landes gehören. In sieben Kapiteln wurde das Thema des „zweiten Schritts“ zum Voranschreiten und Beginn des fünften Jahrzehnts der Islamischen Revolution zur Ausrichtung der Ideale und Ziele der Islamischen Revolution verdeutlicht folgendermaßen genannt:

1- Stabilität und Sicherheit und Wahrung der territorialen Integrität des Iran

2- Der treibende Motor des Landes im Bereich Wissenschaft und Technologie und die Schaffung lebenswichtiger, wirtschaftlicher und ziviler Infrastrukturen

3- Maximierung der Beteiligung der Bevölkerung und des Dienstleistungswettbewerbs

4- Förderung des politischen Bewusstsein aller Bevölkerungsschichten

5- Erhöhung der Gerechtigkeit bei der Verteilung der öffentlichen Einrichtungen des Landes

6- Signifikanter Zuwachs an Spiritualität und Ethik in der Gesellschaft

7- Sich zunehmend gegen die Tyrannen und Monopolisten auflehnen

Die „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ ist ein umfassendes Dokument für die Zukunftsperspektive der Ziele der Islamischen Revolution, die im fünften Jahrzehnt der Islamischen Revolution umgesetzt werden sollen. Der zweite Schritt der Revolution ist eine öffentliche Charta für das neue Kapitel im Leben der islamischen Revolution, die die zweite Stufe der Selbstentwicklung, Sozialisierung und modernen islamischen Zivilisationsaufbau markieren wird.

Fazit

Westliche Länder als Ursprung neuer Entwicklungskonzepte (Globalisierung, Demokratie etc..) versuchen, die Länder zu ermutigen, sich mehr der westlichen Kultur zuzuwenden, indem sie die Länder in zwei Kategorien einteilen: die Entwickelten und die Nichtentwickelten. Damit soll eine Rolle in anderen Kulturorientierungen aufgenommen werden, insbesondere in der islamisch-iranischer Kultur, um den Mangel an angemessener Produktion der Geisteswissenschaften abzudecken, die die Muslime angeblich nicht genug berücksichtigen haben sollen. Im Gegensatz zu den westlichen Ländern, die im Entwicklungskonzept nur an den menschlichen Fortschritt in weltlicher Dimension glauben, kümmern sich islamische Geisteswissenschaften angesichts der monotheistischen Ontologie, Khalifa Allahis Anthropologie (Stellvertreter Gottes auf der Erde) und zur Erkenntnistheorie Mittels der Vernunft und Offenbarung darum, menschlichen Fortschritt in diesseitigen und jenseitigen Dimensionen zu erlangen. Infolgedessen ist das Modell, das für die Souveränität des

islamischen Regims des Iran vorgesehen ist, völlig anders als das, worauf die Verfechter von Fortschritt bestehen. Das Entwicklungsmodell in der Islamischen Republik ist aufgrund der kulturellen und historischen Bedingungen, der Vergangenheit und dem Glaube des Volkes ein vollständig einheimisches Modell und spezifisch für die iranische Nation selbst. Man sollte kein anderes Land nachahmen; ... Zwar sollte man die Erfahrungen und das Wissen anderer anwenden, aber das Vorbild und die Methode sollten vollständig lokal und intern gewählt werden, was die in der Aussage des „zweiten Schrittes“ beschriebene Perspektiv ist.

Die Aussage des zweiten Schrittes der Revolution versucht durch Einsatz des gesamten Systems der Islamischen Republik Iran und mit der Fähigkeit, die Realitäten der Gesellschaft zu verstehen und zu analysieren und durch die Erkenntnis über nationale und einheimische Werte, die materiellen und spirituellen Bedürfnisse der Gesellschaft erfüllen. Diese Aussage umfasst eine historische Ansicht, eine Beschreibung der aktuellen Situation, Darstellung der Aussichten, den Wegweiser zur Zukunftsaussicht und den Antriebsmotor und Vorläufer auf dem Weg zur Erlangung dieser Aussicht. Diese zusammengestellte, umfassende und einheitliche Sammlung wurde zum ersten Mal veröffentlicht. Die Verwirklichung des „zweiten Schrittes der islamischen Revolution“ bedeutet Selbstentwicklung und Sozialisierung und die Bildung einer neuen islamischen Zivilisation. Dies kann große und bedeutende Leistungen in der Gesellschaft hervorbringen. Dauerhafter Wachstum und Entwicklung in den erwähnten Bereichen bis zur Verwirklichung und Erzielen von Erfolgen im Bereich des sozialen und historischen Bewusstseins und Bildung der neuen islamischen Zivilisationsbewegung, die Etablierung des göttlichen Plans für das menschliche Leben in Richtung des Wunsches (reines Leben) und zur Utopie, ist einer der wichtigsten Ergebnisse und Früchte des „zweiten Schrittes der islamischen Revolution“.

Die Entwicklung, die das oberste Führer beabsichtigt, basiert auf menschlichem Fortschritt in weltlichen und jenseitigen Dimensionen. Der Fortschritt, die er als Behandlungsrezept für die iranisch-islamische Gesellschaft verschreibt, hat die Beschaffenheit sowohl das Diesseits aufzubauen als auch das Leben im Jenseits. Es bewertet die Grundlage des Lebens mit Unabhängigkeit und Wahrung der nationalen Ehre. Leider

stammt die Idee der Entwicklung in nicht-westlichen Ländern, einschließlich des Irans in den Jahren vor der islamischen Revolution, aus der Geschichte der letzten 300 Jahre des Westens. Im Prozess des Übergangs vom Kolonialismus zum Neokolonialismus in der Neuzeit haben sie die westliche Entwicklung als das einzige Modell für Gesellschaftsaufbau vorgestellt; Eine Entwicklung, die grundlegend durch das Schlagwort der Globalisierung in Ablehnung der Unabhängigkeit von Nationen definiert wird, damit auf der ganzen Welt die Tendenz zum Westen und seine herrschende Ideologie, bzw. Liberalismus einfach und sorglos erscheinen kann. (Aber natürlich darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Fortschritt, den wir meinen, mit dem was heute unter Entwicklungskonzept verstanden wird, zwar gemeinsame Aspekte haben kann, aber der Geist dieser beiden Konzepte ist unterschiedlich) .

Somit kann gesagt werden, dass Ayatolla Khameneie zwischen Geisteswissenschaften und experimentellen Wissenschaften, die im Westen produziert wurden, unterscheidet. Nach seiner Meinung sind die experimentellen Wissenschaften, die im Westen produziert wurden, nicht grundlegend gegen den Islam undes sollten nur die Methoden und Gebrauchszwecke deren Einsatzes korrigiert werden. Deshalb sollte man es für das Wohlergehen der islamischen Zivilisation zum Einsatz bringen und es zur Verstärkung der islamischen Welt einsetzen und zusammen mit der Spiritualität soll es als ein Mittel für die Erlösung und Befreiung der Menschheit bezeichnet werde. Er ist der Meinung, dass die westliche Geisteswissenschaften auf Prinzipien basieren, die dem Islam widersprechen und man kann sie nicht zur Gründung einer islamischen Zivilisation einsetzen. Daher ist es notwendig, Geisteswissenschaften zu Produzieren, die auf dem Koran, der Kultur und dem großen islamischen Erbe basieren. Er ist der Ansicht, dass die Geisteswissenschaften islamisch sein werden, wenn ihre Grundlagen aus dem Koran stammen. Trotzdem glaubt er, dass man für die Produktion der islamischen Geisteswissenschaften, vor allem um diese zu organisieren und zu sammeln, menschliche Erfahrungen im Westen einsetzen könnte. Obwohl er im Westen produzierte Geisteswissenschaften im Konflikt mit den islamischen Geisteswissenschaften betrachtet, ist er jedoch der Ansicht, dass unter der Bedienung, dass die islamischen Wissenschaften den Westlichen nicht unterliegen und muslimische Denker

nicht vollständig unter Einfluss der westlichen Wissenschaften geraten, konstruktive Einbeziehung der islamischen Geisteswissenschaften und der westlichen Geisteswissenschaften möglich sein könnten.

Dem entsprechend sollte unsere Definition von „Revolutionismus“ auch aus der Perspektive des Führers der Revolution (Ayat-Allah Khomeini) und des Gründers der Revolution (Ayat-Allah Khomeini) betrachtet werden, damit es nicht, wie andere zahlreiche Konzepte, die aus westlicher Denkweise stammen, im Laufe der Zeit verzerrt werden. Demnach kann man sagen, dass die Revolution auf islamische Werte und Lehren basiert und sich ständig in Richtung ihrer hochrangigen und unveränderlichen Ideale bewegt. Basierend auf den erkenntnistheoretischen Prinzipien des Islams nehmen die Grundlagen der Revolution in allen Aspekten des Lebens und der Regierung Platz ein, einschließlich politischer Themen. Daher basierend auf islamischen Prinzipien [Wer die falschen Götter verwirft und an Gott glaubt - Sure Bagharah-Vers 256], gilt der Kampf gegen Monopolisten und globale Totalitaristen zu den ursprünglichen Grundlagen des Revolutionismus und die beiden Polen der Revolution des Volkes - der Totalitarismus der Großmächte gelten als die zentralste legitime Dualität in der islamischen Republik. Deshalb ist die das Konzept des „Revolutionarismus“ als eine der wichtigen Säulen dieses Fortschritts (politische Entwicklung) zu betrachten, weil die Fortsetzung des revolutionären Geistes oder, mit anderen Worten, des Revolutionismus selbst die Quelle von Dienstleistung und der Glückseligkeit für eine Nation sein und zum materiellen und spirituellen Fortschritt der islamischen Gesellschaft zu führen. Andererseits kann ihr Mangel für die Nation irreparable Schäden bringen, soweit, dass eine Nation ihre Revolution bereuen und verzweifelt sein und nach westlicher Entwicklung und deren Gesellschaftsmodellen suchen wird.

Literaturverzeichnis

Āqā Bahšī, Alī / Afšārī rād, Mīnū, (2000): *Kultur der Politikwissenschaft*. Teheran: ĉāpār-Verlag.

Āzarmī, Alī, Motaqī Ebrāhīm: *Der außenpolitische Diskurs des vierten Jahrzehnts der islamischen Revolution aus konstruktivistischer Theorie*, *Vierteljahrszeitschrift der Forschungsjournal von islamischen Revolution*, 6. Jahrgang, Nr. 10, 2014, S. 11-23.

- Āzarmī, Alī: *Erklärung der Außenpolitik in der Theorie des revolutionären Systems aus diskursanalytischer Perspektive, wissenschaftliche Vierteljahresschrift der islamischen Revolution*, 7. Jahrgang, Nr. 12, 2021, S. 107-1351.
- Aḥtar šahr, Alī: *Politische Entwicklung*, 2008, URL: <http://www.hawzah.net>.
- Bāqerī Dolat ābādī, A, Bāqerī M.: *Ein reines Leben und seine Indikatoren im konzeptuellen Netzwerk der politischen Entwicklung im Koran. Studien zur islamischen Politik*, 2015, S. 11-36, URL: [297719https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=](https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=297719)
- Torābī Kalāte Qāzī, Alī: *Aussage über den zweiten Schritt der Revolution. Das strategische Planungsdokument der Bewegung in der zweiten Phase der islamischen Revolution, wissenschaftliche Vierteljahresschrift für strategische Managementstudien zur nationalen Verteidigung*, 5. Jahrgang, Nr. 17, 2021, S. 71-100.
- Seyf Zāde, Seyyed Hossein: *Verschiedene Theorien in den internationalen Beziehungen*, Teheran: Safir-Verlag, 1989.
- Khameneī, Seyyed Alī: *Darlegungen in der Sitzung mit den Parlamentariern, Informationsbasis des Amtes für Erhaltung und Veröffentlichung der Werke von āyat allāh Al-Ozmā Seyyed Alī Khamenei*, 2004.
- Khāmeneī, Seyyed Alī: *Treffen der Mitglieder des Obersten Rates der Kulturrevolution, in Sekretariat des Obersten Rates der Kulturrevolution*, Teheran, 1992.
- Khameneī, Seyyed Alī: *Treffen der Agenten der Regierung, Darlegungen beim Treffen der Studenten der Ferdowsi-Universität, Mashhad*, 2004, URL: [3256=id?content-speech/ir.khamenei.farsi://h](https://www.khamenei.ir/content-speech/ir.khamenei.farsi://h).
- Khameneī, Seyyed Alī: *Das Modell des iranischen islamischen Fortschritts*, 2007, URL: [1001&tid=1386&year=2&nt=3383https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=](https://www.khamenei.ir/newspart-index?id=1001&tid=1386&year=2&nt=3383).
- Khameneī, Seyyed Alī: *Rede bei der Feier zum 27. Todestag von Imam ḥomeinī*, 2016, URL: [https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=33238](https://www.khamenei.ir/news-content?id=33238).
- Khameneī, Seyyed Alī: *Darlegungen beim Treffen der Professoren und der Studenten in Kurdistan*, 2008, URL: [1001#72&tid=1388&year=2&nt=6917, https://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?id=](https://www.khamenei.ir/newspart-index-old?id=1001#72&tid=1388&year=2&nt=6917).
- Khomeinī, Rūh-allāh: *Aphorismen*, Teheran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute, 5. Aufl, 1999.
- Alī Bābāī, Qolāmrezā: *Kultur-und Politikwissenschaften*, Teheran, Weiss-Verlag, 1990.
- Qawām, Abdol Alī: *Politische Entwicklung und administrative Umformung*, Teheran, Qomi, 1992.

- Rūh-allāh, Kangāvarī: *Widerstands- und Bewegungsdiplomatie; Entwicklungen, Chancen und Herausforderungen*, Teheran, Imam Hossein University, 2019.
- Rāī, ḡalāl: *Die zweite Konferenz über das iranische islamische Fortschrittsmodell (Zusammenfassungen von Artikeln)*, Teheran, Nationalbibliothek der islamischen Republik Iran, 2013.
- Rezāī, Alirezā: *Entwicklungsindikatoren aus Sicht des Islam, Verfassung der Islamischen Republik Iran und Imam ḥomeinī, politisches Wissen*, 2. Jahrgang, Nr. 1, 2010.
- Zāhedī / Naḡafī: *Konzeptionelle Erklärung der beständigen Entwicklung, Dozent für Geisteswissenschaften*, (10 (4- 49)) ,2006, S. 43-76. URL: <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=68448>
- Malakūtiān, Mostafā: *Das Phänomen der Revolution*, Teheran, 1 Aufl, Universitz of Teheran-Verlag, 2012.
- Mckellen, Ian: *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, 2008.
- Naqīb Zāde, Ahmad: *Der Einfluss der nationalen Kultur und Außenpolitik der islamischen Republik Iran*, Teheran, Außenministerium, 2002.
- Huntington, Samuel P.: *Political Order in Changing Societies*, 1968.
- Yousefi, Ahmadalī: *Imam ḥomeinīs Interpretation vom Konzept der Entwicklung*: 16, Nr. 94-95, 1999, S. 328-498.

Interculturality and foreignness in DaF textbooks used by Austrian and Iranian language institutions

Sonja Anwar¹

Vanessa Schweiger²

(pp 131 to 152)

Received: 20.03.2023; Accepted: 25.05.2023

Abstract

What will be discussed in the upcoming article will be the analysis of textbooks from an intercultural perspective. Learning a foreign language is not only communicating in that language, cultural understanding and confrontation is one of the important topics in the field of foreign language learning in today's world. Examining the stereotypes presented in the texts and images of the German language teaching books about one's own culture as the destination country and other countries as the origin country is another topic discussed in this article. Cultural communication and its correct and non-objective presentation will be an important tool and competence in learning and teaching foreign languages, which will help to remove extreme, incorrect, and unrealistic perceptions of the culture of the destination country and other countries involved in teaching and learning its language. Presentation of cultural themes in textbooks should serve to provide a true and uncondescending image of cultural, national, and religious diversity in today's world.

Keywords

Textbook Analysis, Intercultural Competence, Intercultural Analysis, Intercultural Communication.

1. Tehran University, Tehran, Iran,
E-mail: sonjaanwar@ymail.com.

2. German as a foreign and second Language at the University of Vienna, Austria,
E-mail: vschweiger95@gmail.com.

مؤلفه‌های میان‌فرهنگی و بیگانگی در آثار آموزشی «زبان آلمانی به‌منزله‌ی زبان بیگانه» مورد استفاده در مؤسسات زبان ایرانی و اتریشی

سونیا انور^۱

ونسا شوایگر^۲

(صص 131 تا 152)

تاریخ دریافت: 2023/03/20؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/25

چکیده

آنچه که در مقاله‌ی پیش رو مورد بحث قرار خواهد گرفت، تحلیل کتب درسی از منظر بینا‌فرهنگی خواهد بود. یادگیری زبان خارجی تنها برقراری ارتباط به آن زبان نیست و درک و تقابل فرهنگی یکی از موضوعات مهم حوزه‌ی یادگیری زبان‌های خارجی در دنیای امروز است. بررسی کلیشه‌های ارائه‌شده در متون و تصاویر کتب آموزش زبان آلمانی از فرهنگ خود به‌عنوان کشور مقصد و سایر کشورها به‌عنوان کشور مبدأ یکی دیگر از مباحث مورد بحث در مقاله‌ی حاضر است. ارتباطات فرهنگی و نمایش صحیح و بدون اغراض آن ابزار و شایستگی مهمی در یادگیری و آموزش زبان‌های خارجی خواهد بود که به زدودن برداشت‌های افراطی، ناصحیح و غیر واقعی از فرهنگ کشور مقصد و دیگر کشورهای درگیر آموزش و فراگیری زبان آن کمک خواهد کرد. ارائه‌ی مضامین فرهنگی در کتب درسی باید در خدمت ارائه‌ی تصویر واقعی و بدون اغماض از تنوع فرهنگی، ملیتی و دینی در دنیای امروز باشد.

کلیدواژه‌ها

تحلیل کتب درسی، شایستگی بین فرهنگی، تحلیل بین فرهنگی، ارتباطات بین فرهنگی.

۱. دانشگاه تهران،

رایانامه: sonjaanwar@gmail.com

۲. پژوهشگر در زمینه‌ی زبان آلمانی به‌منزله‌ی زبان بیگانه و زبان دوم در دانشگاه وین،

رایانامه: vschweiger95@gmail.com

Interkulturalität und Fremdheit in verwendeten DaF-Lehrwerken Österreicher und Iraner Sprachinstitutionen

Sonja Anwar¹

Vanessa Schweiger²

(pp 131 to 152)

Received: 20.03.2023; Accepted: 25.05.2023

Zusammenfassung

Der folgende Artikel befasst sich mit der Analyse von Lehrbüchern aus einer interkulturellen Perspektive. Das Erlernen einer Fremdsprache bedeutet nicht nur, in dieser Sprache zu kommunizieren – kulturelles Verständnis und Auseinandersetzung sind heute zentrale Themen im Bereich des Fremdsprachenerwerbs.

Ein weiterer Schwerpunkt dieses Artikels liegt auf der Untersuchung der in den Texten und Bildern deutschsprachiger Lehrbücher dargestellten Stereotype – sowohl in Bezug auf die eigene Kultur als Zielland als auch auf andere Kulturen als Herkunftsländer. Kulturelle Kommunikation und ihre korrekte sowie objektive Darstellung sind eine wichtige Kompetenz im Fremdsprachenlernen und -lehren. Sie trägt dazu bei, extreme, fehlerhafte oder unrealistische Vorstellungen über die Kultur des Ziellandes sowie anderer im Sprachlehrprozess involvierter Länder zu vermeiden.

Die Darstellung kultureller Themen in Lehrbüchern sollte dazu dienen, ein wahrheitsgetreues und nicht herablassendes Bild der kulturellen, nationalen und religiösen Vielfalt der heutigen Welt zu vermitteln.

Schlüsselwörter

Lehrbuchanalyse, interkulturelle Kompetenz, interkulturelle Analyse, interkulturelle Kommunikation.

1. PhD., Deutsch als Fremdsprache an der Universität Teheran, Tehran, Iran,
E-mail: sonjaanwar@ymail.com.

2. (MEd), Deutsch als Fremd- und Zweitsprache an der Universität Wien, Österreich,
E-mail: vschweiger95@gmail.com.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einleitung

Seit den 1990er Jahren spielt die Interkulturalität als Fortsatz des kommunikativen Ansatzes und als modernisierte Version der Landeskunde im Kontext des Fremdsprachenunterrichts eine immer größere Rolle. Unter interkultureller Kompetenz versteht man allgemein die Fertigkeit, mit fremden Kulturen und Gesellschaften auf tolerante und empathische Art und Weise umgehen zu können. Zudem sollen interkulturell geschulte Lerner*innen in der Lage sein, reflexiv und sensibel über die eigene, sowie auch andere Kulturen nachzudenken (Maijala 2008). Der Fremdsprachenunterricht bietet sich in diesem Zusammenhang als ideale Möglichkeit an, sich auf „reale“ interkulturelle Kontakte in bzw. mit der Zielsprache vorzubereiten (Boeckmann 2006). Das kulturelle Lernen hat sich aus dem Ansatz des interkulturellen Lernens weiterentwickelt (Altmayer 2016, S. 16).

Das Lehrwerk, eines der essenziellsten Medien im Fremdsprachenunterricht, dient Lehrenden sowie Lernenden oftmals als Leitfaden für die Inhalte und die Progression des Spracherwerbs (Fäcke 2016, S. 34). Darüber hinaus fungiert es für manche Lernenden als erster Kontakt zur Kultur bzw. Kulturen, die mit dem Erwerb einer neuen Sprache ebenso kennengelernt werden (Maijala 2008 bzw. Altmayer 2017, S. 3). Doch welche kulturellen Bilder werden in Lehrbüchern (re)produziert? Es ist von großer Bedeutung hervorzuheben, dass Lehrwerksautor*innen durch ihre Auswahl an Abbildungen oder Texten (un)bewusst bestimmte Informationen über Kultur(en) mittransportieren (Boeckmann 2006). Um herauszufinden, welche kulturellen Narrative und Bilder in aktuellen Deutsch als Fremdsprache-Lehrwerken dargestellt werden, beschäftigt sich dieser Artikel mit vier DaF-Lehrbüchern auf dem Niveau B1. Wir interessieren uns speziell für die Inhalte der Lesetexte, da hier von den Autor*innen oftmals eine Brücke zur Landeskunde geschlagen wird. Eine Besonderheit an dieser Analyse ist jedoch, dass sie von uns, Sonja Anwar und Vanessa Schweiger, also zwei Frauen aus unterschiedlichen Kulturräumen kommend, vorgenommen wird. Es stellt sich die spannende Frage, ob wir die kulturellen Darstellungen in den Lehrwerken in ähnlicher

1. In weiterer Folge mit DaF abgekürzt.

Weise wahrnehmen, oder ob wir mit „völlig anderen Augen“ analysieren und urteilen. Unsere interkulturelle Analyse soll in beiden möglichen Fällen jedoch einem Dialog auf Augenhöhe gleichen. Dieser Artikel stützt die These, dass die Verwendung derselben Lehrbücher im Bereich des Sprachunterrichts je nach Kultur, Nationalität und Geografie individuell zu unterschiedlichen Eindrücken führen kann. Demnach können dieselben Inhalte von den verschiedensten Zielgruppen, wie beispielsweise Lernende aus Japan oder aus dem Iran, gänzlich anders wahrgenommen werden. In diesem Artikel versuchen wir, die Leser*innen darauf aufmerksam zu machen, dass Schulbuchgestaltung und Sprachunterricht angesichts kultureller Vielfalt und rassischer und religiöser Minderheiten nicht neutral sein können. Lehrwerksautor*innen erheben jedoch oftmals Anspruch darauf, kulturelle Unterschiede und Diversität berücksichtig zu haben. Obwohl das ständig behauptet wird, dass im Bildungsprozess Lehrbücher verwendet werden, die keine spaltenden Ansichten hervorrufen, sondern rassistische und religiöse Minderheiten in ihrer ganzen Vielfalt zeigen und eine Möglichkeit zur Identifikation für Sprachlernende bieten, aber Realität zeigt anders (vgl. Horsch, 2017). Gute Schulbücher sind jedoch nicht alles: Engagierte Lehrer*innen müssen oder sollen – unabhängig vom Unterrichtsfach – die vielfältige Zusammensetzung ihrer Klassen im Unterricht berücksichtigen. Zum Beispiel, indem sie im Mathematikunterricht erwähnen, dass der Begriff Algorithmus auf den persisch-arabischen Mathematiker al-Khawarizmī zurückgeht. So zeigen sie ganz nebenbei, dass Wissenschaft und Zivilisation eine gemeinsame Leistung verschiedener Kulturen sind. Und: Sie setzen an die Stelle der Konfrontation die Zusammenarbeit (ebd.).

Warum Lehrwerke (im Fremdsprachenunterricht) interkulturell diskutiert werden sollen/müssen

Das Konzept „Kultur“ ist, so stellt sich aus verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten in Bezug auf kulturelles Lernen heraus, ein sehr umfangreicher Begriff, zu dem verschiedene Definitionen gehören (Altmayer 2007, S. 11; Koreik 2009, S. 3; Tammenga-Helmantel et al. 2020, S. 27). Altmayer (2007) bezieht sich beispielsweise auf den traditionelle[n] deutsche[n] Begriff, wonach mit Kultur vor allem die Werke der Kunst, der Philosophie, Literatur und Musik und deren öffentliche Darstellung in

Konzerten, Ausstellungen oder Theateraufführungen gemeint sind (Altmayer 2007, S. 11).

Obwohl es hier um keinen den Künsten zugewandten Kulturbegriff geht, bilden prinzipiell die Überzeugungen, Einstellungen und Wertorientierungen von Menschen das Grundgerüst eines Kultursystems. Kulturelle Eigenheiten werden in Handlungen und materielle Produkte, die in der traditionellen Begriffsdefinition bereits erwähnt wurden, sichtbar gemacht (Erl & Gymnich 2010, S. 20). Kultur hat sowohl sichtbare als auch unsichtbare Teilaspekte. Kultur wird in der Anthropologie in drei Dimensionen unterteilt: Soziale Dimension (z.B. soziale Interaktion, Strukturen und Institutionen), Materiale Dimension (z.B. Medien, Kulturelle Artefakte wie Texte und Bilder, Bauwerke, Kleidung), Mentale Dimension (z.B. Kulturelle Standardisierungen, Kultur spezifische Codes, Denkweise, Gefühle und Handlungsmuster) (vgl. Erl & Gymnich 2010, S. 23).

Trotz der Konkretisierung des Begriffs *Kultur* ist es aber relativ schwer, mentale, soziale und materielle Aspekte einer bestimmten Kultur zuzuordnen, da Kulturen sich unter anderem durch die globale Vernetzung ständig verändern und demnach als dynamisch betrachtet werden können. Die Globalisierung führt zur Hybridisierung, also der Verschmelzung von Elementen, die vormals verschiedenen kulturellen Formationen angehörten (Erl & Gymnich 2010, S. 26).

Was generell in Lehrbüchern und der Bildung über die Kultur der Länder der Zielsprache sowie anderer Länder gezeigt wird, wird zum großen Teil von den kulturellen, politischen und sozialen Gegebenheiten jenes Landes beeinflusst, in dem die Materialien entstehen und herausgegeben werden. Wenn man Lehrbücher aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive analysieren möchte, muss bedacht werden, dass Autor*innen mit ihrer Auswahl des Inhalts und der jeweiligen bildlichen Darstellung davon (un)beabsichtigt das Weltbild und Denkmuster von Gesellschaften abbilden. Diese Repräsentation kann Betrachter*innen bzw. Lerner*innen dazu verleiten, die dargelegten Inhalte vermeintlich als Normen und Gegebenheiten für bestimmte Gruppen wahrzunehmen (Corti 2016, S. 88). Dazu zählen beispielsweise soziokulturelle Elemente, auf die Lernende schließen, wenn sich in einem Dialogtext die Gesprächspartner*innen in bestimmter Weise zueinander

verhalten. „Kultur“ kann gemäß Corti im Kontext des Fremdsprachenunterrichts in zweierlei Hinsicht gedeutet werden:

Einerseits ist Kultur der Kontext, der den Sprachgebrauch bedingt und ermöglicht, d.h. er bietet einen Rahmen, in dem den jeweiligen sprachlichen Äußerungen eine bestimmte Bedeutung zukommt. Andererseits ist Kultur Wissen, das mit dem Ort oder den Orten, wo eine Sprache gesprochen wird, assoziiert wird (Corti 2016, S. 89).

Die Repräsentation von „Land und Leute“ in Lehrwerken ist demnach interessant, aber auch heikel, da Lerner*innen denken könnten, dass ihnen hierbei eine allgemeingültige Realität einer Gesellschaft gezeigt wird, die Sprache und Kultur verbindet und sogar Stereotype und Vorurteile verstärken kann. Wobei sich im Falle von DaF-Lehrbüchern beispielsweise auch die Frage auftut, ob sich die Darstellungen und Inhalte auf den germanophonen Raum insgesamt oder lediglich auf ein ausgewähltes Land beziehen (Schweiger/Hägi/Döll 2015, S. 7). Zeitgleich geht es nicht nur um die Darstellung der Zielkultur(en) von DaF-Lernenden, sondern auch um die „eigene“ Repräsentation in Lehrwerken. Wie andere Kulturen außerhalb des deutschsprachigen Raums abgebildet werden, ist für den Blickwinkel der Lerner*innen von Bedeutung. Sie können sich und ihren kulturellen Hintergrund möglicherweise in Abbildungen sowie Textinhalten wiederfinden, aber auch empfinden, dass die Darstellung der Eigenkultur(en) nicht auf ihre Lebensrealität zutrifft. Generell ist den Lernenden weniger die Rolle der Repräsentant*innen ihrer Kultur(en) aufzuzwingen, sondern im Unterrichtskontext ihre Individualität hervorzuheben und nicht zu pauschalisieren (Maijala 2008).

Zudem zeigt sich im Setting des Fremdsprachenunterrichts eine grundlegende Problematik, die mit der Perspektive eines statischen Kulturverständnisses einhergeht. Denn wenn man scharf zwischen einer Herkunftskultur und einer Zielkultur (Boeckmann 2006), die für die Lerner*innen demnach vollkommen fremd und neu sein muss, trennt, dann verkennt man, dass es auch kulturelle Gemeinsamkeiten geben kann. Darin sieht Gehrman (2017) den zentralen Unterschied zwischen einem kulturellen und einem interkulturellen Blickwinkel: Beim ersteren geht es um die Konstruktion einer „fremden“ Kultur, die für Lerner*innen schwer zugänglich sei, wohingegen eine interkulturelle Perspektive erlaubt, die

eigene Kultur der Lernenden dafür zu benutzen, sich den Weg in die scheinbar unbekannte Kultur zu ebnet. Lerner*innen soll außerdem auch bewusst gemacht werden, dass nicht jede Gemeinsamkeit und nicht jeder Unterschied auf die Kategorie „Kultur“ zurückzuführen ist, da genauso situative oder biographische Aspekte (interkulturelle) Begegnungsformen (Gehrmann 2017, S. 98).

Interkulturelle Analyse der vier DaF-Lehrwerke Angewandter Kriterienkatalog für die Analyse

In Anlehnung an Kiffe (1999, S. 87) haben wir folgende Kriterien als Leitfragen für unsere Analyse entwickelt:

- Abbildung von Interkulturalität

- Wie sehen die abgebildeten Menschen aus?
- Haben Lerner*innen die Möglichkeit, sich mit Lehrwerkfiguren zu identifizieren bzw. sich durch Lehrwerkfiguren repräsentiert zu fühlen?
- Werden stereotype Vorstellungen über die Ziel- oder Eigenkultur dargestellt? Wenn ja, werden diese reflektiert?

- Interkulturalität in Lehrwerktexten

- Lassen sich über den Inhalt der abgedruckten Texte Schlussfolgerungen auf die Realität der Ziel- oder Eigenkultur ziehen?
- Werden stereotype Vorstellungen über die Ziel- oder Eigenkultur dargestellt? Wenn ja, werden diese reflektiert?
- Werden „authentische“ Texte (wie literarische Texte, Werbetexte, Songtexte, etc.) als Zugang zur Fremdkultur eingesetzt?
- Regen die Texte Lernende dazu an, einen Kulturvergleich (besonders bei Alltagssituationen) anzustellen?

- Thematisiert das Lehrwerk, wie interkulturelle Begegnungen bewältigt werden können?

Abbildung von Interkulturalität

Um die Diversität abgebildeter Menschen erfassen zu können, haben wir in allen ausgewählten Lehrwerken untersucht, welche Menschen auf Fotografien gezeigt werden. Es muss präzisiert werden, dass wir aus Gründen der Eingrenzung ausschließlich Fotos und keine Zeichnungen für diesen Analyseschritt herangezogen haben und dass wir, falls dieselben Menschen mehrmals auf Abbildungen zu sehen waren, diese nur einmal gezählt haben. Das Ziel dieser Analyse war zu veranschaulichen, wie deutschsprachige Menschen optisch dargestellt werden. Hierbei zeigte sich folgendes Ergebnis:

Lehrwerk	Abgedruckte Fotos von Menschen	
	Gesamtzahl	davon BIPoC ²
Schritte plus neu - Österreich 5 B1.1	175	39
Menschen B1.1 + B1.2 (nur Kursbücher)	239	9
Aspekte neu B1 plus	270	25
Pluspunkt Deutsch B1	197	11
Lehrwerke insgesamt	881	84

Basierend auf unserer Analyse lässt sich sagen, dass abgebildete Menschen in Deutschlehrwerken im Allgemeinen weiß, tendenziell jung (unter 50 Jahre alt) und schlank sind. Man sieht außerdem auch keine Menschen mit Handicap. Bei unserer Analyse haben wir das Augenmerk auf die ethnische Zugehörigkeit der Menschen gelegt und festgestellt, dass nur etwa ein

2 . BIPoC ist eine positiv besetzte, politische Selbstbezeichnung rassistisch diskriminierter Personen. Sie beschreibt einen gemeinsamen Erfahrungshorizont, den Menschen teilen, die nicht weiß sind. Dieser entsteht z.B. durch nicht zugestandene Privilegien. Mit diesem Ausdruck wird nicht (primär) Hautfarbe beschrieben.

Zehntel nicht dieser homogenen Gruppe aus hellhäutigen Menschen entspricht. Das Akronym BIPoC steht für *Black, Indigenous, People of Color* und gilt in erster Linie als (Selbst-)Bezeichnung für Menschen, die sich über gemeinsame Diskriminierungserfahrungen in einer Gesellschaft, die von einer gewissen *White Supremacy* geprägt ist, definieren (Petrosyan 2020). Die 84 Personen, die in unserer Analyse 881 weißen Menschen gegenüberstehen, verdeutlichen einen Umstand, der unter anderem von Altmayer (2017, S. 17f) bereits angesprochen wurde: In Deutschlehrbüchern herrscht eine Unterrepräsentation von nicht-weißen Menschen vor.

Wir haben im Rahmen der Analyse bemerkt, dass beispielsweise nicht nur bei der Bebilderung von Hör- oder Lesetexten weniger schwarze, indigene oder asiatische Menschen abgebildet sind, sondern auch bei der allgemeinen bildnerischen Untermalung kaum vorkommen. Im Lehrwerk *Schritte plus neu – Österreich 5* (in weiterer Folge mit *Schritte plus* abgekürzt) fällt im dritten Kapitel zum Thema „Gesund bleiben“ beispielsweise auf, dass für die Bebilderung der Wortgruppen „der Blutdruck – messen“, „Blut – abnehmen“ oder „das Gewicht – prüfen“ ausschließlich Fotografien weißer Menschen bzw. Ausschnitte weißer Gliedmaßen eingesetzt werden (Hilpert et al. 2008, S. 37). Obwohl das Oberthema „Gesundheit“ ganz allgemein jeden Menschen betrifft, haben sich die Lehrbuchautor*innen wohl dazu entschieden, nur hellhäutige Personen abzubilden.

In den meisten Fällen finden sich die wenigen BIPoC-Abbildungen in Verbindung mit Texten, die die Zuwanderungsgeschichten von Menschen thematisieren. Es sind zu diesen Fotos nicht immer Namen der Personen angeführt, aber wenn welche zu lesen sind, klingen diese meist „nicht typisch deutsch“. Beispielsweise sieht man im Kursbuch *Menschen B1.1* eine Abbildung einer vierköpfigen schwarzen Familie, die im dazugehörigen Text als die nun in Deutschland lebende Familie Souza Fontes aus Brasilien vorgestellt wird (Braun-Podeschwa et al. 2014a, S. 19). Im Lehrwerk *Aspekte neu B1 plus* ist uns dagegen aufgefallen, dass es Beispiele gibt, die den Zusammenhang zwischen BIPoC und Zuwanderungsgeschichte aufbrechen. Bei einer Hörübung, für die Lerner*innen Aussagen von drei Personen grob notieren müssen, ist es zum Beispiel so, dass man einen asiatisch aussehenden Mann abgebildet sieht und darunter auf den doch „typisch deutsch“ klingenden Namen „Lukas Schröder“ stößt (Koithan et al. 2014, S. 124).

In den erwähnten Büchern gibt es keine Abbildung eines Mädchens oder einer Frau, welche ein Hijab trägt. Nur anhand von meist arabischen und männlichen Namen kann man vermuten, dass es sich bei dieser Figur um einen Muslim handeln könnte. Die Bücher erwähnen keine Religionszugehörigkeit und sprechen nur von christlichen religiösen Feiertagen wie Weihnachten und Neujahr in deutschsprachigen Ländern. Die Kultusgewohnheiten anderer Religionen, etwa des Islam oder des Judentums, werden weder in Übungen noch in Lesetexten thematisiert.

Die Repräsentation männlicher Charaktere klammert nicht nur die Notwendigkeit, islamisch-weibliche Symbole wie den Hijab zu zeigen, aus, sondern spiegelt eine Abbildung patriarchaler Gesellschaften wider. Die Unterrepräsentation von BIPOC-Frauen stützt ein stereotypes Bild, gemäß dem Frauen in muslimischen Ländern systematisch unterdrückt werden. Die europäische Gesellschaft ist dagegen ein Symbol für eine freie und friedliche Gesellschaft ohne Geschlechterdiskriminierung. Europäische Frauen können in Berufsdomänen wie der Medizin oder dem Ingenieurwesen vertreten sein, wohingegen außereuropäische Frauen, und hier besonders jene aus dem asiatischen Raum, als abhängig von ihren Ehemännern und oftmals als Hausfrauen dargestellt werden. Die Informationen, die wir von Frauen in den Lehrbüchern erhalten, stammen oft nicht direkt von ihnen selbst, sondern von ihren Ehemännern oder Vätern. Im Buch Schritte³ findet man diesbezüglich viele Beispiele. Ein afrikanischer Mann spricht beispielsweise über seine Frau und seine Kinder, ohne dass die Frau zu Wort kommt⁴ (Niebisch, Penning-Hiemstra, Specht, Bovermann und Reimann 2012, S. 22, 53, S. 13).

Die Stellung der muslimischen Frau ist eine umstrittene Frage, nicht nur in den islamischen Ländern, sondern auch in den nicht-islamischen Ländern. Saad (2014, S. 30) betont in seinem Artikel mit dem Titel „Das Bild der muslimischen Frau in Schulbüchern in Deutschland. Linguistische und kulturelle Überlegungen“:

Man geht davon aus, dass der Islam frauenfeindlich sei. Fragen wie Unterdrückung der Frauen, Kopfbedeckung, Teilung der Erbschaft, Stellung der Frau beim Zeugnis vor Gericht bis hin zu den Aufgaben im Haushalt und dem Scheidungsrecht verursachen heftige Diskussionen. Das Problem liegt in solchen Fragen darin, dass man

3. <https://www.hueber.de/schritt>.

4. Schritte 1, S. 22, 53, Schritte 2. S. 13.

zwischen dem Verhalten der Muslime einerseits und den Prinzipien des Islam andererseits nicht unterscheidet. Ein weiteres Problem besteht darin, dass sich im Westen einige selber als Vorbild sehen und über den Anderen als den niedrigen Anderen bzw. den zurückgebliebenen sprechen⁵. Anderen Dies zeigt sich in einigen über die Frau sprechenden Artikeln, Büchern und Talkshows. Betont positiv wird dabei über muslimische Frauen gesprochen, die den Lebensstil westlicher Frauen nachahmen. Das Bild der muslimischen Frau in den westlichen Medien ist verzerrt, d.h. man spricht von einer muslimischen Frau immer als von einer schwachen und unterdrückten Frau, obwohl die meisten muslimischen Frauen selbst ihre Stellung gar nicht als eine derart schlechte empfinden (ebd. S. 30).

Als weiteres Stereotyp in Bezug auf muslimische oder asiatische Frauen wird die Vertiefung des Gedankens genannt, dass die Frau in der östlichen und islamischen Gesellschaft unterdrückt ist und in einem qualifizierten Beruf nur als Folge einer eigenen Rebellion angestellt werden kann. Man sollte hier jedoch den Anteil der Frauen in den qualifizierten Berufe im Vergleich zu dem der Männer mit den entsprechenden Relationen auf der ganzen Welt vergleichen, womit sich dann zeigen ließe, dass es in hohen Ämtern nicht nur in der islamischen Gesellschaft, sondern auch in der ganzen Welt weniger Frauen als Männer gibt. Trotzdem spricht diesbezüglich niemand von einer Art Unterdrückung. Dieser Zustand kann auf die Bildungsumstände zurückgeführt werden. Dafür ist aber nicht der Islam verantwortlich. Es ist vielmehr gerade umgekehrt: Der Islam bemüht sich um die Bildung des Mannes und der Frau gleichermaßen. Auch die Frauen im Westen hatten bis zur Hälfte des 20. Jahrhunderts nur einen winzigen Anteil an den hohen Ämtern, z.B. in der Schweiz wurde das Frauenstimmrecht erst im Jahre 1971 bestätigt⁶(Saad, 2014, S. 43).

Rouhi (2015, S. 73) schreibt in seiner Doktorarbeit mit dem Titel „Ein regionales Lehrwerk für den Deutschunterricht im Iran, Vorüberlegungen zu einer Konzeption eines regionalen Lehrwerkes für den Unterricht an staatlichen Sprachinstituten“ dass Westliche Werte, die in Gegensatz zu islamischen Werten stehen, sollten im Unterricht nicht hervorgehoben

5. In seinem Buch: „Deutschland schafft sich ab“ betont Sarrazin diese Behauptung. Er schreibt z.B. „Kulturell und zivilisatorisch bedeuten die Gesellschaftsbilder und die Wertvorstellungen, die sie (die Muslime) vertreten, einen Rückschritt.“ (Sarrazin, Tilo: Deutschland schafft sich ab, 6101, S. 616).

6 . <http://demokratie.geschichte-schweiz.ch/chronologie-frauenstimmrecht-schweiz.html> Zugang am 13-01-2021.

werden oder wenn möglich ignoriert werden. Gegenwärtig wird am einige Instituten in der Grundstufe mit dem Lehrwerk „Schritte“ gearbeitet. Schon im dritten Kapitel tauchen auf Seite 26 die Begriffe „Bier“ und „Wein“ auf. Dies schafft große Probleme für den Unterricht. Einerseits erwarten die Schüler eine Begriffserklärung oder zumindest eine pantomimische Darstellung seitens des Lehrers, wie es bei neuen Vokabeln immer der Fall ist, anderenfalls sollte der Lehrer versuchen nicht darauf einzugehen. Und in Bruchteilen von Sekunden muss sich der Lehrer bzw. die Lehrerin entscheiden, wie er bzw. sie sich in der gegebenen Situation am besten verhält. Bei dem sechsbändigen Lehrwerk „Schritte“ kommt man insgesamt auf eine Zahl von 45 solcher Wörter wie: Bier, Wein, Weinflasche, Alkohol, Sekt, Weintraube, Pils, Valentinstag, Weißbier, Studentenkneipe, Liebesbrief, Weinglas, Weinladen, Biergarten, Flirt, flirten, Kneipe, Liebeskummer, Backgammon, Cocktailbar, Disco, Israel, Kabarettist, Kartenspiel, Lieblingskneipe, Lotto, Minirock, Sauferei, Schweinefleischessen, Umtrunk und usw. (ebd. S. 74)

Sie betont weiter, dass ein viel größeres Problem wir in den Lehrwerken der Mittelstufe begegnen. Hier geht es nicht mehr nur um bestimmte Tabuwörter, sondern um Vermittlung bestimmter Werte, die mit der westlichen Kultur zusammenhängen, z.B. Partnersuche im Internet, verschiedene Lebensformen etc. Greift man hier ein, so müssen bestimmte (Hör)Textteile ausgelassen, übersprungen bzw. herausgenommen werden. Das würde wieder das Lehrwerk in seinem Ganzen zerstören. (ebd. S. 74)

Es ist nicht das Ziel, die westeuropäischen Deutschlehrwerke sachlich daraufhin zu prüfen, inwieweit sie in einzelnen Teilbereichen gezielt dem Anspruch nachkommen, den Unterricht in Deutsch als Fremdsprache mit erwachsenen Lemem zu unterstützen. Bei dieser kritischen Durchsicht geht es darum, an einigen Beispielen zu zeigen, dass universale und globale Lehrwerke sich nicht an den bildungspolitischen und gesellschaftlichen Orientierungen der Einsatzländer und in unserem Fall den Iran richten. Das Einsetzen von in deutschsprachigen Ländern produzierten Deutschlehrwerken im Iran ist vor allem aus kultureller Sicht nicht unproblematisch. Dabei sollte noch einmal erinnert werden, dass auf dem Mittelstufenniveau viel mehr an Kulturwerten vermittelt wird als auf dem Grundstufenniveau. Wie schon zuvor angedeutet wurde, handelt es sich in den Grundstufenlehrwerken eher um Vemeidung. z.B. von Tabuwörtern,

als um die Vermittlung westlicher Kulturwerte, was in den Mittelstufenlehrwerken mehr der Fall ist, da die Lernenden in diesem Lernstadium bereits über das notwendige sprachliche Repertoire verfügen, um überhaupt sich mit diesen Themen auseinanderzusetzen. Denn es geht hier nicht nur um das (sprachliche) Verstehen einer gewissen im Lehrwerk aufgeführten (Lebens) Auffassung, die Lernenden müssen auch in der Lage sein, ihre persönliche Meinung, die bei solchen Themen manchmal recht kompliziert sein kann, darzustellen, gleichzeitig auch auf die Meinung anderer Lerner einzugehen und ihren Standpunkt eventuell verteidigen zu können. Die Grundstufenlemer verfügen meist noch nicht über eine solche (Sprach) Kompetenz. (Rouhi 2015, S. 95)

In Mittestufenlehrwerken wie „Aspekte“ und „Schritte plus neu“, und andere gennante Bücher werden auf folgende Themen eingegangen:

- Partnersuche im Internet
- das uneheliche Zusammenleben
- Flirten und Anmachen
- das Ausüben des Berufs einer Sängerin

Das gezielte Suchen nach einem Freund bzw. einer Freundin im Netz, mit dem bzw. der man eine Liebesbeziehung eingehen will, oder das Einweihen in die Kunst des Anmachens und Flirtens oder noch extremer das uneheliche Zusammenleben von Mann und Frau und das Infragestellen des Sinns des Trauscheins, aber auch das Ausüben des Berufs einer Sängerin sind allesamt (westliche) kulturelle Wertvorstellungen, die in keinem Fall mit den islamischen Wertvorstellungen vereinbart werden können. Und da der Iran ein islamisch geprägtes Land ist, steht die Vermittlung solcher Werte in einem eklatanten Gegensatz zu den bildungspolitischen Zielen des Landes. Würde die Zensur von westlichen Ländern produzierten Lehrbücher genauer ausfallen, wäre die Zensur hinsichtlich der Vermittlung der anti-islamischen Werte von viel größerer Bedeutung als das Zensieren von Fotos und Tabuwörtern, da die europäischen Kulturwerte auf die Denkweise der (islamischen) Fremdsprachlerner einen viel größeren seelischen Einfluss ausüben. Es wird also das Ziel verfolgt, so wenig wie möglich von der westlichen Kultur im Fremdsprachenunterricht zu reflektieren. Mit dem Zensieren bestimmter Fotos und Wörter versucht man diesem Ziel näher zu kommen.

Aber man hat bereits erkannt, dass ein viel größeres Problem die Vermittlung der westlichen Wertvorstellungen ist, die in den Hör- und Lesetexten eingearbeitet sind und diese Textstellen sich nicht so einfach aus dem Lehrwerk herausnehmen lassen. (vgl. Rouhi 2015, S. 99 f.)

Diese genannten diversen Seiten der Diskussion über die Frauen sollen in den Schulbüchern anstatt der manche Klischeevorstellungen über den Islam zur Sprache und Analyse kommen und wahres Bild der muslimischen Frau ans Licht zu bringen und Fehler aufzuzeigen. In den meisten Schulbüchern ist sehr wenig über die aktuelle rechtliche Situation in vielen islamischen Ländern gesagt, in denen den Frauen das Recht auf Beendigung des Eheverhältnisses bzw. auf Scheidung und auf andere Rechte offiziell zuerkannt wurden. Auch Hinweise auf die aktuelle verbesserte Stellung der Frau in der islamischen und asiatischen Gesellschaft finden sich nur wenige. Rouhi bestätigt, dass das Deutschangebot, in seiner jetzigen Form, nur geringe Teilerfolge erzielen kann. Ein didaktisch und akademisch zielorientiertes DaF-Angebot, das am Bedarf des Landes und dem pragmatischen Nutzen orientiert ist, könnte einen neuen Schwung in die positive Weiterentwicklung der deutschen Sprache im Iran bewirken. (vgl. 2015, S. 76)

Interkulturalität in Lehrwerkstexten

Neben den Abbildungen von Menschen haben wir uns mit den Lehrwerkstexten der vier ausgewählten Kursbücher auseinandergesetzt, da Lesetexte in vielen Lehrwerken als Moment der Landeskunde eingesetzt werden. Lernende sollen demnach in der Zielsprache über kulturelle Aspekte der Zielkultur lesen und dadurch die Kompetenz *Lesen* schulen sowie Informationen über deutschsprachige Menschen und ihre Lebenswelt gewinnen. Folglich könnte man meinen, dass die Lehrwerkstexte auf einer inhaltlichen Ebene Authentizität suggerieren sollen.

Schritte plus zeichnet in den Lehrwerkstexten jedoch ein eigenwilliges Bild von Österreicher*innen: Obwohl unter anderem der statistisch belegt hohe Fleischkonsum (Global 2000) thematisiert wird (Hilpert et al. 2008, S. 45), wird aber auch behauptet, dass es „in Österreich zu den häufigsten Problemen gehört, sich über Nachbarn zu ärgern“ (Hilpert et al. 2008, S. 83) und dass es „in Österreich viele Paare gibt, die mehr als 100 Kilometer voneinander entfernt leben und eine Fernbeziehung führen“ (Hilpert et al.

2008, S. 88). Wir haben zwar recherchiert, aber keine aussagekräftigen oder offiziellen Statistiken gefunden, die belegen, dass Österreicher*innen oftmals Probleme mit Nachbar*innen hätten oder besonders zu Fernbeziehungen neigen würden. Im Kursbuch *Menschen B1.1* lassen sich in den Lehrwerkstexten ebenso Informationen finden, die sich von DaF-Lerner*innen als „Pauschalaussagen“ über die deutschsprachige Kultur interpretieren ließen. Einerseits sind darin Texte abgedruckt, in denen es um diverse Wohnsituationen von Deutschen (Braun-Podeschwa et al. 2014a, S. 21) oder die Presselandschaft in diesem Land (Braun-Podeschwa et al. 2014a, S. 43) geht. Andererseits stoßen Lernende auch auf Lehrwerkstexte, die eine Art situativen Verhaltenskodex darstellen. Beispielsweise thematisiert ein Text die Verhaltensregeln während eines Geschäftsessen (Braun-Podeschwa et al. 2014, S. 38).

In Lehrwerkstexten wird allerdings nicht nur über die Zielkultur, also die des deutschsprachigen Raumes, geschrieben, sondern auch über andere, also Eigen- oder Fremdkulturen der Lerner*innen. Die Autor*innen von *Menschen B1.1* (Braun-Podeschwa et al. 2014a, S. 19) sowie diejenigen von *Schritte plus* stellen andere Kulturen als die deutschsprachige bzw. spezifisch betrachtet die österreichische Kultur in erster Linie in Verbindung mit einem gewissen Zuwanderungsnarrativ dar. Beispielsweise erzählen im Rahmen einer Leseübung Andreas und Latif von ihren persönlichen Glücksmomenten. Andreas nennt einen Torschuss von ihm, der in letzter Minute das Fußballspiel entschied, als Glücksmoment, wohingegen Latif, ein syrischer Flüchtling, vom Moment berichtet, als seine Familie nach Österreich nachkommen konnte (Hilpert et al. 2008, 15, Kursbuch). In einer Grammatikübung wird für die gleiche Ausgangsfrage zudem nicht nur die Gegenüberstellung „Österreicher*in“ und „Flüchtling / Mensch mit Migrationshintergrund / Zugewanderte*r“ getroffen, sondern auch zwischen Menschengruppen, die alle einen Migrationshintergrund haben. Pedro, der scheinbar einen Italiener darstellen soll, antwortet auf die Frage nach einem Glücksmoment folgendes: „[Wenn] ich eine gute Pasta esse und einen edlen Rotwein trinke, denke ich mir: Es gibt nichts Besseres“ (Hilpert et al. 2008, S. 13). Ahmad antwortet dagegen: „[Als] ich meinen österreichischen Pass bekam, war ich überglücklich“ (Hilpert et al. 2008, S. 13). Zudem wird in *Schritte plus* die Zuwanderungsgeschichte von Menschen üblicherweise als „Erfolgsgeschichte“ dargestellt, wie unter anderem ein Lesetext über die

berufliche Selbstständigkeit von Migrant*innen in Österreich (Hilpert et al. 2008, 72f) zeigt. Obwohl sich *Schritte plus* als Lehrbuch für Deutsch als Zweitsprache, also dem Erwerb des Deutschen in einem weitgehend deutschsprachigen Umfeld, positioniert, ist es dennoch nicht so, dass ausschließlich dieser Kontext in Textbeispielen herangezogen werden muss. Durch die vehemente Verknüpfung zwischen der Darstellung von nicht-deutschsprachigen Menschen mit gewissen Aspekten von Migrationsgeschichten besteht die Gefahr, dass sich Lerner*innen, auf die das nicht zutrifft, nicht angesprochen, geschweige denn repräsentiert, fühlen.

Was allerdings in *Schritte plus* für die Darstellung von Diversität spricht, ist der Umstand, dass in Grammatikübungen oder Lückentexte, in denen es per se nicht um Inhalte geht, nicht nur „typisch deutsche“ Namen verwendet werden. Beispielsweise finden sich in den verschiedensten Übungen Namen wie Hakan, Meryem, Mahmud, Samira oder Yaroslav (Hilpert et al. 2008, 22, 48, 58, 67). Das ist in anderen Lehrwerken, wie in *Menschen B1.1*, *Menschen B1.2* oder *Pluspunkt Deutsch B1*, eher weniger der Fall. Hier kommen tendenziell Personen zu Wort, die „typisch deutsche“ Namen tragen, wie Tobias, Jens, Ingrid (Braun-Podeschwa et al. 2014b, S. 38), Frau Zeiss oder Herr Berger (Schöte 2014, S. 16, 30).

Die Lehrwerkstexte in *Aspekte neu B1 plus* sowie in *Pluspunkt Deutsch B1* sind im Gegensatz zu den bisher genannten Texten weniger stark auf eine konkrete Darstellung von Ziel-, Eigen- oder Fremdkultur ausgerichtet. Anstelle von Darstellungen der österreichischen oder deutschen Kultur sind in *Aspekte neu B1* beispielsweise Lesetexte abgedruckt, die eher pauschale Alltagsthemen, die jeden Menschen betreffen, aufgreifen. In einem Text geht es etwa darum, dass Lachen gesund ist (Koithan et al. 2014, S. 124) und in einem anderen wird erklärt, wie gewisse Werbestrategien Konsument*innen manipulieren können (Koithan et al. 2014, S. 128). Diese generellen Themen verhindern, dass Lerner*innen stereotype Zuschreibungen, wie wir sie in anderen Lehrwerkstexten gefunden haben, auf die Kultur des deutschsprachigen Raumes projizieren. Die Lesetexte im Lehrwerk *Pluspunkt Deutsch B1* beinhalten ebenso wenig Pauschalaussagen über die Zielkultur der Lerner*innen. Einerseits finden sich genauso allgemeine, nicht spezifisch auf den deutschsprachigen Raum zutreffende Themen, wie die Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen

(Schote 2014, S. 30) oder die Gefahren von Drogenkonsum bei Kindern und Jugendlichen (Schote 2014, S. 120). Andererseits sind in diesem Lehrbuch auch Texte abgedruckt, in denen fiktive Personen über Alltägliches berichten oder ihre Perspektiven auf ein Thema darlegen, wie z.B. in Form von Postkarten (Scholte 2014, S. 44) oder in Forumsbeiträgen (Scholte 2014, S.80). Dadurch, dass hier fiktive Einzelpersonen Meinungen kundtun, kann hier weniger von einer Konstruktion einer Pauschalaussage gesprochen werden, die für alle Menschen im deutschsprachigen Raum gelten soll. Zudem lesen Lernende in *Pluspunkt Deutsch B1* Bewerbungen (Scholte 2014, S. 48f), fiktive Zeitungsmeldungen (Scholte 2014, S. 86, 118) oder Texte, die spezifische Aspekte des Lebens in Österreich beschreiben, aber nicht bewerten. Dazu zählt die Präsentation des österreichweiten Abfallkalenders (Scholte 2014, S. 106) oder eine Zusammenfassung des politischen Systems der Republik Österreich (Scholte 2014, S. 128).

Ein weiterer Mehrwert dieser allgemeinen Themen gegenüber jenen, die Stereotypen über die Zielkultur (re)produzieren, liegt unseres Erachtens auch darin, dass jede*r Lernende einen leichten Zugang zu ihnen hat. Beispielsweise ist unabhängig von kulturellen Hintergründen ein (interkultureller) Dialog über die Wichtigkeit des Lachens im Alltag möglich. Lerner*innen müssen sich nicht mit (überspitzten) Darstellungen von Aspekten der Zielkultur auseinandersetzen, um Texte in der Zielsprache zu lesen.

Bewältigung von interkulturellen Begegnungen

Wenn zwei oder mehrere Menschen mit jeweils anderen kulturellen Hintergründen aufeinandertreffen, spricht man von einer interkulturellen Begegnung. Dabei setzen sich die Teilnehmer*innen mit der eigenen, aber auch mit der Fremdkultur der anderen Dialogpartner*innen auseinander. In keinem der analysierten Lehrwerke werden solche Situationen grundsätzlich thematisiert. Es finden sich zwar vereinzelt Einladungen zur interkulturellen Reflexion, wie über die Bedeutung von diversen nonverbalen Gesten in *Pluspunkt Deutsch B1* (Schote 2014, S. 25), aber an und für sich keine Strategien, wie interkulturelle Begegnungen (erfolgreich) bewältigt werden können.

In einem Lehrwerkstext über Verhaltensregeln während eines Geschäftsessens im Kursbuch *Menschen B1.1* findet sich allerdings ein Satz, den man im weitesten Sinn als Thematisierung von interkulturellen

Begegnungen deuten könnte. Denn nachdem fünf Tipps zu Tischkultur und sozialen Gepflogenheiten gegeben wurde, ist folgendes angeführt: „Zu guter Letzt – andere Länder, andere Sitten! Nicht überall sind die Tischmanieren gleich. Informieren Sie sich daher vor Ihrem Geschäftsessen über die jeweiligen Sitten des Landes“ (Braun-Podeschwa et al. 2014a, S. 38). Auch wenn diese bloße Aufforderung als unzureichend für eine Strategie für interkulturelle Begegnung gelten muss, so ist es zumindest ein Schritt Richtung Perspektivenwechsel zwischen Eigen- und Fremdkultur.

Fazit

Unsere Analyse zeigt einerseits, dass in Deutschlehrwerken abgebildete Menschen oftmals jung, weiß und „normschön“ sind und nur wenig Platz für Menschen gelassen wird, die diesem Bild nicht entsprechen. Andererseits wird die Zielkultur tendenziell pauschalisierend und die Fremdkulturen oftmals in Verbindung mit einem gewissen Zuwanderungsnarrativ dargestellt. Die Lehrwerkstexte in zwei von vier Lehrwerken beleuchten inhaltlich dagegen größere, allgemeinere und nicht auf den deutschsprachigen Raum spezifisch zutreffende Themen, die keine stereotypen oder pauschalisierenden Zuschreibungen zulassen. Was interkulturelle Begegnungen sind und wie mit diesen umgegangen werden kann, wird in den Lehrwerken innerhalb unserer Analyse ausgelassen.

Wenn Lehrwerkstexte eine authentische Darstellung von Aspekten der Zielkultur suggerieren sollen, soll am Ende dieser Analyse die Frage nach authentischen Texten aufgeworfen werden. Unter „authentischen Texten“ verstehen wir literarische Texte, Werbe- oder Songtexte, etc., die im Original in deutscher Sprache erschienen sind. In der Regel konstruieren Lehrwerksautor*innen aber Texte, um lerner*innenfreundliche und dem Sprachniveau entsprechende Lesetexte bieten zu können. Dafür bleibt der Einsatz von authentischen Texten oftmals auf der Strecke, wie unsere Analyse zeigt:

Lehrwerk	Finden sich authentische Texte als Zugang für Lerner*innen im Lehrwerk?
Schritte plus neu – Österreich 5 B1.1	Nein, ausschließlich konstruierte Texte

Menschen B1.1 +B1.2 (Kursbücher)	Ja, eine Kurzfassung der Erzählung <i>Kannitverstan</i> von Johann Peter Hebel (1808), ansonsten aber konstruierte Texte
Aspekte neu B1 plus	Ja, Auszüge aus E-Mail-Roman <i>Gut gegen Nordwind</i> von Daniel Glattauer (2006) und Songtext <i>Supermarkt</i> von Christina Stürmer (2004)
Pluspunkt Deutsch B1	Nein, ausschließlich konstruierte Texte

Jedoch stellt sich nun die Frage, warum authentische Textstücke, wie Auszüge aus literarischen Werken oder Songtexten, so spärlich in Lehrwerken eingesetzt werden. Gerade auf dem Niveau B1 sollte die Arbeit mit „anspruchsvollen“ authentischen Texten, die didaktisch aufgearbeitet wurden, doch möglich sein. Zudem ist es für Lerner*innen sicherlich ein Ansporn, wenn sie merken, dass sie „echte“ deutschsprachige Literatur verstehen können. Aus der interkulturellen Perspektive heraus ergäbe sich durch den Einsatz von authentischem Material eine Möglichkeit zur Sensibilisierung von Lerner*innen in Hinblick auf interkulturelle Begegnungen. Lernende müssen keine pauschalisierenden Texte über deutschsprachige Menschen lesen, um sich mit der deutschen Sprache zu beschäftigen. Es könnten beispielsweise auch deutschsprachige Texte von Autor*innen gelesen werden, die Deutsch nicht als Erstsprache haben. Die Werke von Yoko Tawada oder Saša Stanišić könnten hier ergiebige Lesetexte sein. Bisherige pauschalisierende und zum Teil diskriminierende Darstellungen der Ziel-, Eigen- oder Fremdkulturen, sowie die Leerstellen, die sich durch das Nicht-Zeigen von BIPoC ergeben, könnten im Deutschunterricht genauso reflektiert werden.

Die Schulbücher für Geschichte, Erdkunde und Sozialwissenschaft in Deutschland beinhalten viele Informationen über den Islam, den Iran und den Osten. Besonders die Stellung der Frau im Islam und östlichen Gesellschaften nimmt eine bedeutende Stelle ein. Diese Informationen bedürfen jedoch einer grundlegenden Verfeinerung aus objektiver Sicht. Eine Richtigstellung dieser Bilder in den Schulbüchern ist von ebenso großer Bedeutung, damit eine interkulturelle Verständigung erfolgreich sein kann. Leider werden die Informationen, die den Schüler*innen beigebracht werden, ohne Mitwirkung von Personen, die in beiden

Kulturräumen verankert sind, verfasst. Dementsprechend werden in erster Linie einseitige bzw. europazentrierte Darstellungen gezeichnet.

Reda Hamed Kotb Saad (2014) vertritt die Meinung, dass die negativen Vorstellungen über die Stellung der Menschen, insbesondere der Frauen im Islam durch Ausübungen und Verfahrensweisen in der islamischen Welt, die vom islamischen Wertesystem weit entfernt sind, genährt werden. Dass der Islam wegen Verhaltensweisen extremistischer Muslime im Westen als Bedrohung wahrgenommen wird, sollte nicht dazu führen, dass alle islamischen Haltungen skeptisch betrachtet werden. Dass man immer darauf besteht, die klassischen bzw. die orthodoxen Meinungen darzustellen, ohne die modernen reformatorischen Meinungen anzuführen, liegt nicht im Interesse eines Kulturdialogs. Deutschunterrichtslehrwerke sollen unter Beteiligung von Islam- und Orientalwissenschaftlern erstellt werden und unter Wahrung der kulturellen Vielfalt bei der Zusammenstellung der Bücher auf die kulturellen und religiösen Besonderheiten des Herkunftslandes Rücksicht genommen werden. Es muss berücksichtigt werden, dass in den letzten Jahrzehnten in vielen islamischen Ländern, darunter auch im Iran, religiöse Intellektuelle die Begegnung des Islams mit anderen Kulturen neu interpretiert haben, wodurch das Verständnis des Islams eine neue Bedeutung erhalten hat. Es ist notwendig, in diesen Lehrbüchern Texte zu verfassen, die sich auf diese Entwicklungen stützen und diese Ansichten in Form von geeigneten Dialogen hervorheben. Diese Texte werden zeigen, dass in den islamischen Ländern nicht nur eine klassische und orthodoxe Lesart das letzte Wort hat. In den letzten Jahrzehnten haben im Iran zwei reformistische und radikale Strömungen unterschiedliche Positionen bei der Einführung der kulturellen Aspekte des Islams eingenommen, die je nach ihrer Stellung im politischen System Eingang in die Schulbücher gefunden haben oder entfernt wurden. Daher ist die Beachtung der Lehrbuchinhalte iranischer Schülerbücher bei der Erstellung deutschsprachiger Lehrbücher für Iraner notwendig und unerlässlich.

Literatur

Primärquellen

Braun-Podeschwa, Julia; Habersack, Charlotte; Pude, Angela (2014a): *Menschen B1.1, Deutsch als Fremdsprache, Kursbuch*. München: Hueber Verlag.

- Braun-Podeschwa, Julia; Habersack, Charlotte; Pude, Angela (2014b): *Menschen B1.2, Deutsch als Fremdsprache, Kursbuch*. München: Hueber Verlag.
- Hilpert, Silke et al., *Schritte plus neu – Österreich 5 Kursbuch und Arbeitsbuch: Niveau B1/1, Deutsch als Zweitsprache*. München: Hueber Verlag. 2018.
- Koithan, Ute et al., *Aspekte neu 1, Lehrbuch mit DVD – B1 plus Mittelstufe Deutsch*. München: Klett-Langenscheidt. 2014.
- Schote, Joachim: *Pluspunkt Deutsch B1. Österreich Deutsch als Zweitsprache. Kursbuch*. Berlin: Cornelsen Verlag. 2014.

Sekundärquellen

- Altmayer, Claus (2004), *Kultur als Hypertext. Zu Theorie und Praxis der Kulturwissenschaft im Fach Deutsch als Fremdsprache*. München: Iudicium.
- Altmayer, Claus: „Von der Landeskunde zur Kulturwissenschaft. Innovation oder Modetrend?“, *Germanistische Mitteilungen. Zeitschrift für deutsche Sprache, Literatur und Kultur*, Heft 65: 7-21. 2007.
- Altmayer, Claus: „Interkulturalität.“ In *Handbuch Fremdsprachenunterricht*, herausgegeben von Eva Burwitz-Melzer et al., 15-20. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH & Co. KG. 2016.
- Altmayer, Claus, Landeskunde im Globalisierungskontext, Wozu noch Kultur im DaF-Unterricht? In: Haase, Peter und Höller, Michaela (Hrsg.): *Kulturelles Lernen im DaF/DaZ-Unterricht. Paradigmenwechsel in der Landeskunde. Materialien Deutsch als Fremdsprache, Band 96*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2017, S. 3-22.
- Boeckmann, Klaus-Börge, Dimensionen von Interkulturalität im Kontext des Fremd- und Zweitsprachenunterrichts. In: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, 2006, 11/3, 19 S.
- Corti, Agustín, Sprachvarietäten und Kulturen: Eine mediale Analyse von Materialien. In: Rückl, Michaela (Hrsg.): *Sprachen und Kulturen: vermitteln und vernetzen. Beiträge zu Mehrsprachigkeit und Inter-/Transkulturalität im Unterricht, in Lehrwerken und in der Lehrer/innen/bildung. Salzburger Beiträge zur Lehrer/innen/bildung: Der Dialog der Fachdidaktiken mit Fach- und Bildungswissenschaften herausgegeben von der School of Education der Universität Salzburg. Band 2*. Münster/New York: Waxmann, 2016, S. 85-.
- Duden: Deutsches Universalwörterbuch*, 6 Aufl. Mannheim 2006 [CDROM].
- Erl, Astrid und Gymnich, Marion, *Interkulturelle Kompetenzen. Erfolgreich kommunizieren zwischen den Kulturen*. Stuttgart: Klett Lerntraining GmbH. 2010.
- Fäcke, Christiane, Lehrwerksforschung – Lehrwerkgestaltung – Lehrwerkrezeption. Überlegungen zur Relevanz von Lehrwerken für den Fremdsprachenunterricht. In: Rückl, Michaela (Hrsg.): *Sprachen und*

- Kulturen: vermitteln und vernetzen. Beiträge zu Mehrsprachigkeit und Inter-/Transkulturalität im Unterricht, in Lehrwerken und in der Lehrer/innen/bildung. Salzburger Beiträge zur Lehrer/innen/bildung: Der Dialog der Fachdidaktiken mit Fach- und Bildungswissenschaften herausgegeben von der School of Education der Universität Salzburg. Band 2. Münster/New York: Waxmann, 2016, S. 34-48.*
- Falaturi, Abdoljavad (Hrsg.), *Der Islam in den Schulbüchern in der Bundesrepublik Deutschland Teil 1.* Braunschweig 1986.
- Falaturi, Abdoljavad (Hrsg.), *Der Islam in den Schulbüchern in der Bundesrepublik Deutschland Teil 4.* Braunschweig 1987.
- Gehrmann, Siegfried, Wir und die Anderen oder warum Kultur zugleich heterogen und nicht heterogen ist – Fragen an den Kulturbegriff und die Kulturvermittlung im DaF-Unterricht. In: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, 22/1, 2017, S. 83-106.
- Global 2000, Fleischkonsum in Österreich (abgerufen unter <https://www.global2000.at/fleischkonsum-oesterreich> am 27.11.2021).
- Haas, Gerhard, *Handlungs- und Produktionsorientierter Literaturunterricht in der Sekundarstufe I.* Hannover: Praxis Deutsch. 1984.
- Horsch Silvia, Klischees laut Lehrplan? Der Islam in Schulbüchern, <https://www.ndr.de/kultur/kulturdebatte/Klischees-laut-Lehrplan-Der-Islam-in-Schulbuechern,freitagsforum454.html#freitagsforum456>, 2017.
- Kiffe, Marion, *Landeskunde und interkulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht. Eine Analyse von Englischwerken für die Sekundarstufe I.* Aachen: Shaker. 1999.
- Knapp, Hanna: Psychoanalytische Konzepte und Fremdbilder im DaF-Unterricht. In: Haase, Peter und Höller, Michaela (Hrsg.): *Kulturelles Lernen im DaF/DaZ-Unterricht. Paradigmenwechsel in der Landeskunde. Materialien Deutsch als Fremdsprache, Band 96.* Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2017, S. 39-48.
- Köck, Johannes Benjamin, Wider die Konstruktion von Fremdheit in Lehrmaterialien: Plädoyer für den Einsatz literarischer Texte im DaF/DaZ-Unterricht. In: Haase, Peter und Höller, Michaela (Hrsg.): *Kulturelles Lernen im DaF/DaZ-Unterricht. Paradigmenwechsel in der Landeskunde. Materialien Deutsch als Fremdsprache, Band 96.* Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2017, S. 87.
- Maijala, Minna, Zwischen den Welten – Reflexionen zu interkulturellen Aspekten im DaF-Unterricht und in DaF-Lehrwerken. In: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, 2008, 13/1, 17 S.
- Oomen, Hans-Gert u. a. (Hrsg.), *Entdecken und Verstehen 2. Geschichtsbuch für Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein. Vom Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg 1.* Auflage Cornelsen Verlag. Berlin 2006.

- Oomen, Hans-Gert u. a. (Hrsg.), *Entdecken und Verstehen 2. Geschichte, Realschule Nordreihen Westfalen. Vom frühen Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg* 1. Auflage Cornelsen Verlag. Berlin 2006.
- Oomen, Hans-Gert (Hrsg.), *Entdecken und Verstehen 7/8 vom Mittelalter zur industriellen Revolution*. 1. Auflage Cornelsen Verlag. Berlin 2007.
- Petrosyan, Tigran, Schwarz ist keine Farbe. Antirassistische Sprache 2020, 21.08.2020 (abgerufen unter <https://taz.de/Antirassistische-Sprache/!5702930/> am 27.11.2021).
- Quer Geschichte für die Hauptschule Bd. 1 Spuren und Entwicklungen von den Höhlenmenschen bis zum Mittelalter 1997-2001: S. 92.
- Rouhi, Fatemeh, *Ein regionales Lehrwerk für den Deutschunterricht im Iran, Vorüberlegungen zu einer Konzeption eines regionalen Lehrwerkes für den Unterricht an staatlichen Sprachinstituten*, 2015.
- Saad, Reda Hamed Kotb, Das Bild der muslimischen Frau in Schulbüchern in Deutschland Linguistische und kulturelle Überlegungen, <http://www.search.mandumah.com/Record/752810>, 2014
- Schweiger, Hannes; Hägi, Sara und Döll, Marion, Landeskundliche und (kultur) reflexive Konzepte. Impulse für die Praxis. In: *Fremdsprache Deutsch. Zeitschrift für die Praxis des Deutschunterrichts. Landeskunde und kulturelles Lernen*. Nr. 52, 2015. Goethe Institut, Erich Schmidt Verlag, 2015, S. 3-10.

**The scope of intercultural relations in the age of globalization;
Explanation of some examples of Iranian contribution**

S. Ruhollah Hosseini¹

Melika Torkaman Boutorabi²

(pp: 153 to 178)

Received: 20.03.2023; Accepted: 25.05.2023

Abstract

Intercultural communication has always been a chance to get acquainted with other societies. Due to the vast improvements of communicational technologies like Internet and Social Media, this chance is now more than any time in history available, which also provides certain people and certain organizations with the possibility to abuse this power for their own goals and benefits. In the age of information and in a world, where its people are more and more connected like the residents of a small village, the need to inform people about these goals is felt more than ever. This situation and its importance was a reason for a study on the history of intercultural communications between Iran and other countries, focusing on the communications between Iran and Germany.

Keywords

Intercultural Communication - Intercultural Literature, Translation, International Film Festivals, Tourism, Globalization, Iran, Germany.

1. Mag. S. Ruhollah Hosseini (Shahid Beheshti University). German Language and Literature, Independent Researcher;

E-mail: srhoseini789@gmail.com.

2. Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,

E-mail: m.boutorabi@atu.ac.ir.

دایره تأثیر روابط میان فرهنگی در عصر جهان شدن؛

تبیین نمونه‌هایی چند از ادای سهم ایرانیان

روح‌الله حسینی^۱

ملیکا ترکمان بوتراپی^۲

(صص 153 تا 178)

تاریخ دریافت: 2023/03/20؛ تاریخ پذیرش: 2023/05/25

چکیده

ارتباط میان فرهنگی از دیرباز فرصتی برای تبادل فرهنگ و آشنایی با جوامع بشری بوده است. این فرصت در نتیجه‌ی پیشرفت‌های صورت‌گرفته در زمینه‌ی فناوری‌های ارتباطی مانند اینترنت و شبکه‌های اجتماعی بیش از هر زمان دیگری در طول تاریخ در اختیار انسان قرار دارد؛ و همین موضوع زمینه‌های بسیار متنوعی را در این عرصه فراهم می‌کند که شاید در مواردی تبعات ناخوشایندی هم داشته باشد. در عصر جهانی شدن که به سبب فناوری‌های مدرن ساکنانش به مانند سکنه‌ی یک دهکده‌ی کوچک به یکدیگر نزدیک شده‌اند، لازم است آگاهی‌های مورد نیاز درباره‌ی اهداف جهانی شدن علل آن و شیوه‌های متناسب مواجهه با آن نیز عرضه گردد. بررسی سابقه‌ی روابط بین‌فرهنگی میان ایران و کشورهای دیگر که در این پژوهش با تمرکز بر روابط میان ایران و آلمان صورت گرفته، بیان نمونه‌هایی مختصر از کوشش ایرانیان برای چنین روابطی بوده است.

کلیدواژه‌ها

روابط بین‌فرهنگی - ایران، آلمان، ترجمه، جشنواره‌های فیلم بین‌المللی، گردشگری، جهانی شدن.

۱. کارشناس ارشد (دانشگاه شهیدبهشتی)، زبان و ادبیات آلمانی، پژوهشگر مستقل.

رایانامه: srhoseini789@gmail.com

۲. دانشگاه علامه طباطبائی،

رایانامه: melika121@yahoo.de

Der Wirkungsbereich interkultureller Beziehungen im Zeitalter der Globalisierung; Erläuterung einiger Beispiele zum Beitrag der Iraner

S. Ruhollah Hosseini¹

Melika Torkaman Boutorabi²

(pp: 153 to 178)

Received: 20.03.2023; Accepted: 25.05.2023

Zusammenfassung

Interkulturelle Kommunikation war schon immer eine Gelegenheit, andere Gesellschaften kennenzulernen. Durch die umfangreichen Verbesserungen der Kommunikationstechnologien wie dem Internet und den sozialen Medien ist diese Möglichkeit heute mehr denn je verfügbar. Sie bietet jedoch auch bestimmten Personen und Organisationen die Möglichkeit, diese Macht für ihre eigenen Ziele und Vorteile auszunutzen. Im Zeitalter der Information und in einer Welt, in der die Menschen immer stärker miteinander verbunden sind, wie die Bewohner eines kleinen Dorfs, wird das Bedürfnis, die Menschen über diese Ziele zu informieren, dringender denn je. Diese Situation und ihre Bedeutung waren ein Grund für eine Untersuchung zur Geschichte der interkulturellen Kommunikation zwischen Iran und anderen Ländern, mit einem Fokus auf die Kommunikation zwischen Iran und Deutschland.

Schlüsselwörter

Interkulturelle Kommunikation, interkulturelle Literatur, Übersetzung, internationale Filmfestivals, Tourismus, Globalisierung, Iran, Deutschland.

-
1. Mag. S. Ruhollah Hosseini (Shahid Beheshti Universität). Deutsche Sprache und Literatur, unabhängiger Forscher,
E-mail: srhoseini789@gmail.com.
 2. Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i Universität, Teheran, Tehran, Iran,
E-mail: m.boutorabi@atu.ac.ir.



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

Einleitung

Heute ist die Welt durch Internet und Medien kleiner geworden. Je mehr sich der Begriff „Globales Dorf“ verwirklicht, desto mehr wird das Leben und Schicksal der Leute der Welt miteinander verknüpft. In der heutigen Welt kann man sich nicht einfach um das eigene Land und die eigene Gesellschaft und ihre Veränderungen, Phänomene und Ereignisse kümmern, weil das einfache Ereignis, das in einem fernen Land passiert, viele kleine und große Änderungen im Leben eines Menschen auslösen kann. Es ist eine Tatsache, die die Menschen des 21. Jahrhunderts wissen, dass die Medien bzw. soziale Medien und das Internet von großer Bedeutung sind. Mit Medien ist hier die genaue Definition des Wortes gemeint; also jedes Mittel, das als Medium zwischen Personen, Kulturen, Nationen und Gesellschaften funktionieren kann. Die Übersetzungen, Massentourismus, Handel, Dokumentationen, Filme und Serien, Literatur, Erfindungen, wissenschaftliche, technische und vielleicht auch militärische Fortschritte können als Medium der Kultur und des Zustands einer Nation/eines Landes gelten.

Wie jedes Mittel können die Medien auch missbraucht werden oder zu unerwünschten Ergebnissen und Missverständnissen führen. Da die Medien, dank der neuen Möglichkeiten, die durch z. B. Internet ermöglicht wurden, über eine große Einflussmacht verfügen, können diese Ergebnisse und Missverständnisse unglaublich groß und wirksam sein. Meistens können z. B. politische Motive eine Rolle spielen. Diese politischen Einflüsse können in der Öffentlichkeit in einigen Ländern und Gesellschaften, wegen der Absichten einiger Politiker oder einiger Großmächte, eine unwahre und meist schlechte Vorstellung von anderen bestimmten Gesellschaften bilden. Sie bleiben meist nicht im Hintergrund und man kann sie leicht erkennen, sofern man aufmerksam die Ereignisse beobachtet. In einer globalisierten Welt ist es sehr wichtig, wie man sich die anderen Gesellschaften vorstellt, weil wie bereits erwähnt, die Menschen jetzt in einem globalen Dorf wohnen und egal, woher man kommt, welche Sprache man spricht, an welche Religion man glaubt, welche Sitten und welche Hautfarbe man hat, beeinflusst jeder das Leben der anderen. Hierzu kann eine freie interkulturelle Kommunikation von Nutzen sein. Abgesehen von dem Einfluss, den einer auf das Leben anderer Menschen hat, liegt die Bedeutung einer freien Kommunikation zwischen Kulturen

darin, dass sich dadurch die Menschen aus der ganzen Welt durch ein richtiges und vorurteilsfreies Verständnis darauf einigen können, dass sie sich gegen solche Verzerrung der Realität wehren sollen.

Diese Kommunikation konnte früher, vor dem Zeitalter der Massenmedien, meistens nur auf der interpersonalen Ebene stattfinden, wo sich zwei Personen aus zwei verschiedenen Kulturen trafen und mithilfe dieses Treffens manche dieser Missverständnisse aufgeklärt werden konnten. Auch das Übersetzen literarischer, wissenschaftlicher und historischer Werke einer Kultur konnten zur Aufklärung der Missverständnisse beitragen, aber selbstverständlich konnten die beiden Methoden nur ein kleines Publikum erreichen. Im Laufe der Zeit und mit verschiedenen Entwicklungen in dem menschlichen Leben ist das Publikum, das Literatur erreichen konnte, gewachsen und dann beim Ausbruch des digitalen Zeitalters wurde alles für immer geändert.

Trotz aller Entwicklungen im Bereich Massenkommunikationsmittel bleibt Literatur auch heute als ein wichtiger Faktor, der auch durch diese Entwicklungen bessere Chancen findet, zwischen Kulturen und Nationen Brücken zu schlagen. Man spricht hier von „interkultureller Literatur“. Sie ist zugleich auch eine Teildisziplin, die diesen Bereich und seine Problemfelder untersucht. Interkulturelle Literatur ist wegen der geschilderten Situation ein entscheidendes Mittel, sich zu wehren und dient der Aufklärung des Bewusstseins der Öffentlichkeit auf der ganzen Welt.

In den folgenden Teilen wird zuerst die Geschichte der interkulturellen Kommunikation wiedergegeben. Danach wird den Lesern der Begriff „Kulturtransfer“ nahegebracht. Mit den verschiedenen Methoden des Kulturtransfers haben wir die Möglichkeit, uns einen Blick in die Geschichte des Kulturtransfers des Irans, von gestern bis heute, zu schaffen. Und am Ende werden zwei Geschichten als zwei Vorschläge erwähnt, die die interkulturelle Kommunikation zwischen dem Iran und/oder den meisten persischsprachigen schiitischen Ländern und der Welt fördern.

Interkulturelle Kommunikation und interkulturelle Literatur

1. 1. Kultur

In dieser Arbeit wird versucht, durch Untersuchung der Geschichte von der interkulturellen Kommunikation und Literatur ihre Funktion und Bedeutung hervorzuheben und möglicherweise die Missbräuche zu

verhindern. Aber die Frage „Was ist eigentlich die Kultur?“ und wie man auf diese Frage antwortet und das Wort „Kultur“ definiert, wird in dem Verlauf dieser Arbeit entscheidend sein.

Der Begriff „Kultur“ kann nach interdisziplinärer Kulturwissenschaft drei grundlegende Definitionen haben (Vgl. Lüsebrink, 2005: 10): die intellektuell-ästhetische Definition, die materielle Definition und die anthropologische Kulturdefinition. Die erste Definition, nämlich die interkulturell-ästhetische Definition, „[ist] mit Begriffen wie ‚Bildung‘ und ‚Kunst‘ verknüpft. Ihm liegt die Vorstellung eines Kanons ästhetischer, aber auch moralisch-ethischer Werte zugrunde, die durch die Werke großer Schriftsteller, Künstler und Komponisten verkörpert werden. (Ebd.)

Die zweite Definition, die materielle Kulturdefinition, „[leitet] sich von der ursprünglichen Bedeutung von Kultur als ‚Agricultura‘ (Landwirtschaft) [ab].“ (Ebd.) Aber die Kulturdefinition, die dieser Arbeit zugrunde liegt, stellt die dritte Definition dar:

Hier wird unter Kultur die Gesamtheit der kollektiven Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster einer Gesellschaft verstanden. Hofstede definiert >Kultur< im anthropologischen Sinn als „ein kollektives Phänomen, da man sie zumindest teilweise mit Menschen teilt, die im sozialen Umfeld leben oder lebten, d.h. dort, wo diese Kultur erlernt wurde. Sie ist die kollektive Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet.“(Hofstede 1993, 19) (Ebd.)

Diese Definition liegt nicht nur dieser Arbeit, sondern allen Werken zugrunde, die von interkulturelle Kommunikation und interkulturelle Literatur handeln und auf dieser Basis wird versucht, die Problembereiche zu untersuchen.

1. 2. Interkulturelle Kommunikation

Wenn man den Begriff „Interkulturelle Kommunikation“ genauer und gründlicher untersucht, wird es einem wohl klar, dass es immer eine solche Kommunikation zwischen den Nationen und Kulturen gab. Vielleicht auch wenn die Menschen der vorgeschichtlichen Zeit andere Orte und andere Gruppen von Menschen trafen, fand eine Art interkulturelle Kommunikation auf niedrigem Niveau statt. Diese Vorstellung kann gemäß der Definition, die Hofstede von Kultur hat, zutreffen. Obwohl man normalerweise keine hohen Erwartungen von jenen Gesellschaften hat, hatten sie zumindest vielleicht eine eigenartige und charakteristische

Denkweise, die ihre Gesellschaft von den anderen unterschieden hat. Aber was hier zu beachten ist, ist die Tatsache, dass diese Kommunikation nur zwischen den benachbarten Gruppen oder Ländern stattfand und selten zwischen zwei von einander fernen Ländern oder Gruppen. Im Laufe der Zeit und dank der Entstehung der Schrift und anderen Entwicklungen im Leben der Menschen nahm die Kommunikation zu. Die Kommunikation und der Austausch zwischen Wissenschaftlern und Intellektuellen und die Übersetzungen ihrer Werke trugen auch dazu bei, dieses Verständnis zwischen Kulturen zu erleichtern, was in den folgenden Teilen besprochen wird.

Das menschliche Leben war, ist und bleibt immer verknüpft mit Austausch und Handel. Schon seit den vorgeschichtlichen Zeiten haben die Menschen nach Wegen gesucht, mithilfe deren ihre Bedürfnisse und ihre Lebensnotwendigkeiten (zuerst meistens Nahrungsmittel) zu befriedigen. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um einen Tauschhandel oder einen Handel mit Münzen und anderen Arten von Geld handelte, auf jeden Fall führte er zu einer Art Kommunikation. Handel bleibt immer als ein untrennbarer Teil der menschlichen Existenz und je mehr sich die Länder der Welt und ihre Einwohner durch die vereinfachten Kommunikationsmöglichkeiten nähern, desto schneller nimmt der Welthandel und die Kommunikation der Leute verschiedener Kulturen zu.

Entdeckungen des 16. Jahrhunderts, Industrialisierung (Vgl. Ebd. S.1-2) und andere kleinere und größere Faktoren trugen zum Wachstum des Welthandels bei und deswegen zum Wachstum der interkulturellen Kommunikation. Man spricht hier von einer Vernetzung der Volkswirtschaften:

Durch die zunehmend intensivere Vernetzung der Volkswirtschaften [sic] nahm nicht nur der Umfang der Auslandsinvestitionen, sondern auch die Zahl der Auslandsbeschäftigten vor allem seit den 1970er Jahren sprunghaft zu. So stieg der Prozentsatz von Beschäftigten deutscher Unternehmen in ausländischen Tochtergesellschaften zwischen der Mitte der 1970er Jahre und 1995 von 13,8 % auf 25,1 % an. Bei den elf größten deutschen Unternehmen betrug der Anteil der Auslandsbeschäftigten bereits Mitte der 1990er Jahre 38,8 % und hat seitdem kontinuierlich weiter zugenommen (Barmeyer/Bolton 1998, 5),[...]. (Ebd. S. 1-2)

Durch diese Daten kann man leichter erkennen, wie die Industrialisierung, die Wirtschaft und die dazugehörigen Auslandsinvestitionen und Arbeit

der Kommunikation zwischen Ländern und Kulturen gedient haben. Neben dem Welthandel und seinen Wirkungen gab es andere Faktoren, die die interkulturelle Kommunikation erleichterten. Um sie chronologisch zu erwähnen, kann man mit dem Buchdruck anfangen. Die Technik des Buchdrucks wurde Mitte des 15. Jahrhunderts (1440) von Johannes Gutenberg erfunden. Infolge der Erfindung dieser Technik wurde die Verbreitung der Informationen und Nachrichten erleichtert und dadurch sind die Chancen gestiegen, dass die Menschen andere Kulturen und ihre Ereignisse durch Zeitungen und Bücher kennenlernen. Nach dem Buchdruck ist vieles passiert, was der interkulturellen Kommunikation geholfen hat. Die Industrialisierung war das Bedeutendste. Man kann die Erfindung von Radio und Fernsehen als die nächsten wichtigsten Faktoren nennen. Diese beiden Geräte haben viele Veränderungen mit sich ins Leben der Menschen auf der ganzen Welt gebracht. Sie haben den Lebensstil und die Denkweise der Menschen verändert, nicht nur weil Leute durch Dokumentationen, Serien und Filme mit unterschiedlichen Kulturen und deswegen mit neuen Lebensstilen vertraut wurden, sondern meistens auch durch aus kommerziellen und in manchen Fällen auch aus politischen Motiven geprägten Sendungen. Mit der Erfindung dieser Geräte und später Internet erreichte die schon in Zeitungen entstandene Propaganda eine neue Phase.

Internet, soziale Medien und Satellitenrundfunk sind die anderen wichtigen Faktoren, die die Welt völlig und für immer verändert haben. Die Informationen, die im 15. und 16. Jahrhundert dank des Buchdrucks erst Monate oder auch Jahre nach der Veröffentlichung andere Städte und Länder erreichen konnten, werden heutzutage in einem Augenblick mit den Leute auf der anderen Seite der Welt geteilt. Das gibt den Menschen die Möglichkeit, sich ohne Bewegung und ohne große Kosten über andere Kulturen zu informieren und mit ihnen zu kommunizieren.

Einer der Gründe, der einen überzeugen kann, dass dieses Thema in der heutigen Situation der Welt von sehr großer Bedeutung ist und eine große Rolle spielt, ist das Phänomen der Migration. Alle hier genannten Faktoren spielen eine große Rolle, aber dieses Phänomen hat vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Vgl. Ebd. S.3) den Menschen das Bedürfnis gezeigt, dass sie sich besser kennen sollten, um nebeneinander ohne Probleme leben zu können. Migration kann aus verschiedenen

Gründen stattfinden; Krieg und unangenehme Situationen in den Ländern waren und bleiben immer wichtige Gründe aber man kann auch aus Gründen wie z. B. Arbeit und Weiterbildung auswandern. Auf jeden Fall bringt die Migration die Menschen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen an einen gemeinsamen Ort und so entsteht der wichtigste Kontext für eine interkulturelle Kommunikation. (Vgl. Ebd. S.2)

Manche Länder sind wegen einiger ihrer Eigenschaften und wegen der Situation, die sie den Einwanderern bereiten, die „Lieblingsländer“ der Migranten und diese Vorliebe führt zur Entstehung multikultureller Gesellschaften in diesen Ländern. Dies verursacht Probleme und es wird zum Motiv, dieses Feld zu untersuchen. Der Versuch, andere Menschen und ihre Kulturen zu verstehen und in Frieden mit ihnen auszukommen, gibt einem eine tiefere und bessere Vorstellung von dem Leben und der Welt. Das bereitet einen auf eine Welt vor, in der alle Menschen trotz ihrer Unterschiede miteinander und nebeneinander ohne Probleme und Vorurteile leben können. Eine Welt, wo die Menschen sich als Bürger eines einzigen Landes sehen und nicht als Ausländer, die ein anderes Schicksal und Leben haben.

Neben den für die interkulturelle Kommunikation entscheidenden Faktoren, die bisher erwähnt wurden, gibt es seit einigen Jahrzehnten das Phänomen des Massentourismus. In der modernen Welt, wo jedes Individuum mehr als je zuvor zugleich ein Medium sein kann, ist dieses Phänomen von ausgesprochen großer Bedeutung. Das ist meistens der Fall, wenn die europäischen and amerikanischen Touristen ein Land, vor allem ein Land im Orient, zum ersten Mal besuchen. Sie sind fast überrascht, weil ihnen völlig andere Vorstellungen von diesen Ländern und ihrer Gesellschaft durch Medien aufgezwungen worden sind. Diese Touristen werden in der Zukunft, ohne das bewusst zu merken, zu Medien für die betreffenden Länder und deren Kultur. Das mag der Grund sein, warum einige Länder negative Propaganda gegen andere Länder einsetzen, um ihre Bürger von der Reise in diese Länder abzubringen. Tourismus kann als eine Art kurzzeitige Migration gesehen werden, aber ist für einen größeren Kreis der Länder wirksam. Während Migration meistens nur der Vorstellung der Kulturen einiger reichen und entwickelten Länder dient, hilft der Tourismus den anderen unbekanntem und in den Medien vielleicht schrecklich beschriebenen Ländern, sich unmittelbar vorzustellen und die

Vorurteile abbauen zu können. Es ist auch möglich, zu denken, dass auch im Verlauf der Migration die Einwanderer die Vertreter ihrer Kulturen sind, aber man sollte es berücksichtigen, dass die Einwanderer wegen des Versuchs zur Integration und der neuen Situation des neuen Landes keine vertrauenswürdigen Vertreter sein können, zumindest in vielen Aspekten. Der typische und wahre Lebensstil eines Volks kann nur in seinem eigenen Land völlig und richtig wahrgenommen werden. Überdies kann der Massentourismus die Vorurteile gegen das Land selbst abbauen. Meistens hat man illusionäre Vorstellungen von der Situation in anderen Ländern, die sich ändern, nur wenn man die Länder persönlich besucht.

Wie schon erwähnt, war der Hauptgrund der Entstehung einer wissenschaftlichen Fachdisziplin für das Feld „interkulturelle Kommunikation“ die multikulturellen Gesellschaften, die wegen der Immigration entstanden waren. Diese Disziplin entstand erstmals in den USA und Kanada und wurde nach einigen Jahrzehnten in Europa verbreitet. Interkulturelle Kommunikation als eine Disziplin hat viele Forschungsrichtungen, die von Psychologie, Soziologie und Pädagogik in den ersten Jahren der Entstehung bis Philosophie, Medienanalyse, Literaturwissenschaft und anderen Richtungen in den letzten Jahrzehnten reichen. (Vgl. Ebd. S. 3-4)

2. Kulturtransfer

Eines der Hauptthemen, die diese Arbeit ausmacht, und eines der wichtigsten Themen in dem Bereich interkulturelle Kommunikation ist der Kulturtransfer und die betreffenden Prozesse und Ergebnisse. Wie eine Kultur übertragen werden kann, welche Methoden dieser Transfer hat und zu welchen Ergebnissen er führen kann, sind alle wichtige Aspekte dieses Bereichs. Zu den Mitteln des Kulturtransfers kann man sagen:

Kulturtransferprozesse betreffen die interkulturellen Vermittlungsformen zwischen Kulturen, das heißt jene Kulturgüter und -praktiken, die übertragen und in einer spezifischen Zielkultur rezipiert werden: Informationen, Diskurse, Texte, Bilder, Institutionen und Handlungsweisen und hiermit auch die kulturelle Dimension des Transfers von Objekten, Produkten und Konsumgütern. Kulturtransferprozesse können sämtliche Dimensionen betreffen, die der anthropologische Kulturbegriff umfasst [...]. (Ebd. S. 129)

2. 1. Literarische Werke

Wie beschrieben sind die Übersetzungen literarischer Werke eins der Mittel, die der interkulturellen Kommunikation und der Aufklärung der Vorurteile dienen können. Außerdem ist die Religion in einigen Ländern, ein wichtiger Faktor für die Denkweise und Kultur der Leute. In diesem Teil wird versucht, einige der wichtigsten Übersetzungen der persischen literarischen und religiösen Werke ins Deutsche zu untersuchen.

Der Koran

Der Grund, warum dieser Teil mit einem religiösen Buch begonnen wird, können wir im Inhalt der Bücher sehen, die im Folgenden vorgestellt werden. Wenn man diese Bücher in ihrem religiösen und traditionellen Kontext verstehen möchte, sollte man eine gute Kenntnis von dem Koran und dem Islam haben. Religion ist immer ein entscheidender Faktor in der Kultur und in den Eigenschaften mancher Nationen. Welche Regeln eine Religion hat und welche Anleitungen sie ihren Anhängern gibt, sind die Elemente, die den Charakter einer Gesellschaft / Nation prägen können. Die meisten Hauptregeln des Islam sind in dem Buch dargestellt, das Koran heißt. Koran gilt als ein Reiseführer für Muslime auf der Reise des Lebens. Im Koran und mithilfe der Personen, an die der Koran die Menschen verweist, können die Menschen die Antwort auf ihre Fragen und die Lösung ihrer Probleme finden. Im 21. Jahrhundert und in einer Zeit, in der die Zahl der Muslime weltweit zunimmt (Vgl. Statista Research Department, 2015), kann der Koran einem helfen, eine muslimische Gesellschaft in einem anderen oder sogar in dem selben Land kennenzulernen. Wegen der Bedeutung des Korans, nicht nur für die, die den Koran lesen wollen, sondern auch für die Islamwissenschaftler und Orientalisten und manchmal aus feindlichen Gründen, wurde er in viele andere Sprachen übersetzt, darunter Deutsch. Er wurde 1616 zum ersten Mal von *Salomon Schweigger* aus dem Italienischen ins Deutsche übersetzt (Vgl. „Nürnberger veröffentlichte die erste deutsche Koranübersetzung“, 2013). Die Italienische Fassung war selbst eine Übersetzung aus der lateinischen Übersetzung des Buchs. Die Übersetzung war jedoch keine wissenschaftliche Arbeit, sondern ein Versuch, die Irrlehren der Feinde, nämlich der Türken, zu entlarven, weil das Buch während und wegen des Kriegs mit den Osmanen übersetzt wurde. (Vgl. ebd.) Auch der Titel der Übersetzung zeigt dieses Ziel: „Der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben“. (Ebd.) Eine andere deutsche Übersetzung von dem Koran

hat *Theodor Arnold* 1746 aus der englischen Übersetzung von *George Sale* (1734) übertragen. (Vgl. Aslan, 2017) Einige Übersetzer haben auch versucht, den Koran mit seiner poetischen Eigenschaft zu übersetzen, von denen es *Josef von Hammerpurgstall* am besten gelungen ist, dieses Ziel zu erreichen. (Vgl. Kammerhoffer-Aggermann, 2017) Er hat jedoch nur eine Auswahlübersetzung von dem Koran geliefert. Unter den Übersetzungen und Versuchen gibt es auch Fälle, wobei der Übersetzer aus Feindschaft versucht hat, den Koran als „Lügen- und Fabelbuch“ darzustellen. Das hat *David Friedrich Megerlin* 1772 in seiner direkten Übersetzung aus dem Arabischen versucht, die auch als die erste direkte Koranübersetzung ins Deutsche gilt. Goethe nimmt diese Übersetzung nicht an und kritisiert sie öffentlich. (Vgl. Muhammet Mertek, 2021) Dieser Versuch macht klar, wie wichtig es ist, auf die Motive eines Werks oder einer Übersetzung zu achten. Auf jeden Fall ist der Koran eines der wichtigsten Werke, das im Zusammenhang mit dem Iran und anderen persischsprachigen und muslimischen Ländern und dem Kennenlernen von ihnen von Nutzen sein kann. Es gibt zahlreiche andere Übersetzungen des Korans, aber das ist nicht die Absicht, eine vollständige Liste von den Koranübersetzungen zu machen und diese Werke, die erwähnt wurden, können einem die wichtigen Informationen über die ersten Versuche und Wirkungen zeigen.

Ferdowssi - Schahnameh (Herrscherbuch, Königsbuch, Buch der Könige)

Schahname ist eines der berühmtesten Werke und eines der Meisterwerke der persischen Literatur, die von Abu l-Qasem Ferdowssi im 4. Jahrhundert AH verfasst wurde. Im Schahname geht es um die Geschichte, Helden und auch Mythen des alten Irans von Anfang bis zur Eroberung des Irans von den Arabern im siebten Jahrhundert. Die Geschichte von Rostam und seinem Sohn Sohrab ist wohl die bekannteste und berühmteste seiner Geschichten. Dieses Buch wurde in einer Zeit verfasst, als Arabisch die Sprache der Wissenschaft und Literatur war und Persisch seine Kreisezeit erfuhr. Und diese Krise kam daher, dass die persische Sprache ihre zentrale Bedeutung als Wissenschaftssprache verloren hatte. Durch Schahnameh hat Ferdowssi nicht nur die Persische Sprache gerettet, sondern er hat auch die Kultur und Geschichte dieses Landes gewahrt. Mithilfe dieses Buchs wurde auch die Möglichkeit einer interkulturellen Kommunikation erschaffen und Jahrhunderte nach dem Tod seines Verfassers kann dieses Buch die Welt mit den fundamentalen Eigenschaften seiner Leute vertraut

machen und die Menschen aus anderen Ländern mit den Iranern in Kontakt bringen. Zum ersten Mal hat Adolf Friedrich von Schack 1851 Schahnameh ins Deutsche übersetzt. (Vgl. Irankultur, o. D.) Er hat Schahnameh auch in Prosa übersetzt und daher konnte die Übersetzung die epische Stimmung des Ausgangstextes nicht gut vermitteln. Eine Bessere und die einzige in Versen übersetzte Version des Buchs hat Friedrich Rückert von 1890 bis 1895 unter dem Titel „*Firdosi's Königbuch (Schahname)*“ vorgelegt. Er hatte auch früher die Geschichte von Rostam und Sohrab 1838 unter dem Namen „*Rostam und Suhrab. Eine Heldengeschichte in 12 Büchern*“ übersetzt (Vgl. Ebd.). Die neueste Übersetzung von Schahname wurde 2018 in Österreich veröffentlicht (Saadifoundation, 2018). Das Buch ist von Robert Adam Polak während des zweiten Weltkriegs aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt und nach vielen Jahren von Nosratollah Rastegar bearbeitet und 2018 herausgegeben worden. Trotz aller dieser Fassungen gibt es leider noch keine vollständige Übersetzung von Schahname.

Hafis

Hafis ist sicher wegen seiner Wirkung auf Goethe der bekannteste Charakter der persischen Literatur und Geschichte in Deutschland. Trotz des zeitlichen Abstands zwischen den beiden Dichtern fühlte Goethe eine intime und besondere Beziehung mit Hafis, die sich am besten in seinem Werk „*West-Östlicher Diwan*“ enthüllt. Hafis und sein Meisterwerk, der Diwan, haben neben anderen Persönlichkeiten und Werken den größten Einfluss auf deutsche Poesie und Literatur gehabt. Man kann die echte Kraft einer freien interkulturellen Kommunikation, die durch Literatur entstanden ist, hier und in der Beziehung zwischen Hafis und Goethe beobachten. Sie haben sich niemals gesehen aber die Inspiration hat Goethes Leben und Werke und deshalb auch die deutsche Literatur für immer geändert. Obwohl Goethe viele Figuren klassischer iranischer Dichter wie Rumi und Saadi usw. kennengelernt hatte, hat er in Hafis einige Gemeinsamkeiten gefunden, die diese Beziehung förderte. Außerdem war Johann Wolfgang von Goethe nicht der einzige in der deutschen Literatur, den Hafis inspiriert hat.

1812-13 wurde der Diwan von Mohammad Schemseddin Hafis zum ersten Mal von Joseph von Hammer-Purgstall aus dem Persischen ins Deutsche vollständig übersetzt (Austria-Forum, 2021) und dadurch wurden die Deutschen mit Hafis vertraut. 1814 hat Goethe die Hammer-Übersetzung von dem Diwan des Hafis erhalten (Vgl. Ebd.).

Das war der Anfang großer Inspirationen in Seelen der deutschen Gelehrten. Auch Rückert hat später einige Ghasele von dem Diwan in Verse übersetzt. (Vgl. Ebd.)

Saadi

Der andere weltbekannte und beliebte Dichter von Schiras ist Saadi. Zwei seiner Werke sind aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt worden, nämlich *Golestan und Bustan*. *Golestan* wurde 1636 von Friedrich Ochsenbach aus dem Französischen und 1654 von Adam Olearius direkt aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt. (Vgl. Ebd.) Adam Olearius hat die Sprache in Persien gelernt und „das Werk nach der Rückkehr in Kooperation mit dem persischen Gesandten *Haq(q)wirdi* [sic] erstellt[...], der bei ihm gewohnt[...] und dessen Unterstützung Olearius im Titel seines Werkes benannt[...] hat“ (Ebd.). Das Buch hat auch in den Jahren 1660, 1663, 1671 und 1696 andere Ausgaben und hat ab Mitte des selben Jahrhunderts andere Schriftsteller wie Andreas *Gryphius* und *Grimmelshausen* inspiriert (Ebd.). Saadis anderes Buch, *Bustan*, wurde aus dem Niederländischen übersetzt und 1696 durch die Herausgeber von Adam Olearius veröffentlicht. (Vgl. Ebd.)

Josef von Hammer Purgstall gilt als die Person, die die ersten wichtigsten Kommunikationsmöglichkeiten zwischen dem Osten und dem Westen, genauer gesagt zwischen dem Iran und Deutschland ermöglichte. Außer seinen Übersetzungen von Hafis und Saadi, hat er auch Gedichte von einigen anderen berühmten persischen Dichtern im Deutschen veröffentlicht. Er hat 1809 die Gedichte von Nezami, die schon veröffentlicht waren, als ein Buch herausgebracht. (Vgl. Ebd.) 1818 hat er in seinen Werken über Omar Chayyam und Rumi geschrieben. Und erst 1849 hat er die ersten Teile von Rumis *Masnawi* in Verse übertragen. (Vgl. Ebd.)

Bisher wurden die klassischen Dichter und Schriftsteller der persischen Literatur und einige der Übersetzungen ihrer Werke erwähnt. Diese Kommunikation zwischen dem Osten und dem Westen ist aber noch nicht beendet und viele der zeitgenössischen Autoren haben dazu beigetragen. Hier wird von den Geschichten gesprochen die aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt worden sind und nicht umgekehrt. Man könnte behaupten, dass kein anderes Werk wie die Meisterwerke von Hafis und Saadi sein und werden können, aber diese neueren Werke sind trotzdem von großer Bedeutung, weil diese Kommunikation die wahre Identität und die wirklichen Eigenschaften der Leute und der Kultur dieses Landes in der

Gegenwart zeigt. Es hat vielleicht nie Werke wie dem Diwan von Hafis oder dem Golestan und Bustan von Saadi gegeben, die Veränderungen in anderen Ländern auslösen konnten, aber diese vielleicht im Vergleich zu ihnen nicht so hervorragenden Werke, haben die Aufgabe, die anderen mit ihren Leuten, ihrer Kultur und auch in manchen Fällen ihrer Geschichte bekannt zu machen. Dies ist eine Aufgabe, die heute vielleicht wichtiger als die anderen Eigenschaften ist, die man normalerweise von einem literarischen Werk erwartet.

Bozorg Alawi

Bozorg Alawi ist am 2. Februar 1904 in Teheran geboren und am 18. Februar 1997 in Berlin gestorben. Er hat eine wichtige Rolle für die persische Sprache und Literatur in Deutschland gespielt. Mit 18 ist er mit seinem älteren Bruder, Morteza, nach Berlin gegangen und hat im Gymnasium Pädagogik studiert. Bozorg Alawi hat 1953 eine Stelle als Gastprofessor an der Humboldt-Universität zu Berlin bekommen. Nach dem Sturz des Premierministers Mossadegh im August 1953 und weil ihm wegen seiner politischen Aktivitäten eine Haftstrafe im Iran drohte, hat er sich dazu entschlossen, in Berlin zu bleiben. Er zog sich 1969 dort zurück. (Hasan Mir'abedini, 2014) Außer seinen Werken ist er auch für seine Arbeit an Persisch-Deutschen Wörter- und Lehrbüchern bekannt. Er hat 1967 zusammen mit Manfred Lorenz das „*Lehrbuch der persischen Sprache*“, 1992 mit Heinrich Junker das „*Wörterbuch Persisch-Deutsch*“, 1999 nochmal mit Manfred Lorenz „*Langenscheidts praktisches Lehrbuch Persisch*“ und 2002 das „*Persisch-Deutsche Wörterbuch*“ verfasst.

Huschang Golschiri

Huschang Golschiri ist einer der bekanntesten und einflussreichsten Schriftsteller der Gegenwartsliteratur des Iran. Er ist am 16. März 1937 in Isfahan geboren und am 5. Juni 2000 in Teheran gestorben. Er wurde mit dem Roman „*Prinz Ehtedschab*“ berühmt. Der Roman wurde 1969 veröffentlicht und 2001 von Anneliese Ghahraman-Beck ins Deutsche übersetzt. In diesem Roman geht es um einen Mann aus einer Adelsfamilie, der der letzte Überlebende seiner Familie ist und an Tuberkulose leidet. Der Prinz (umgangssprachlich „*Schasdeh*“ genannt“) wohnt in einem alten Haus und ist zwischen der Sehnsucht nach den alten und für ihn und seine Familie guten Zeiten und der Gegenwart, zwischen seinen Illusionen und der Wahrheit hin- und hergerissen. In diesem Roman versucht Golschiri,

den Lesern die Ära der Kadscharen und dadurch die Eigenschaften jener Monarchie zu zeigen. Dieser Roman ist 1974 von Bahman Farmanara verfilmt worden. Außerdem sind auch 1998 einige andere Erzählungen von Golschiri unter dem Titel „*der Mann mit der roten Krawatte*“ von Annesliese Ghahraman übersetzt und veröffentlicht worden.

Mahmoud Dowlat Abadi

Mahmoud Dowlat Abadi gilt als einer der bedeutendsten Schriftsteller der Gegenwartsliteratur des Irans. Er hatte ein besonderes Leben, das tief mit der Politik verbunden war und hat auch drei Jahre im SAVAK-Gefängnis verbracht. Manche von seinen besten Werken sind zurzeit auf Deutsch vorhanden. *Der leere Platz von Ssolutsch* wurde 1991 von Sigrid Lotfi ins Deutsche übersetzt. In diesem realistischen Roman, den Dowlat Abadi während seiner Zeit im Gefängnis im Kopf kultiviert und dann nach der Haftentlassung in 70 Tagen verfasst hat, geht es um das Leben einer Frau in einem fernen ländlichen Gebiet im Iran, die nach dem Verschwinden ihres Mannes, Ssolutsch, Problemen begegnet und versucht, sie zu überwinden. Der Roman handelt von der Armut der Leute und ihren Problemen und Schwierigkeiten in einem fernen fiktionalen Dorf im Nordosten vom Iran, Chorasan. 2010 wurde das andere wichtige Werk von Dowlat Abadi, nämlich *Kelidar*, von Sigrid Lotfi übersetzt. Kelidar ist der Name eines Bergs und eines Dorfs im Nordosten vom Iran und der längste Roman von Dowlat Aabadi in 10 Bänden. In *Kelidar* geht es um die wahre Geschichte einer kurdischen Familie, die nach Chorasan zieht und dort wegen einiger Ereignisse ein schlimmes Schicksal findet. Die Geschichte zeigt die aufgeheizte politische Situation des Irans nach dem zweiten Weltkrieg zwischen 1946 und 1949. Das andere Werk von Dowlat Aabadi, *Die Reise*, wurde 1992 von Bahman Nirumand übertragen. Wie die meisten Geschichten von Dowlatabadi, handelt dieses Buch auch von einer bäuerlichen Familie in einem Dorf im Iran, und meistens ist Chorasan der Ort, wo sich das Dorf befindet. Sigrid Lotfi hat ebenfalls drei andere Werke von Dowlat Aabadi ins Deutsche übersetzt; 2000 *Die alte Erde*, 2010 *der Colonel* und 2016 *Nilofar*. *Die alte Erde*, die im Iran mit einem anderen Namen veröffentlicht worden ist (*Aussaneh-ye Baba Sobhan/ Die Geschichte von Baba Sobhan*), handelt von einem alten Bauern, der zwei Söhne hat, die auf einem Bauernhof arbeiten. Sie besitzen nur ein Sechstel dieses Bauernhofs und der Rest gehört einer reichen Witwe. Sie entscheidet sich dafür, den Bauernhof

einem anderen Mann zu geben und das ist der Beginn der Problematik in diesem Roman. Das andere Werk „*Der Colonel*“ ist die Geschichte des Lebens eines Obersten der iranischen ehemaligen Reichsarmee während der islamischen Revolution im Jahr 1979, der seine Frau wegen ihrer außerehelichen Beziehung umbringt und dann wird sein Leben dargestellt. In diesem Roman werden die sozialen und historischen Elemente der Gesellschaft aus der Sicht des Autors gezeigt, um den Leuten die wichtigen Ereignisse in dem letzten Jahrhundert vorzulegen. Dieser Roman konnte im Iran nicht veröffentlicht werden aber hat in anderen Ländern einige Auszeichnungen bekommen, wie z. B. den Jan Michalski Literaturpreis der Schweiz im Jahr 2013 (Jan Michalski Foundation, 2013) und wurde für den Preis von dem „Haus der Kulturen der Welt“ in Berlin nominiert. Der Colonel wurde auch ins Hebräische übersetzt und da gut angenommen. Die englische Übersetzung wurde von dem Buch für den Preis „Bestes Übersetztes Buch/Best Translated Book Award“ in den USA nominiert.

Wichtig ist natürlich auch, dass die Auswahl dieser Werke als ausgewählte Werke nicht unabhängig von der Kulturpolitik westlicher Länder ist. Solche Nominierungen zeigen, welche Werke mehr Potenzial für interkulturelle Dialoge haben. Darüber hinaus zeigt die Auswahl dieser Werke, welche Aspekte der Kultur und des Landes Irans für andere von Interesse sein können. Die Beachtung der Elemente, die als Kriterien für ihre Auswahl dienten, liefert die richtigen Materialien, um die gegenseitigen kulturellen Empfindlichkeiten zu verstehen und dann eine tiefere und realistischere Regelung nachhaltiger interkultureller Beziehungen zwischen diesen Ländern zu ermöglichen.

Mit der Ausweitung solcher Beziehungen werden einheimische Schriftsteller auch herausfinden, wie sie sich dem intellektuellen Horizont anderer nähern können. Beim Gedankenaustausch können sie nach und nach voneinander lernen. Auf diese Weise wird im Laufe der Zeit das Niveau der Beziehungen von politischen und wirtschaftlichen Grenzen auf das kulturelle und wissensbezogene Niveau angehoben, damit diese kulturellen Brücken intakt bleiben, auch wenn es zu einer Störung der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen kommt.

Simin Daneschwar

Simin Daneschwar ist eine der ersten iranischen Schriftstellerinnen, die professionell geschrieben hat. Sie galt und kann auch heute als ein Vorbild

für Frauen gelten. Ihr bekanntestes Werk, „*Su wa Schun*“ oder im Deutschen „*Drama der Trauer*“ wurde 1969-70 veröffentlicht und sehr gut angenommen. Dieser Roman ist auch heute ein beliebtes Werk und alle können es jederzeit genießen. *Su wa Schun* findet in Schiras und in den letzten Jahren des zweiten Weltkriegs statt, wo die englischen Soldaten den Iran besetzt haben und es wegen ihres unmenschlichen Verhaltens zu Spannungen zwischen ihnen und den Leuten gekommen ist. *Su wa Schun* hat eine einfache Sprache, was das Lesen des Romans erleichtert und den Lesern ermöglicht, sich nur auf den historischen und gesellschaftlichen Inhalt des Buchs zu konzentrieren. Der zentrale Charakter des Romans ist Zari, eine Frau, die die Geschichte am meisten aus ihrer Perspektive erzählt. Sie wird im Verlauf des Romans von einem eher passiven zu einem aktiven Charakter. Es gelingt Daneschwar in diesem Roman, die ethischen, moralischen und auch spirituellen Eigenschaften der Leute und ihre Stimmung in den letzten Jahrzehnten vor der islamischen Revolution im Jahr 1979 darzustellen. Welche Einflüsse die Religion auf den Charakter der Personen hatte, und welche Lehren sie den Menschen beigebracht hat, werden in *Su wa Schun* ganz gut beleuchtet. Der Roman kann vieles über die Denkweise und den Geist der Iraner zeigen, was ihre Identität geprägt hat und der Grund für ihren Widerstand gegen Unterdrückung ist. Das Buch ist in viele andere Sprachen, wie ins Englische, Deutsche, Spanische und Italiensche übersetzt worden.

2. 1. Filme und internationale Filmfestivals

Bisher wurden die literarischen und auch religiösen Werke und die Schriftsteller besprochen, mit denen eine interkulturelle Kommunikation hergestellt werden konnte und als eine Art von Kulturtransfer gelten. Aber Kulturtransfer, wie es schon gesagt wurde, kann auf verschiedene Weisen stattfinden. In der Ära der Massenkommunikationsmittel, des Internets und der sozialen Medien können Filme eine wichtige Rolle haben. Die internationalen Filmfestivals kennen diese Bedeutung, die Aussagekraft und die Wirkung der Filme auf das Publikum und daher wird diese Tatsache oft von Politikern und anderen einflussreichen Personen oder Organisationen und Ländern missbraucht. Hier werden einige iranische Filme geprüft, die in den letzten Jahren von den internationalen Festivals ausgezeichnet oder für die Preise nominiert worden sind. Diese Filme können technisch auch eine hohe Qualität haben und vielleicht aus

Sicht einiger Personen ein Meisterwerk sein aber abgesehen von der Qualität, was hier wichtiger ist, ist die Nachricht, die sie dem Publikum senden.

2. 2. 1. Nader und Simin - Eine Trennung - Asghar Farhadi (2011)

Die Diskussion über die persisch-iranischen Filme, die auf internationalen Bühnen aufgeführt wurden, beginnen wir mit dem bekannten Film von Asghar Farhadi, dem bekannten iranischen Regisseur. „*Nader und Simin - Eine Trennung*“ wurde 2011 auf dem internationalen Fajr-Filmfestival uraufgeführt. Der Film hat nach der Aufführung auf mehreren internationalen Festivals mehr als 50 Auszeichnungen und Preise erhalten, unter ihnen den Oscar und Golden Globe Award für den besten fremdsprachigen Film. Er hat auch den Goldenen Bären der 61. Berlinale als erster iranischer Film gewonnen. (Vgl. IMDb, o. D.)

In diesem Film geht es um die Ereignisse, die zwei iranische Familien miteinander verbindet. Nader und Simin sind seit 12 Jahren verheiratet und haben seit einiger Zeit vor, aus dem Iran auszuwandern, weil sie ihre einzige Tochter, Termeh, nicht im Iran großziehen möchten. Nima ändert aber seine Meinung und denkt, er kann seinen Vater, der an Alzheimer leidet, nicht einfach im Iran verlassen. Wegen dieses Problems reicht Simin die Scheidung ein und verlässt das Haus, um bei ihrer Mutter zu wohnen. Nima stellt Razieh, eine junge religiöse und auch schwangere Frau, ein, um seinen Vater zu pflegen. Eines Tages, als er früher nach Hause kommt, findet er seinen Vater bewusstlos und alleine neben seinem Bett und in einer schlechten Situation und findet auch heraus das etwas Geld fehlt. Als Razieh ankommt, beschuldigt Nader sie des Diebstahls und als er versucht, sie aus dem Haus zu zwingen, stürzt sie. Es wird dann klar, dass sie ihr Kind verloren hat. Razieh und ihr Mann klagen vor Gericht und behaupten, dass Nader für den Tod ihres Kindes verantwortlich ist.

Der Film ist technisch ein guter Film, aber das, was dazu gebracht hat, den Film und seinen Regisseur zu kritisieren, ist das Bild, das er von der Situation im Iran in seinem Film darstellt. Man sieht hier auch eine Atmosphäre, die den ganzen Film und das Leben seiner Charaktere und das Leben aller Leute in dem Film umfasst.

Natürlich sind solche „Übertreibungen“ in der Kunst und in der Kinokunst selbstverständlich und grundsätzlich mit dem Wesen der Kunst

verbunden, weil Künstler besser darauf vorbereitet sind, Krisen zu verstehen. Indem sie diese Krisen durch ihre Kunst hervorheben, können sie diese schlummernden Krankheiten den einfachen Menschen auf der Straße vor Augen führen und so die Alarmglocken schrillen lassen. Daher stärkt die Bereitstellung von Möglichkeiten für die Aktivitäten dieser Künstler das kulturelle Gesundheitssystem der Gesellschaft.

Eine solche Politik gegenüber Künstlern ist wie ein zweischneidiges Schwert, das manchmal Anlass zu sozialen Protesten gegen den Willen von Politikern geben kann. Allerdings ist es äußerst schwierig, solche Räume bereitzustellen. Die Schwierigkeiten bei der Umsetzung dieser Maßnahmen sind so groß, dass manche Politiker lieber gar nicht erst darüber nachdenken. Andererseits hat die historische Erfahrung im Iran auch gezeigt, dass ausländische Politiker diese Freiräume teilweise für ihre kolonialen und monopolistischen Zwecke missbrauchen. An diesem Punkt sollte immer wieder betont werden, dass die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen diesen beiden Ebenen Geduld, Erfahrung und Übung erfordert.

2. 2. 2. Heilige Spinne (Holy Spider) – Ali Abbasi (2022)

In diesem Film von dem iranisch-dänischen und nicht so bekannten Regisseur, Ali Abbasi, geht es um die Geschichte eines Serienmörders in der heiligen Stadt vom Iran, Maschhad. Saeed Hanaei, der an psychischen Störungen litt, fühlte sich auf einer heiligen Mission und hat zwischen 2000 und 2001 circa 16 Straßenprostituierte ermordet. Er wurde als „die Spinne“ bekannt, weil er diese Frauen zuerst nach Hause mitgenommen und sie danach umgebracht hat, genauso wie eine Spinne jagt. Später wurde er von der Polizei festgenommen und hingerichtet. Während seiner Zeit im Gefängnis und vor der Durchführung des Todesurteils wurde er von Mazyar Bahari, einem Dokumentarfilmer, interviewt und diese Interviews wurden 2001 in Form einer Dokumentation und unter dem Titel „*Und die Spinne kam*“ veröffentlicht. Diese Dokumentation gilt als die Inspirationsquelle für die zwei anderen Filme, die von diesem Verbrechen erzählen. Ali Abbasi hatte zuerst vor, diesen Film im Iran zu drehen, was nicht genehmigt wurde. Er hat den Film endlich in Jordanien und mit der Unterstützung und Finanzierung von Dänemark, Deutschland, Schweden und Frankreich gemacht, was wahrscheinlich auch den Inhalt und das Ziel der Geschichte des Films verändert hat. *Holy Spider* ist einer der

umstrittensten Filme in den letzten Jahren. Von der Geschichte und dem Stab, bis das Festival, auf dem der Film uraufgeführt wurde, das Poster und der Teaser verursachen alle diese viele Debaten. Außerdem wurde der Film in Frankreich unter dem Namen „*Les Nuits de Mashhad*“ oder die Nächte von Maschhad aufgeführt, was sich nicht auf den Mord und den Mörder, sondern auf die Stadt konzentriert.

Es ist natürlich, dass die Vorführung dieser Filme im Iran aufgrund ihres impliziten Konflikts mit einigen religiösen Überzeugungen der Menschen Probleme bereiten wird. Die Veröffentlichung dieser Filme erweitert den Rahmen interkultureller Dialoge, und dies ist möglich, wenn die übertriebenen Aspekte des Films und die Ziele seiner Regisseure und Produzenten in künstlerischen und akademischen Kreisen diskutiert werden. Auf diese Weise werden die Ohren nach und nach darauf trainiert, verschiedene Wörter aus unterschiedlichen Perspektiven zu hören. Gleichzeitig erinnern uns diese Dilemmata daran, wie schwierig es ist, bei diesen Aktivitäten kulturelle Grenzen zu respektieren. Diese Schwierigkeit lässt sich besser verstehen, wenn man bedenkt, dass sich die Veröffentlichung dieser Filme um viele Jahre verzögern kann.

2. 2. 3. Kinder des Himmels – Majid Majidi (1997)

Der dritte Film, der hier besprochen wird, ist der klassische und beliebte Film von Majid Majidi. *Kinder des Himmels* ist der erste iranische Film, der für den Oscar nominiert wurde. (Vgl. IMDb, o. D.) Der Film handelt von der intimen Beziehung zwischen einem Bruder und einer Schwester, die in einer armen Familie geboren sind. Die Geschichte findet in Teheran der 70er Jahre statt, wo Ali die neuen Schuhe seiner Schwester beim Einkaufen liegen lässt und weil sie nur ein Paar Schuhe haben können, vor Problemen stehen. Ali will seinen Eltern wegen ihrer Armut auf keinen Fall sagen, was passiert ist und versucht, das Problem selbst zu lösen. Ali und Zahra entscheiden sich dafür, Alis Schuhe zu teilen. Zahra hat vormittags Schule und Ali nachmittags. Da Ali ohne Schuhe nicht in die Schule gehen kann, soll seine Schwester den ganzen Weg von der Schule nach Hause mit den Schuhen laufen, die für sie groß sind. Dieser Marathon führt dazu, dass Ali immer wieder zu spät zur Schule kommt und von dem Schuldirektor ermahnt wird. Eines Tages erfährt Ali, dass es ein Langstreckenlauf für Schüler stattfindet und der Preis für den dritten Platz ein Paar Turnschuhe ist. Der tägliche Marathon von den Geschwistern hilft

Ali, seinen Sportlehrer davon zu überzeugen, dass er für den Wettbewerb geeignet ist. Ali nimmt schließlich an dem Wettbewerb teil und versucht den dritten Platz zu bekommen, aber am Ende des Laufs wird er Erster und bekommt einen anderen Preis. Beide sind enttäuscht aber der Vater, ohne etwas von dem Wettbewerb zu wissen, hat ein Paar Schuhe für Zahra gekauft.

Der Film hat viele nationale und internationale Auszeichnungen bekommen, konnte jedoch den Oscar nicht gewinnen. (Vgl. Ebd.) *Kinder des Himmels* zeigt sowohl die Armut und Schwierigkeiten einer armen Familie als auch die Möglichkeit und Hoffnung, dass man trotz aller Probleme mithilfe seines Willens die Hindernisse überwinden kann. Neben allen Problemen werden auch die schönen Aspekte ihres Lebens gezeigt.

Majid Majidi hat auch andere Filme für den Oscar gedreht, die nicht nominiert worden sind. Er hat aber auf anderen internationalen Filmfestivals viele andere Auszeichnungen bekommen. Außer *Kinder des Himmels* hat er für Filme wie *Vater* (1996), *Die Farben des Paradieses* (1999), *Baran* (2001), *The Willow Tree* (2005), *Das Lied der Sperlinge* (2008) für mehrere Preise nominiert und auch einige davon gewonnen. (Vgl. IMDb) Er hat auch das größte Filmprojekt des iranischen Kinos, nämlich *Mohammad Rasoolollah*, in acht Jahren von 2007 bis 2015 gedreht. Der Film ist auch der erfolgreichste Film des iranischen Kinos bis 2015. 2020 hatte Majidi einen anderen erfolgreichen Film auf internationalen Filmfestivals, der „Sun children“ oder „Kinder der Sonne“ heißt.

Diese Liste kann so lang sein wie die Zahl der Filme, die international aufgeführt wurden, aber die Merkmale und Eigenschaften der Filme sind teilweise gleich. Mehr als 30 Filme aus dem Iran haben bislang internationale Preise gewonnen. Nur zwei Filme sind für das iranische Kino vor der Revolution 1979, nämlich „Die Kuh (1969)“ von Dariusch Mehrdschuaie, und „Der Steingarten / The Stone Garden“ (1976) von Parwis Kimiaie.

3. Zwei literarische Vorschläge zur Förderung der interkulturellen Kommunikation zwischen dem Iran und der Welt

3. 1. Shab-e Sohrab Koschan

Eine der zwei Geschichten, die wir zusätzlich prüfen möchten, ist von *Bizhan Nadschdi*. Bizhan Nadschdi war ein iranischer Dichter und Schriftsteller, der 1941 in Khasch in Sistan und Belutischistan geboren und 1997 in Lahidschan gestorben ist. Nadschdi hat einen poetischen Stil in seinen Prosawerken und das unterscheidet ihn von den anderen Schriftstellern. Er verwendet viele Sprachbilder wie Personifikation, Metapher, Synästhesie und Vergleiche in seinen Texten. In seiner Sammlung „*Die Geparde, die mit mir laufen*“ hat er eine Geschichte unter dem Namen "*Shab-e Sohrab koschan*" (auf Deutsch „*Die Nacht des Tötens Sohrabs*“) veröffentlicht, in der man gute kulturelle Elemente finden kann, um eine iranische traditionelle Gesellschaft kennenzulernen. Diese Geschichte handelt von einem tauben Jungen in einem Dorf im Iran. Die Geschichte fängt an, als Seyyed, ein Schahnameh-Erzähler, die Bilder zwischen zwei Bäume auf einem Hügel hängt und auf die Leute des Dorfs wartet, um die Geschichte von Rostam und Sohrab mithilfe der Bilder zu erzählen. Die Geschichte fängt mit der Schwangerschaft Tahminehs, Sohrabs Mutter, an und führt zu dem Tod von Sohrab durch seinen Vater, Rostam. Der Tod wird jedoch nicht geschildert und die Geschichte zeigt den Tod auf eine andere Weise. Da Morteza nichts hören kann, achtet er auf die Reaktionen und die Bewegung der Lippen von den anderen Leuten, die da sind. An dem ersten Tag wird der erste Tag des Kampfs zwischen dem Vater und dem Sohn dargestellt und am Abend gehen die Leute nach Hause, um den Rest der Geschichte am nächsten Tag zu hören. Morteza ist aber zu neugierig und kann nicht bis morgen warten. Er geht zu dem Schahnameh-Erzähler ins Kaffeehaus und versucht, mithilfe Gesten, Seyyed darum bitten, ihm das Schicksal der Kämpfer zu sagen. Seyyed kann aber Mortezas Gesten nicht verstehen und das führt zu einem Missverständnis. Morteza sieht die Bilder des Schahnameh, die am Tag zuvor zwischen den Bäumen gehangen haben und denkt, dass er durch diese Bilder seine Meinung vermitteln kann. Der Schahnameh-Erzähler denkt, dass er die Bilder stehlen will und versucht ihn zu fassen. Dieser Kampf führt dazu, dass die Laterne fällt und ein Feuer im Kaffeehaus ausbricht, das die beiden umbringt.

Die Geschichte hat eine einfache Sprache und passiert nur an einem Tag. Die Zeit ist nicht klar, man kann aber aus der Lebensweise der Leute erraten, dass es in der Zeit vor der Erfindung des Fernsehens stattfindet. Der Ort ist ein Dorf im Norden vom Iran. Wie andere Geschichten von dem Autor findet man hier viele Sprachbilder wie Personifikation, Synästhesie

und Vergleich. Was einem außerdem in seinen Werken auffällt, ist der dauernde Wechsel der Erzählperspektive. Er verwendet auch die mythischen Figuren des Schahnameh in dieser Geschichte und die Grenze der Realität und der Illusion ist nicht gut erkennbar. Am Ende der Geschichte bringen Rostam, Sohrab und Esfandiyar die Leichen von Morteza und Seyyed aus dem Kaffeehaus heraus.

Einige Spuren der wirklichen Denkweise und Lebensweise der traditionellen Leute des Iran können in diesem Werk gefunden werden. Wie die Männer und Frauen vor dem Beginn der Erzählung auf den Propheten Salawat senden und wie die Frauen aus Bescheidenheit und damit die fremden Männer ihre Stimme nicht hören, ihre Stimme beim Salawat senden senken sind einige dieser Eigenschaften. Diese Eigenschaften sind auch heute in traditionellen Familien und Gesellschaften im Iran üblich. Familie, die wichtigste soziale Organisation im Iran und in islamischen Ländern, und die betreffenden Traditionen sind meistens nicht nur mit der Religion zu verknüpfen, sondern auch mit ihren kulturellen Traditionen, was heute meistens in den Großstädten durch den westlichen Lebensstil zerstört worden ist.

3.2. Das ist nicht mein Bein – Morteza Barsegar

Die zweite Geschichte ist eine Erzählung von Morteza Barsegar. Barsegar ist ein junger iranischer Schriftsteller, der seit einigen Jahren bekannt geworden ist. Er ist 1981 in Teheran geboren und hat IT studiert. Seine Geschichten unterscheiden sich wegen der Erzählperspektiven, die er wählt, und ihren Enden von den anderen Geschichten. Er erzählt z. B. das Schicksal und Leben einer Leiche nicht aus der Sicht ihrer Familie, sondern aus ihrer eigenen Sicht, der Sicht der Leiche. Das Ende in seiner Geschichten beeinflusst einen so tief, dass man lange Zeiten darüber nachdenkt und tief berührt wird. Er zeigt den Lesern manche von ihren falschen Entscheidungen und ihre Konsequenzen, sodass man sie durch Verständnis verhindern kann. Er hat bisher zwei Bücher veröffentlicht, einen Roman „*Die Geständnisse der toten Schildkröte*“ und eine Geschichtensammlung, nämlich „*Das orange Herz des Engels*“.

In seiner Sammlung gibt es eine Geschichte über die 175 Taucher des Iran in dem ersten Golfkrieg zwischen dem Iran und dem Irak, die von irakischen Soldaten lebendig mit geschlossenen Händen begraben wurden. Die Geschichte heißt „*Das ist nicht mein Bein*“. Die Taucher wurden nach 29

Jahren im Jahr 2015 gefunden. Aus ihnen war nichts geblieben als einige Knochen, die nach der Rückkehr nach Hause ihren Familien und Leuten gezeigt wurden. Die Geschichte wird aus der Sicht Mortezas, einer der Märtyrer, erzählt, als ob er noch in seinem Körper wäre. Seine Knochen sind in einem Glaskasten und der Märtyrer sieht alle Leute von dem Glaskasten aus. Es gibt viele Rückblenden in seiner Erzählung. Die Leser finden viel über sein Leben, und wie er den Märtyrertod erlitt, heraus. In der Geschichte wird klar, dass er das Einzelkind einer kleinen Familie war und auch sein Vater ein Taucher in dem Krieg gewesen war, der dort den Märtyrertod erlitten hatte. Er erinnert sich an seinen Vater und seine Erinnerungen. Er erinnert sich daran, wie er als Taucher an dem Krieg teilgenommen hat und wie die irakischen Soldaten ihn umgebracht haben. Er sieht seine Mutter, die 29 Jahre auf ihn gewartet hat und ganz anders und älter aussieht. Er erkennt seine Mutter nicht, bis sie ihm einige Fotos von seinem Vater und ihm zeigt. Der Autor beschließt die Geschichte mit dem unhörbaren Schrei von Morteza, der sagen möchte, dass das Bein in dem Glaskasten ihm nicht gehöre.

Diese Erzählung kann vieles über die Geschichte der letzten 40 Jahren zeigen. Über die Menschen, die wegen ihres Glaubens und ihres Landes freiwillig ihr Leben geopfert haben und über ihre Familien, die den leeren Platz von ihren Geliebten duldeten

4. Schluss

In diesem Artikel wurde versucht, einige verschiedene Aspekte interkultureller Beziehungen und ihre vielfältigen Möglichkeiten im Zeitalter der Globalisierung und am Beispiel der Beziehungen zwischen Iran und Deutschland kurz zu erläutern. Was in den Mittelpunkt dieser hoffnungsvollen Schrift gerückt wurde, ist auch Ausdruck einer Warnung: hervorzuheben und in den Vordergrund zu rücken, dass moderne Technologien und neuerdings auch künstliche Intelligenz im Zeitalter der Globalisierung besondere Chancen für interkulturelle Aktivitäten bieten. Andererseits haben wir diesbezüglich Sensibilität geschaffen, um (neben der quantitativen und qualitativen Entwicklung moderner Technologien) den inneren Reichtum der Gnade und Gabe von Kulturen nicht zu vergessen, der aus den tiefen Erfahrungen ihrer Gründer hervorgegangen ist. Obwohl es den Anschein hat, dass der dominierende Aspekt der Natur der modernen Medientechnologie auf die Integration und Gleichstellung

der Menschen abzielt, wissen die Hüter der Kulturen, dass interkulturelle Dialoge ihr Bestes tun werden, um dieses vielfältige und Horizont öffnende menschliche Erbe zu bewahren. Diese Traditionen, diese riesigen Ressourcen werden in verzweifelten Bedingungen erneut den Weg weisen.

Literaturverzeichnis

Lüsebrink, Hans-Jürgen (2005): *Interkulturelle Kommunikation, Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer* Stuttgart: Springer-Verlag GmbH Deutschland.

Interkulturelle Literatur in Deutschland, Ein Handbuch (2007): Carmine Chiellino (Hrsg.), Stuttgart: Springer-Verlag GmbH Deutschland.

Statista Research Department (2015): Prognose zur Anzahl der Muslime in Europa und weltweit bis 2050, Statista, [online] <https://www.de.statista.com/statistik/daten/studie/1116360/umfrage/anzahl-der-muslime-in-europa-und-weltweit/> [abgerufen am 09.08.2022].

Nordbayern.de (2013): Nürnberger veröffentlichte die erste deutsche Koranübersetzung, Nordbayern, [online] <https://www.nordbayern.de/img/nb/fav/icon180.png> [abgerufen am 08.08.2022].

Aslan, Serdar (2017): Deutsche Koranübersetzung (chronologische Bibliographie), Islam-Akademie, [online] <https://islam-akademie.de/index.php/koranwissenschaften/koranuebersetzung/156-deutsche-koranuebersetzungen-chronologische-bibliographie> [abgerufen am 09.08.2022].

Kammerhofer-Aggermann, Ulrike (2017): Inklusion im Internet: Eine 200 Jahre alte Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache, salzburg.gv.at, [online] https://www.salzburg.gv.at/bildung_/Documents/06_200_jahre_koran%C3%BCbersetzung_ins_deutsche_hammer-purgstall.pdf [abgerufen am 17.08.2022].

Mertek, Muhammet (2021): Goethe und der Koran, interrel.de, [online] <https://interrel.de/goethe-und-der-koran> [abgerufen am 08.09.2022].

Irankultur (o. D.): Schahname; eines der berühmtesten Werke der Weltliteratur, Irankultur, online <https://www.irankultur.com/schahname-eines-der-beruehmtesten-werke-der-weltliteratur/> [abgerufen am 05.09.2022].

Saadifoundation (2018): „Erscheinung der deutschen Übersetzung von ‚Ferdowssis Schahname‘ in Österreich“, Saadifoundation.ir, [online] <https://saadifoundation.ir/fa/news/1552> [abgerufen am 07.09.2022].

Austria-Forum (2021): Rezeption persischer Literatur im deutschsprachigen Raum, Austria-Forum, [online] <https://austria->

- forum.org/af/AustriaWiki/
Rezeption_persischer_Literatur_im_deutschsprachigen_Raum [abgerufen am 11.09.2022].
- Mir'abedini, Hasan (2014): „Alavi, Bozorg“, Encyclopaedia Iranica Online, [online] <https://www.iranicaonline.org/articles/alavi-bozorg-novelist> [abgerufen am 10.08.2022].
- Jan Michalski Foundation (2013): The jury of the 2013 Jan Michalski Prize for Literature has awarded the Iranian writer Mahmoud Dowlatabadi for his novel *The Colonel*, fondation-janmichalski, [online] <https://fondation-janmichalski.com/en/prix/2013> [abgerufen am 18.08.2022].
- IMDb (o. D.): A separation (2011) Awards, IMDb, [online] https://www.m.imdb.com/title/tt1832382/awards/?ref_=tt_awd [abgerufen am 11.08.2022].
- Pham, Annika (2022): Ali Abbasi: „My intention was not to make a serial killer movie but a movie about a serial killer society“, Nordiskfilmogtvfond, [online] <https://www.nordiskfilmogtvfond.com/news/stories/ali-abbasi-my-intention-was-not-to-make-a-serial-killer-movie-but-a-movie-about-a-serial-killer-society> [abgerufen am 14.08.2022].
- IMDb (o. D.): Children of Heaven (1997) Awards, IMDb, [online] https://www.m.imdb.com/title/tt0118849/awards/?ref_=tt_awd.
- IMDb (o. D.): Majid Majidi Awards, IMDb, [online] https://www.m.imdb.com/name/nm0006489/awards?ref_=m_nm_awd.