

اشپكتروم ایران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 2 - 2022
35. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

35. Jahrgang 2022, Heft 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

Schriftleitung

Dr. Ahmadali Heydari

Wissenschaftlicher Beirat

Katajun Amirpur, Jaleh Amouzgar, Oliver Bast, Hans-Georg Ebert, Seyed Saied Firuzabadi, Jürgen Wasim Frembgen, Ahmadali Heydari, Birgitt Hoffmann, Mahmoud Jaafari-Dehaghi, Mohammad Ali Kazembeyki, Rüdiger Lohlker, Roland Pietsch, Ali Radjaie, Maurus Reinkowski, Jens Scheiner, Farid Vatanparast

دارای مجوز شماره 3/18/75687 مورخ 94/04/21 کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور

(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)

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

Die Theorie der konzeptionellen Vermischung und Ibn‘Arabys mystische Lesart der Erzählung vom Stab des Moses

Mehdi Bagheri / Ahad Faramarz Gharamaleki1

Eine vergleichende Analyse der Leistungen Nāder Šāh-e Afšārs mit Timūr Gūrkāni

Ameneh Ebrahimi17

Globalisiert lokalisiert – lokalisiert globalisiert? Moderne Werke von Goli Taraghi

Faranak Hashemi43

Henry Corbins schöpferische Annäherung an die schiitische Tradition

Felix Herkert.....61

Abhilfe für den Mangel an Bodenständigkeit des modernen Zeitalters durch „Gelassenheit“ und „Gerissenheit“ (rendi); Zwei überlappend-analogische Begriffe bei Heidegger und Fardid

Ahmadali Heydari83

Fortschritt als Selbstgefährdung? Zu Aufstieg und Fall von Zivilisation

Daniel Hildebrand99

Die Rolle der Jugendlichen und Eliten in der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“

Mahdieh Mohammad Taghizadeh139

Der Tod Jesu in persischen Koranübersetzungen bis zum 12. Jahrhundert

Seyed Hossein Morakabi / Masoud Pourahmadali Tochahi153

Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele Antworten des griechischen Philosophen Priskianos Lydos auf Fragen des persischen Großkönigs Chosrou I. Anuschirvan

Roland Pietsch.....167

Zwischen Sprachgenealogie und Sprachkontakt: Hybride bzw. Erb-/ Lehnwortpaare des Deutschen und Persischen; Teil II

Sara Rahmani185

101 Geschichten aus dem Nahen Osten und ihre Auswirkungen auf die westliche mündliche Überlieferung von Ulrich Marzolph

Mostafā Ābedinifard.....209

Die Rezeption Carl Schmitts im Iran – Eine Bibliographie

Felix Herkert.....213

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arba‘in Pilgerfahrt in der Reflexion der Meinungen von Medienexperten

**Hamid Mohammadi , Akbar Nasrollahi ,
Mohammad Reza Jalilvand , Seyed Mohammad Husseini220**

Englische Abstrakte240

Persische Abstrakte252

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		Ġ	Ġ
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		Ġ	Ġ
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
-(Waşla)		ʿ- oder ʿ-	ʿ- oder ʿ-
ة / ه	Arab./pers. Endung	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.).

Die Theorie der konzeptionelle Vermischung und Ibn 'Arabys mystische Lesart der Erzählung vom Stab des Moses

Mehdi Bagheri¹

Ahad Faramarz Gharamaleki²

(pp 1 to 16)

Received: 08.02.2022; Accepted: 15.03.2022

Abstract

This essay contributes to the explanation of how the Qur'anic image of atheism emerges in Ibn 'Arabi's symbolic interpretation. In *The Bezels of Wisdom* (*Fusus al-hikam*), the transformation of Moses' staff into the serpent is viewed as the transformation of the atheism and rebellion (*ma'siya*), into theism and obedience (*ā't*). Ibn 'Arabi's reading of the discussed Qur'anic narrative, this essay suggests, achieves a particular imagination and creativity through Conceptual Blending, a theory proposed by Fauconnier and Turner. This essay follows a cognitive linguistic approach, which would help understand how Ibn 'Arabi's interpretation connects the factual and religious elements in the blending as the only way in which the complicated religious messages and moral values emerge from the patterns related to accessible human experiences in the natural world.

Keywords

conceptual blending theory; cognitive semantics; Qur'anic narrative; moral values; Ibn 'Arabi.

-
1. Otto-Friedrich-Universität Bamberg, the Department of Islamic Studies, Guest Researcher,
Email: mbagheri95@ut.ac.ir.
 2. Full Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.



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

نظریه‌ی آمیختگی مفهومی و خوانش عرفانی ابن عربی بر مبنای داستان عصای حضرت موسی

مهدی باقری^۱

احد فرامرز قراملکی^۲

(صص 1 تا 16)

تاریخ دریافت: 2022/02/08؛ تاریخ پذیرش: 2022/03/15

چکیده

مقاله‌ی حاضر به تبیین شناختی از شکل‌گیری انگاره‌ی «کفر» در تفسیر نمادین ابن عربی از یکی از داستان‌های قرآنی می‌پردازد. ابن عربی در فصوص‌الحکم، دگرگونی عصای حضرت موسی به اژدها را به مثابه استحاله‌ی الحاد و عصیان (معصیت) به خداپرستی و تسلیم (طاعت) تفسیر نموده است. بررسی این تفسیر از خلال نظریه‌ی آمیختگی مفهومی که از سوی فوکونیه و ترنر ارائه شده، نشان می‌دهد. ابن عربی تصویرسازی خلاقانه و منحصر به فردی در تأویل ماجرای عصای حضرت موسی ارائه داده است. این مقاله با بهره‌مندی از رویکرد زبان‌شناختی شناختی تلاش می‌کند نشان دهد چگونه ابن عربی میان مؤلفه‌های جهان طبیعی و جهان دینی ارتباط برقرار نموده تا در نهایت، در یک فضای ذهنی جدید (فضای آمیخته)، معنایی نوظهور را به مخاطب ارائه کند. در این فرایند شناختی، برخی پیام‌های پیچیده‌ی دینی و فضائل اخلاقی از طریق الگوهای برگرفته از تجربیات طبیعی در دسترس، به شکل قابل فهم‌تری برای ذهن انسان تصویرسازی می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

نظریه‌ی آمیختگی مفهومی، معناشناسی شناختی، داستان‌های قرآنی، فضائل اخلاقی، ابن عربی.

1. دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، پژوهشگر مهمان دانشگاه بامبرگ، آلمان

رایانامه: mbagheri95@ut.ac.ir

2. استاد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، ایران.

Die Theorie der konzeptionellen Vermischung und Ibn 'Arabys mystische Lesart der Erzählung vom Stab des Moses

Mehdi Bagheri¹

Ahad Faramarz Gharamaleki²

(pp 1 to 16)

Received: 08.02.2022; Accepted: 15.03.2022

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz trägt zur Erklärung bei, wie das koranische Bild des Atheismus in der symbolischen Interpretation von Ibn 'Arabī entsteht. In *Fusūs al-Hikam* (Die Weisheitsperlen) wird die Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange als die Verwandlung von Atheismus und Auflehnung (ma'ṣiya) in Theismus und Gehorsam (ṭā'at) gedeutet. Die Lesart Ibn 'Arabīs der besprochenen koranischen Erzählung, so wird in diesem Beitrag vorgeschlagen, erreicht eine besondere Vorstellungskraft und Kreativität durch die konzeptuelle Vermischung – eine Theorie, die von Fauconnier und Turner entwickelt wurde. Dieser Beitrag folgt einem kognitiv-linguistischen Ansatz, der helfen soll zu verstehen, wie Ibn 'Arabīs Interpretation die faktischen und religiösen Elemente in einer Vermischung verknüpft – als einzige Möglichkeit, wie die komplexen religiösen Botschaften und moralischen Werte aus Mustern entstehen, die sich auf zugängliche menschliche Erfahrungen in der natürlichen Welt beziehen.

Schlagwörter

Theorie der konzeptuellen Vermischung, kognitive Semantik, koranische Erzählung, moralische Werte, Ibn 'Arabī

1. Gastwissenschaftler an der Universität Bamberg, Deutschland; Doktorand der islamischen Philosophie und Theologie, Abteilung für islamische Philosophie und Theologie, Fakultät für Theologie und Islamische Studien, Universität Teheran, Teheran, Iran.

Email: mbagheri95@ut.ac.ir.

2. Ordentlicher Professor für islamische Philosophie und Theologie, Abteilung für islamische Philosophie und Theologie, Fakultät für Theologie und Islamische Studien, Universität Teheran, Teheran, Iran.



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

Eine symbolische Lesart der koranischen Erzählung ist ein auffälliger Ansatz, der darauf abzielt, die äußere Bedeutung der koranischen Erzählung mit ihrer inneren Bedeutung zu verbinden. Dieser Ansatz findet sich vor allem in den Werken von Ibn 'Araby, wie z. B. in *Die Blenden der Weisheit (Fuṣuṣ al-ḥikam)*. Eines seiner Kapitel mit dem Titel *Die Weisheit der Eminenz ('ilwiyyah)* des Wortes von Moses erzählt von der Begegnung zwischen Moses und dem Pharao. Außerdem wird die Geschichte der Verwandlung von Moses' Stab in eine Schlange behandelt. Darüber hinaus analysiert Ibn 'Araby die mystische Exegese, die versucht, über die historischen Aspekte oder die äußere Bedeutung des Abenteuers hinauszugehen. Nachdem er aus dem Qur'an zitiert hat: „Dann warf er seinen Stab ('aṣā) hinunter, und er wurde zu einer sichtbaren Schlange“ (Qur'an 26:32), interpretiert Ibn 'Araby den Vers, um einen größeren Einblick in die innere Bedeutung des Verses zu geben: Die Rebellion (ma'ṣiyat) (des Pharaos), die in Gehorsam (ṭā'at) umgewandelt wurde¹. Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange wird als die Verwandlung des Bösen in das Gute verstanden. Obwohl es viele Kommentare zu Ibn 'Arabys Schriften, einschließlich dieses Kapitels, gibt, gibt es eine Frage, die noch weiter hätte erörtert werden können: Wie werden die inneren moralischen Bedeutungen der Erzählung gebildet und impliziert? Mit anderen Worten, wie entstehen die moralischen Bedeutungen im Kopf des Interpreten und wie werden sie dann an das Publikum vermittelt? Zunächst scheint es, dass die kognitive Semantik die Methodik zur Beantwortung dieser Frage vorschlagen kann.

Viele Wissenschaftler der modernen Religionswissenschaft sind sich einig, dass die Anwendung eines kognitiven Ansatzes im Zusammenhang mit religiösen Sprachen oder theologischer Literatur unumgänglich ist. Denn die großen religiösen Texte, wie der des Islam, kodifizieren Wurzelmetaphern, um moralische und ethische Botschaften zu vermitteln. Ein kognitiver Ansatz im Umgang mit religiöser Literatur kann zu einem gültigen Verständnis der Botschaften führen². Janet Martin Soskice's *Metaphor and Religious Language* (1985) erklärt, dass Metaphern dazu dienen, neue Einsichten in religiöse Aussagen zu vermitteln. Soskice (1985) betont, dass Metaphern verborgene Bedeutungen enthüllen. Darüber hinaus haben nachfolgende Wissenschaftler

1. Ibn 'Araby, 1980, S. 263

2. Tracy, 1978, S. 91-92.

versucht, wertvolle Informationen über die Korrespondenz zwischen Metapher und religiöser Sprache zu erhalten und daher metaphorische Strukturen in einer Reihe von Schriften zu erklären oder sogar zu analysieren. z.B. hat Erussard versucht, den berühmten Ausdruck Jesu zu analysieren, in dem er die Menschen als „Salz“ bezeichnet. Es gibt mythische Vorstellungen, die über die äußere Bedeutung dieses Wortes hinausgehen. So wie sich das Salz im Wasser auflöst, kann sich „das Ich“ für das Göttliche opfern. Daher wird es „transparent“ und „rein“³ Jäkel wendet die Theorie der begrifflichen Metaphern an, um die biblische „Reise“-Metapher zu analysieren. Sowohl der „Weg Gottes“, der „gerade“ gute Weg, als auch der böse Weg, der „krumme“ Weg, sind zwei Arten einer „moralischen Reise“. Menschen, die auf diesen Wegen unterwegs sind, sind entweder „gerecht“ oder „böse“⁴. Wie Armin W. Geertz und Eva Kundtová Klocová argumentierten, hat die Theorie der verkörperten Kognition große grundlegende Auswirkungen auf das Studium der Religionen. Die Interaktion zwischen Körper, Gehirn und allgemeiner menschlicher Kognition in religiösen Ritualen ist einer der wichtigsten Bereiche der modernen Religionswissenschaft⁵.

Die Theorie der konzeptuellen Metapher wurde erstmals in George Lakoffs und Mark Johnsons *Metaphors We Live By* (2003) entwickelt, die von der Religionswissenschaft übernommen wurde. Andere versuchten, eine überarbeitete kognitive Theorie namens Conceptual Blending vorzuschlagen. In *The Way We Think* (2002) von Gilles Fauconnier und Mark Turner wird erklärt, wie Sprecher oder Zuhörer aus ihrem Hintergrundwissen Bedeutungen konstruieren. Wie Coulson (2001) betont, ergeben sich in der Theorie der konzeptuellen Vermischung Konzepte und Ideen aus dem Hintergrundwissen und den Erfahrungen an verschiedenen Orten.

In diesem Aufsatz versuchen wir, die Theorie der begrifflichen Vermischung anzuwenden, um Ibn' Arabis Interpretation einer koranischen Erzählung zu analysieren, im Gegensatz zu den Bibelwissenschaftlern, die sie bisher auf das Neue Testament angewandt haben. Bonnie Howe (2006) untersucht die Rolle dieser komplexen Metaphern, um die ethischen Implikationen von 1 Petrus hervorzuheben und seine metaphorischen moralischen Konzeptualisierungen zu

3. Erussard, 1997, S. 197-208.

4. Jäkel, 2002, S. 25-31.

5. Geertz & Klocová, 2019, S. 73-75.

untersuchen. Veron K. Robbins' *Conceptual blending and early Christian imagination* (2007) verbindet die kritische Spatialitäts-Theorie mit der Conceptual Blending-Theorie, um zu klären, wie sich frühchristliche Diskurse auf „kulturelle Rahmen“ beziehen⁶. Durch die Anwendung der Theorie der begrifflichen Vermischung erklärt Robbins (2007), wie christliche „rhetorische Dialekte“ wie „Gottes Weisheit“ die Erfahrungen an „sozialen Orten“ wie Haushalten (im ersten Input-Raum) mit konzeptionellen Räumen von „Gottes Welt“ (im zweiten Input-Raum) verbinden. Da das Publikum Bilder und Handlungen in diesen beiden Räumen miteinander in Beziehung setzen kann, agiert Gott im „vermischten Raum“⁸ als „Vater“, der über seine Kinder wacht, deren Körper im Lichte der Weisheit des Vaters „Güte und Rechtschaffenheit“ erlangen sollen⁹.

Die in diesem Aufsatz aufgeworfene Frage ist in der Literatur bisher noch nicht behandelt worden. Die Anwendung der Theorie der begrifflichen Vermischung und anderer kognitiver Theorien auf die Lehren Jesu in den Evangelien konzentriert sich in der Regel auf metaphorische religiöse Sprachen; die Sprache der koranischen Erzählungen, einschließlich des Falles in diesem Aufsatz - die Verwandlung des Stabes von Moses in eine Schlange -, ist jedoch ein verbales und kein mentales Phänomen. Sufi-Exegesen wie die von Ibn 'Araby akzeptieren nicht nur den objektiven und historischen Aspekt der wundersamen Verwandlung des Stabes in eine Schlange, sondern versuchen auch, die inneren Bedeutungen der Geschichten zu enthüllen. Darüber hinaus bleibt das Verständnis des metaphorischen Aspekts der koranischen Sprache eine Herausforderung, die eigene Schriften erfordert. Daher bietet dieser Aufsatz eine Vorschau auf die Theorie der begrifflichen Vermischung in einer koranischen Erzählung. Die Absicht ist jedoch nicht, darüber zu streiten, wie sie auf den Bildern der Menschen begründet wurde, sondern Ibn 'Arabys moralische Lesart der Erzählung zu verstehen. Mit anderen Worten: Der Aufsatz soll aufzeigen, wie die Vermischung es Interpreten wie den Sufis ermöglicht, neue mystische oder moralische Ideen zu entwickeln und hervorzurufen. Nach einer Einführung in die Hauptprinzipien der Theorie der begrifflichen

6. cultural frames

7. Robbins, 2007, S. 162-165.

8. blended space

9. Robbins, 2007, S. 166.

Vermischung wird die Diskussion die moralische Lesart der binären Form „Mosesstab“ vs. „Schlange“ anhand von Ibn‘Arabys Interpretation behandeln.

1. Grundprinzipien der Vermischung in der Auslegung von Ibn‘Araby

Nach Gilles Fauconnier und Mark Turner konstruiert das konzeptuelle Mischen¹⁰ grundsätzlich „eine partielle Übereinstimmung zwischen zwei mentalen Input-Räumen, um selektiv von diesen Inputs in einen neu gemischten mentalen Raum zu projizieren“, der für die „Manipulation“ verschiedener Bedeutungen nützlich ist¹¹. Mentale Räume oder „kleine konzeptuelle Pakete“¹² sind Bereiche, die entstehen, wenn wir unseren Verstand oder unsere Sprache benutzen.

Seana Coulson demonstriert die partielle Übereinstimmung, nämlich das „Cross Domain Mapping“, als „systematische Reihe von Korrespondenzen zwischen der Quelle, die dem Ziel helfen, die sich aus dem Mapping von Rahmen oder kognitiven Modellen über Domänen hinweg ergeben“¹³. Das grundlegende Werk, auf das hier Bezug genommen wird, ist Gilles Fauconnier und Mark Turner's *The way we think* und auch *Conceptual Blending, Form, and Meaning*. Es wurde jedoch ein anderer Mischungsfall als die in ihren Beispielen betrachteten verwendet. Darüber hinaus waren die von Robbins untersuchten frühchristlichen rhetorischen Dialekte hilfreich für meine Analyse, insbesondere seine Darstellung des „sozialen Raums“ als Erfahrungsraum¹⁴.

Ibn‘Arabys Interpretation der Verwandlung des Stabes von Moses in eine Schlange bietet Szenarien, durch die neue Bedeutungen entstehen. Abbildung 1 zeigt mentale Räume, die in Ibn‘Arabys Lesart der Erzählung miteinander korrespondieren. Der erste Input-Raum¹⁵ umfasst die greifbare Erfahrung des menschlichen Körpers an verschiedenen natürlichen oder sozialen Orten wie Feldern, Bauernhöfen, Dörfern oder Städten (der Raum der natürlichen Welt). Durch die Entwicklung spezifischer Bilder im ersten Input-Raum während des gesamten natürlichen Lebens kann der Verstand des Interpreten diese gespeicherten Bilder als ethische, moralische oder sogar mystische Positionen

10. conceptual blending

11. Fauconnier & Turner, 2004, S. 57-58.

12. Fauconnier & Turner, 2004, S. 58.

13. Coulson, 2001, S. 162.

14. Robbins, 2007, S. 165.

15. input space

konzeptualisieren, die den zweiten Input-Raum (den moralischen Weltraum) bilden würden. Da Elemente aus dem ersten Eingaberaum mit denen des zweiten Eingaberaums übereinstimmen, werden „Gegenstücke“ miteinander gepaart. Diese gemeinsame Nutzung wird ständig in einem dritten mentalen Raum, dem „generischen Raum“, „festgehalten“¹⁶. In den „generischen mentalen Raum“ werden die Elemente aufgenommen, die die beiden Eingaben gemeinsam haben. Schließlich erzeugt die konzeptuelle Vermischung eine „emergente Struktur“, die zuvor nicht in den Inputs enthalten war, und „projiziert“ sie in den vierten Raum, nämlich den „vermischten Raum“¹⁷.

Abbildung 1. Mentale Räume in Ibn ‘Arabys Interpretation der Verwandlung des Stabes von Moses

Menschliche Fähigkeiten oder Wissen über Erfahrungen in der natürlichen Welt (erster Inputbereich)	Stab gegen Schlange, Seil gegen Schlange, unbelebte Gegenstände gegen belebte Wesen.
Information und Konzeptualisierung der moralischen Welt (zweiter Inputraum)	Seele (Geist) vs. Körper, belebt vs. unbelebt, Rebellion (ma‘ṣiyat) vs. Gehorsam (tā‘at), schlechte Taten (sayyi‘āt) vs. gute Taten (ḥasanāt).
Was die Eingaben gemeinsam haben (generischer Raum)	Die vollständige Verwandlung von Stab in Schlange oder von unbelebt in belebt.
Der vermischte Raum	„Gehorsam“ und „Ungehorsam“ werden als zwei Zustände ein und derselben Sache betrachtet: „Gehorsam“ wird als die lebende Person verstanden, während „Ungehorsam“ als der tote Körper der besagten Person verstanden wird.

Die Natur des Stabes von Moses wird in Ibn ‘Arabī's *The Bezels of Wisdom* in Form der Rebellion des Pharaos dargestellt¹⁸. Hier ist die „raumübergreifende Zuordnung“ zwischen dem Stab im ersten Eingaberaum und der Rebellion, als böse Taten (sayyi‘āt), im zweiten Eingaberaum. Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange wird dann als die Umwandlung der Rebellion des Pharaos (ma‘ṣiyat) in Gehorsam (tā‘at) verstanden¹⁹. Dies ist eine weitere

16. captured

17. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42-47.

18. Ibn ‘Arabī, 1980, S. 263.

19. Ibn ‘Arabī, 1980, S. 263.

Teilübereinstimmung zwischen zwei Eingangsräumen: die Schlange im ersten Eingangsraum verbindet sich mit Gehorsam (tā‘at), als gute Taten (ḥasanāt) im zweiten Eingangsraum. ‘Abd al-Razzaq Kashani bemerkt, dass diese Exegese darauf abzielt zu betonen, dass das Ich sowohl eine „Seele im Frieden“ (al-nafs al-muṭma‘inna) sein kann als auch „zur Sünde geneigt“ (al-nafs al-‘ammāra). Das Ego wird als Stab (‘aṣā) aufgefasst, wenn es sich gegen die Seele und die Weisheit auflehnt. Sie wird jedoch immer dann als Schlange konzipiert, wenn sie gehorsam ist und dem gehorcht, was die Seele und die Weisheit von ihr verlangen²⁰. Es zeigt, dass gemeinsame Strukturen, die von beiden mentalen Räumen geteilt werden, den „generischen Raum“ bilden, der Elemente aus zwei Input-Räumen miteinander verbindet. Der „starre Stab des Moses ist schwer zu biegen oder zu verändern“ (im ersten Raum) ist mit dem „Ungehorsam und der Unbotmäßigkeit des Pharaos“ (im zweiten Input-Raum) verbunden. Die Korrespondenz zwischen der „Starrheit“ eines harten Holz- (oder Metall-) Stabes und dem „Ungehorsam“ des Pharaos ist eine metaphorische Verbindung, die durch eine „raumübergreifende Abbildung“ zwischen den Eingaberäumen entsteht. Darüber hinaus ist der Stab ein empfindungsloses, unbelebtes Objekt, das nicht auf das reagiert, was ihm widerfahren ist. Im Gegensatz dazu ist die Schlange als transformierter Stab ein lebendiges und aktives Wesen, das auf alles reagiert, was um sie herum geschieht. Sie schlängelt sich zum Beispiel durch das Land, greift an und verschlingt ihre Beute. Die lebendige und aktive Schlange im ersten Eingang verbindet sich mit dem Gehorsam (tā‘at) im zweiten Eingang. Das bedeutet, dass sich der harte, starre und leblose Stab in eine gefügte, lebendige Schlange verwandelt hat. Die oben erwähnte Beziehung zwischen dem Stab und der Schlange organisiert einen „Rahmen“. Ein Rahmen ist definiert als eine konventionelle und schematische Organisation von Wissen²¹. Der Rahmen im ersten Input ist mit dem Gegenstück im zweiten Input verknüpft: die Beziehung zwischen „Pharaos Ungehorsam (ma‘ṣiyat) gegenüber Moses' Befehlen“ und „seinem Gehorsam (tā‘at) gegenüber Moses' Befehlen“. Die Elemente, Rahmen und Strukturen sowohl des ersten als auch des zweiten Inputraums werden „selektiv“ in einen neuen mentalen Raum projiziert, der Blend genannt wird (Fauconnier & Turner, 2004, S.59). Der Begriff „selektiv“ erklärt, dass nicht alle Bilder oder Strukturen in den neuen Raum projiziert werden. Um zu untersuchen, was in Ibn‘Arabys Überblendung projiziert wird

20. Kāshānī, 1991, S. 320.

21. Fauconnier & Turner, 2004, S. 60.

und wie die entstehende Bedeutung entsteht, werden in dem Aufsatz die Schlüsselwörter von Ibn 'Araby im Kontext der Fallstudie betrachtet und diskutiert: „Er sagt: Gott hat ihre bösen Taten in gute Taten verwandelt (Qur'an 25:70), d.h. nach dem [göttlichen] Urteil (ḥukm). So ist das Urteil (ḥukm) hier in einer bestimmten Sache in einer einzigen Substanz (jawhar) manifestiert, da es äußerlich der Stab und die Schlange ist“²². Auf der Grundlage dieser Worte werden moralische Ereignisse wie Rebellion (ma'ṣiyat) als böse Taten (sayyi'āt) und Gehorsam (ṭā'at) als gute Taten (ḥasanāt) als zwei Seiten ein und derselben Medaille verstanden. Die „emergente Struktur“²³ im Mischungsraum weist das Ich auf, das das unbelebte, harte Objekt ist, das nicht auf Gottes Befehle reagiert. Wenn jedoch die Substanz selbst wiederbelebt wird, wird sie gefügig und gehorcht den Befehlen Gottes. Wie Fauconnier und Turner (2004) darlegen, wird die neue Bedeutung durch selektive Projektion auf der Grundlage von „Komposition“, „Mustervervollständigung“²⁴ und „Elaboration“ erzeugt. Die Komposition ermöglicht es, dass Elemente aus beiden Input-Räumen Strukturen gemeinsam nutzen, die durch partielle Übereinstimmung eine Verbindung zueinander herstellen. Sie zielt darauf ab, eine Beziehung zu schaffen, die zuvor in den Eingaberäumen nicht existierte²⁵. Hier wird der „Stab“ aus der ersten Eingabe mit dem „Körper“ als dem physischen, körperlichen, weltlichen Merkmal des Menschen in der zweiten Eingabe vermischt. Zusätzlich setzt die „Schlange“ aus dem ersten Input-Raum den „Geist“ (oder Verstand) im zweiten Input-Raum als das geistige (oder mentale) Merkmal des Menschen zusammen, das aus Gedanken und Überzeugungen besteht. In ähnlicher Weise setzt sich die binäre Opposition von „Stab-Schlange“ aus der von „Körper-Geist“ zusammen. Was zusätzliche Strukturen in den gemischten Raum bringt, ist die zweite Stufe des Mischungsprozesses, die so genannte „Mustervervollständigung“²⁶. Die Tatsache, dass die Starrheit des harten Stabes mit „Ungehorsam“ und „Ungehorsam“ in Verbindung gebracht wird, ist eine zusätzliche Beziehung, die sich aus dem Hintergrundwissen des Interpreten ergibt. Es ist nicht verwunderlich, dass Ibn 'Araby, der immer wieder verschiedene Verse des Qur'an in unterschiedlichen Szenarien zitiert, unbewusst sein koranisches Hintergrundwissen einfließen lässt. So zeigt der Qur'an das verhärtete Herz

22. Ibn 'Arabī, 1980, S. 263.

23. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42.

24. pattern completion

25. Fauconnier & Turner, 2004, S. 59-60.

26. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42-47.

(qisāwat) des Ungehorsamen, das härter als Stein ist: „Dann sind eure Herzen danach verhärtet und sind wie Steine, oder noch härter“ (Qur'an 2:74). Mit Hilfe der „Mustervervollständigung“ kann der unbelebte harte Stab, der sich in eine lebendige und aktive Schlange verwandelt, als ein ruhender Körper verstanden werden, der wieder aktiv wird. Aufgrund des koranischen Hintergrundwissens sind die Ungläubigen, die sich zurückziehen und umkehren, „Tote“ und „Tauben“, und daher kann der Prophet sie nicht auffordern, die „Wahrheit“ zu hören: „Du sollst die Toten nicht zum Hören bringen, und du sollst die Tauben nicht dazu bringen, den Ruf zu hören, wenn sie sich umdrehen und sich zurückziehen“ (Qur'an 27:80). Ein weiteres Beispiel zeigt sich, wenn der Qur'an die rebellischen Ungläubigen als taub, stumm und blind vorstellt: „Die Gestalt der Ungläubigen ist wie die Gestalt dessen, der zu dem ruft, was nichts hört als einen Schrei. Taub, stumm und blind, so haben sie keinen Verstand“ (Qur'an 2:171). Solche Verse vervollständigen die Vermischung durch eine zusätzliche Struktur, die „ungehorsam“ und „gehorsam“ als „unbelebtes“ (oder totes) Objekt bzw. als „lebendig“ betrachtet. Daher ist der harte „Stab“ im ersten Eingaberaum, als unbelebte Schlange, die taub, stumm und blind ist, mit „ungehorsam“ im zweiten Eingaberaum verbunden. Folglich kann „Ungehorsam“ als ein körperliches Merkmal einer Person, d. h. eines Körpers ohne Seele, angesehen werden. Darüber hinaus ist die „Schlange“ im ersten Input als lebendes, aktives Wesen mit „gehorsam“ im zweiten Input verbunden, so dass „Gehorsam“ als ein geistiges Merkmal einer Person angesehen werden kann, aus dem Gedanken, Überzeugungen und moralische Verhaltensweisen hervorgehen. Die dritte Stufe der Mischung schließlich, die „Ausarbeitung“, „führt die Mischung imaginativ und dynamisch durch“²⁷ Durch die Entfaltung der moralischen Aspekte in der Erzählung über die Verwandlung des Stabes in eine Schlange entwickelt der Dolmetscher auf phantasievolle Weise die neue Struktur. Diese neue Struktur gibt es in keinem der beiden Eingänge. Der Ausleger stellt sich eine Ähnlichkeit zwischen dem Stab des Mose und einer toten Schlange vor. Das mag daran liegen, dass ein Stab, der normalerweise ein langer Stock mit einem Haken am Ende ist, wie eine langgestreckte Schlange aussieht. Diese Entsprechung führt zu der Überlegung, dass der Stab als leblose Schlange lebendig werden kann. Mit Hilfe des Kontext- und Hintergrundwissens wird die binäre Opposition Stab-Schlange mit der Opposition ungehorsam-gehorsam verknüpft. Daraus lässt sich ableiten, dass

27. Fauconnier & Turner, 2002, S. 42-47.

der rebellische, ungehorsame Pharao nur ein „starrer toter Körper“ in der Totenstarre ist (d. h. der Zustand, in dem der Körper eines Menschen nach dem Tod starr wird). In diesem Zustand befolgt er niemals die Befehle der Seele. Wäre Pharao dagegen lebendig, würde er die „Wahrheit“ sehen und hören und somit der Seele, der Weisheit und ganz allgemein den Befehlen Gottes gehorchen.

Nach Fauconnier und Turner (2002) ist die imaginative Funktion der Elaboration zwar unbewusst, aber die Projektion auf die Mischung ist selektiv. Daher dürfen nicht alle Elemente oder Strukturen in den Blend-Raum projiziert werden. Die Tatsache, dass eine „Schlange“ aggressiv nach Nahrung beißen oder ihr tödliches Gift in ihre Opfer injizieren kann, wurde ignoriert. Weder „Gift“ noch „Gefahr“ werden von der ersten Eingabe projiziert. Was in unserem Fall in die Mischung projiziert wird, sind einige Eigenschaften der binären Opposition von Stab und Schlange in Kombination mit denen von Ungehorsam und Gehorsam.

Laut Fauconnier und Turner ist es entscheidend, dass die „Mappings“ kontinuierlich die entsprechenden Verbindungen in den Inputs beibehalten. Außerdem bleiben die Verbindungen der emergenten Struktur zu den Inputräumen konstant. Mit anderen Worten: Alles, was in die Mischung integriert wird, projiziert zurück zu den Gegenständen in den partiellen Inputs²⁸. Eine neue Korrespondenz zwischen „gehorsam“ und „ungehorsam“ entsteht im Überblendungsraum, der sie auf „Schlange“, „Stab“, „gehorsam“, „ungehorsam“ und „die Beziehung zwischen ihnen“ in den Eingaberäumen zurückprojiziert. Während die Aufrechterhaltung dieser Verbindung zwischen den Gegenständen völlig unbewusst geschieht, ist das, „was ins Bewusstsein kommt, der Blitz des Verstehens“²⁹ Der „Geistesblitz“ besteht darin, dass der Stab Moses und die Schlange als „ungehorsamer toter Körper“ und „gehorsamer lebender Mensch“ interpretiert werden. Da es eine Verbindung zwischen der auftauchenden Struktur und den Elementen in den Eingaben gibt, kann ein weiteres zusätzliches koranisches Wissen die Mischung vervollständigen. So heißt es beispielsweise im Qur'an: „Da warf Moses seinen Stab aus, und siehe, er verschlang ihre lügnerische Erfindung“ (Qur'an 26:45). Auf der Grundlage dieser „Vollendung“, durch die die neuartige Entsprechung zwischen

28. Fauconnier & Turner, 2004, S. 59; Fauconnier & Turner, 2002, S. 44

29. Fauconnier & Turner, 2002, S. 44.

Gehorsamen und Ungehorsamen auf die Eingaben zurückprojiziert wird, wird der „Gehorsam“ nun als eine wunderbare menschliche Kraft betrachtet, die „Rebellion“, „Unghehorsam“ und ganz allgemein „böse Taten“ jagen und töten kann. In der Tat modifiziert die „umgekehrte Zuordnung aus der Mischung“³⁰ den „Gehorsamen“ und den „Unghehorsamen“ im zweiten Input, und so wird der „Unghehorsame“ als böse Tat (sayyi‘āt) so verstanden, als ob er vom „Gehorsamen“ als gute Tat (ḥasanāt) verschluckt wird.

2. Komprimierung der Lebensbeziehungen

Wie Fauconnier und Turner betonten, gibt es unendlich viele Möglichkeiten, eine neue Struktur zu erzeugen, da die „offene Natur“ der verschiedenen Operationen in der Mischung es dem Interpreten erlaubt, die Mischung auf viele alternative Arten „auszuführen“. Nichtsdestotrotz sind alle diese Wege, die zu der entstehenden Struktur in der Mischung führen, „prinzipiell“³¹. Die raumübergreifende Zuordnung, die selektive Projektion und die Erzeugung einer neuen Struktur in der Mischung sind „konstitutive Prinzipien“ der konzeptuellen Mischung³². In unserem Fall, und basierend auf der Arbeit von Fauconnier und Turner (2002), machen all diese prinzipiellen Operationen den Interpreten „effizient und kreativ“ und geben ihm daher ein „menschliches Verständnis“ von moralischen Konzepten. Die „Kompression“, die durch das Mischen erreicht wird, ist eine der einflussreichsten Facetten einer effizienten, kreativen Interpretation. Zum Beispiel ist „Identität“ die grundlegendste „vitale Beziehung“. Lebenswichtige Relationen sind äußerst wichtige konzeptionelle Beziehungen, die im Rahmen des Blending-Prozesses sehr häufig auftauchen. Die „Rolle“ ist eine weitere „vitale Beziehung“, die in unserem Fall verwendet wird³³. In Ibn‘Arabīs moralischer Lesart der Verwandlung des Stabes in die Schlange wird die Rolle des „toten Körpers“ im natürlichen Weltraum (erster Input) als identisch mit der Rolle des „toten Körpers“ im moralischen Raum (zweiter Input) betrachtet. In ähnlicher Weise verbindet der Interpret die Rolle von „den Toten das Leben geben“ im ersten Input und die Rolle von „den Toten das Leben geben“ im zweiten Input. Sie sind durch die lebendigen Beziehungen der „Analogie“ miteinander verbunden (Fauconnier & Turner, 2002, S. 98-99). Hier enthält die Mischung eine geschaffene Identitätsverbindung: Gott kann der

30. Fauconnier & Turner, 2002, S. 49.

31. Fauconnier & Turner, 2002, S. 48-49.

32. Fauconnier & Turner, 2004, S. 61.

33. Fauconnier & Turner, 2002, S. 63; ebd., S. 98.

ungehorsamen Person, die als toter Körper betrachtet wird, auf wundersame Weise Leben geben.

3. Das konzeptionelle Netz

Nach Fauconnier und Turner (2004) haben biologische Studien bestätigt, dass „mentale Räume im Arbeitsgedächtnis durch die Aktivierung von Strukturen aus dem Langzeitgedächtnis aufgebaut, miteinander verbunden und verschmolzen werden“. Dieser Prozess wird mit dem Begriff der Netzwerkverknüpfung umschrieben. Mindestens vier mentale Räume bilden ein konzeptuelles Integrationsnetzwerk, in dem „Elemente in mentalen Räumen aktivierten neuronalen Baugruppen entsprechen“³⁴. In unserem Fall handelt es sich um ein „single-scope network“ unter den vier Haupttypen von Netzwerken, die in Fauconnier und Turners *The way we think* (2002) diskutiert werden. Im „single-scope network“ wird nur einer der verschiedenen „organisierenden Rahmen“ in den beiden Inputräumen in den Blendraum projiziert. Der Input, der den organisierenden Rahmen liefert, wird als „Quelle“ (oder rahmender Input) bezeichnet und der andere Input als „Ziel“, das den Fokus des Verstehens darstellt³⁵. Die Verwandlung des Stabes in die Schlange ist die Quelle (der rahmende Input) und die Verwandlung von bösen Taten (sayyi'āt) in gute Taten (ḥasanāt) ist das Ziel. Nach Fauconnier und Turner (2002) lassen uns drei Ursachen spüren, dass die „Quelle“ uns einen Einblick in das „Ziel“ gibt und die Mischung mit einer starken Korrespondenz zwischen ihnen: Erstens wird die aus der „Quelle“ verfügbare Deduktion (z.B., wenn die Schlange lebendig ist, gehorcht sie Moses' Befehlen) auf das „Ziel“ übertragen. Alle nützlichen Verdichtungen, die auf das „Ziel“ angewendet werden, geben uns das Gefühl, dass sie „allerklärend“ sind, da sie zuvor in der „Quelle“ enthalten waren. Zweitens kann man die Emotion so erleben, als ob das, was in der Mischung auftaucht, „die ganze Zeit da war“, da der Rahmen der „Quelle“ durch die Mischung nicht „gestört“ wird. Der starre und tote Körper, der sich nicht bewegt, nicht sieht und nicht hört, bleibt in der Verschmelzung „unverzerrt“ und daher ist der Tote in der Verschmelzung auch nicht beweglich, nicht sehend und nicht hörend. Drittens lässt die Projektion von der „Quelle“ das Ziel (hier den moralischen Weltraum) „unverzerrt“ und „unbeschädigt“ im

34. Fauconnier & Turner, 2004, S. 60.

35. Fauconnier & Turner, 2002, S. 127.

überblendeten Raum³⁶. In unserem Fall enthält die „Quelle“ verschiedene Ereignisse: Der Stab (als toter Körper) wird geworfen, der tote Körper verwandelt sich in die lebende Schlange, die Schlange schlängelt sich über das Land, greift ihre Opfer an und verschlingt sie, sie kann wieder sterben und sich in den Stab verwandeln. Die Entsprechungen all dieser Geschehnisse finden sich im „Ziel“: Der Ungehorsame wirft sich nieder, glaubt dann und vollbringt rechtschaffene Taten; er leistet Wiedergutmachung und kämpft so gegen Ungläubige und allgemein gegen böse Taten; er kann aber auch wieder vom rechten Weg abkommen. Für die verschiedenen Ereignisse im „Ziel“, die unter dem Schutz der Überblendung stehen, führt die Projektion der „Integrität“³⁷ der Ereignisse in der „Quelle“ (hier die natürliche Welt) in die begriffliche Integrität der Ereignisse im „Ziel“, die in den überblendeten Raum projiziert werden: die „ungehorsame“ Person ist der tote Körper, der nur ein starres physisches Objekt ist. Er kann die „Wahrheit“ weder sehen noch hören. Dieser Körper kann jedoch zum Leben erwachen und sich in eine „gehorsame“ Person verwandeln. Er kann nun die „Wahrheit“ hören und sehen. Er kämpft gegen seine eigenen eiteln Begierden, um sie zu verderben und sogar zu verschlingen. Dieser gehorsame Mensch kann wieder sterben, das heißt, er kann wieder vom rechten Weg abkommen. Diese entstehende begriffliche Integrität kann in der Mischung als eine Einheit verstanden werden - die „Umwandlung des Ungehorsams in den Gehorsam“.

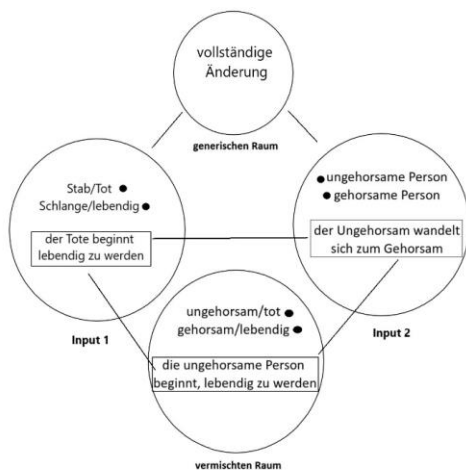
Gemäß Fauconnier und Mark Turner's *The way we think* (2002), illustriert Abbildung 2 das in unserem Fall verwendete Single-Scope-Netzwerk. Jeder mentale Raum wird durch Kreise dargestellt, die untereinander durch Linien verbunden sind, die eine raumübergreifende Zuordnung darstellen³⁸. Wie wir weiter unten sehen, sind die organisierenden Rahmen der Eingaben vielfältig und nur eine Eingabe, der Raum der natürlichen Welt, liefert den organisierenden Rahmen für die Mischung und stellt daher ein Single-Scope-Netzwerk dar.

Abbildung 2. Ein Netz mit einem einzigen Geltungsbereich: die Umwandlung von Ungehorsam in Gehorsam.

36. Fauconnier & Mark Turner, 2002, S. 129-131.

37. Fauconnier & Mark Turner, 2002, S. 131.

38. Fauconnier & Mark Turner, 2002, S. 128.



4. Schlussfolgerung

In diesem Aufsatz wurde erörtert, wie die moralische Funktion einer Koran-Erzählung aus Ibn 'Arabīs mystischer Interpretation hervorgeht. Wichtig ist, dass wir in diesem Aufsatz mit dem Ansatz der kognitiven Semantik argumentieren und nicht die Rechtfertigung einer wahrheitsbezogenen Aussage wie „die Schlange ist der Gehorsam“ behandeln. Wir erklären jedoch, wie solche mystischen Lesarten der koranischen Moses-Erzählung das dynamische Muster der Beziehung zwischen Schlange und Gehorsam bzw. Stab und Ungehorsam in den Köpfen der Interpreten bzw. ihres Publikums manipulieren. Wir haben vorgeschlagen, dass Ibn 'Arabys Lektüre eines ausgewählten Teils der koranischen Moses-Erzählung durch begriffliche Vermischung eine besondere Phantasie und Kreativität erreicht. Eine der Hauptoperationen der Vermischung in Ibn 'Arabys Interpretation betrifft die Konstruktion von Moralvorstellungen. Die Theorie der begrifflichen Vermischung kann etwas Licht auf eine solche mystische Exegese werfen, um zu verstehen, wie eine einfache Form, die sich auf die koranische Erzählung bezieht, die Konstruktion einer sehr komplizierten moralischen Bedeutung hervorrufen kann. Sie kann ein grundlegender Rahmen für das Studium der Sufi-Interpretation der Koran-Erzählungen aus einer interdisziplinären Perspektive sein. Ein spezielles Problem beim Überblendungsprozess moralischer Interpretationen ist die Korrelation zwischen Frames im mentalen Raum der „natürlichen Welt“, einschließlich des narrativen Materials, und denen im mentalen Raum der „moralischen Welt“. Eine der Aufgaben besteht darin, zu erklären, wie moralische Werte in der

Koran-Erzählung in Bezug auf Handlungen, Figuren, Orte und Ereignisse, die die Erzählstruktur ausmachen, bei der Vermischung funktionieren. Es scheint, dass die Funktion von moralischen Konzepten wie Gehorsam und Ungehorsam besondere konzeptionelle Verbindungen zu den Materialien einer bestimmten Geschichte haben. Die in diesem Aufsatz untersuchten Instanzen moralischer Konzepte und die mentalen Operationen, mit denen Ibn 'Arabys Exegese diese Konzepte entwickelt, führen zu einer entscheidenden Schlussfolgerung: Die koranische Erzählung eines wundersamen Ereignisses, wie die Verwandlung des Stabes des Moses in eine Schlange, besteht nicht nur aus Berichten, die äußerlich historische Details berücksichtigen, sondern auch viele innerlich moralische Botschaften enthalten, die sie zu vermitteln versucht. Im Gegensatz zu den meisten Studien, die sich auf die metaphorischen Aspekte der theologischen Sprache konzentrieren, wird davon ausgegangen, dass die Sprache der koranischen Erzählung wörtlich als wahr und damit kognitiv zu nehmen ist. Ibn 'Arabys Interpretation verbindet jedoch die faktischen und moralischen Elemente und sieht in der Vermischung den einzigen Weg, auf dem die komplizierten moralischen Botschaften aus den Mustern entstehen, die durch zugängliche menschliche Erfahrungen in der natürlichen Welt geschaffen werden. Die Arbeit in diesem Aufsatz ist vielleicht nur ein Schritt zum Verständnis der Bedeutung der Konstruktion, die durch eine moralische Lektüre der Koran-Erzählung entwickelt wird. Es lohnt sich jedoch, die Arbeit fortzusetzen, wenn wir viele Dimensionen der inneren Bedeutung der Koran-Erzählungen entdecken wollen.

Literaturverzeichnis

- Coulson, Seana. 2001. *Semantic Leaps: Frame-Shifting and Conceptual Blending in Meaning Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawūd al-Qayṣarī, Sharaf al-din. 1996. *Commentary on Ibn al-'Arabi's Bezels of Wisdom (Fuṣūṣal-hikam)*. Tehran: Scientific & Cultural Publishing Company.
- Erussard, Laurence. 1997. „From SALT to SALT: Cognitive Metaphor and Religious Language.“ *Cuadernos de Filología Inglesa*, 612: 197-212.
- Fauconnier, Gilles and Mark Turner. 2002. *The way we think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Fauconnier, Gilles and Mark Turner. 2004. „Conceptual Blending, Form, and Meaning“ *Cognitive Semiotics, special issue of Recherches en Communication* 19: 57-86.

- Geertz AW and Klocová EK. 2019. *Ritual and embodied cognition*. Uro R, Day JJ, Demaris RE, Roitto R, editors. In *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford: Oxford University Press.
- Howe, Bonnie. 2006. *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor And the Moral Meaning of 1 Peter*. Leiden/Boston: Brill.
- Ibn 'Arabī. 1980. *Ibn-Al-Arabi: The Bezels of Wisdom*. Translated by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press.
- Jäkel, Olaf. 2002. „Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts.“ *Metaphorik.de* 2: 20-42. Accessed September 16, 2019. URL: <https://metaphorik.de/en/journal/02/metaphorikde-022002.html>.
- Kāshānī, 'Abdol-Razzaq. 1991. *Commentary of Ibn 'Arabī's The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣal-ḥikam)*. Qum: Bidar publication.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. 2003. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Robbins, Veron. 2007. „conceptual blending and early Christian imagination.“ *explaining Christian origins and early Judaism*, edited by Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen and Risto Uro, 161-196. Leiden: Brill.
- Soskice, Janet. 1985. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon.
- Tracy, David, 1978. „Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts.“ *Critical Inquiry* 5(1): 91-106.

An Analysis of Nader Shah Afshar's Similarity to Timūr Gurkānī

Ameneh Ebrahimi¹

(pp 17 to 41)

Received: 10.02.2022; Accepted: 18.03.2022

Abstract

There were recurring patterns regarding state-building and the performance of political elites during the pre-modern era, with Nader Shah Afshar following Timūr Gurkānī's model being the most prominent example. In this imitation, which naturally entailed a type of political-military idealism, it was Timūr Gurkānī's idealism, which emerged from a Mongolian-Turkish background, that had such a great influence on Nader Shah Afshar to an extent that he followed Timūr beyond his political and military world. Given that they emerged from Greater Khorasan's culture, which for many periods was influenced by the dominance of Mongolian-Turkish culture, Nader's imitation of Timūr was investigated based on the understanding of Timūr's idealism. Based on Sufi traditions, One Thousand and One Nights stories, Timūr narratives, legends, and his great attempts to present an ideal image of himself, a firm foundation was provided over a 300-year period from which Nader benefited, and in terms of political and military aspects, but not governance, Nader prospered like Timūr and perpetuated his name in history.

Keywords

Nader Shah Afshar, Timūr Gūrkānī, Government, Idealism.

1. Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran,
E-mail: amenehebrahimi94@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

بازکاویِ تناظر عملکرد نادرشاه افشار با تیمور گورکانی

آمنه ابراهیمی¹

(صص 17 تا 41)

تاریخ دریافت: 2022/02/10؛ تاریخ پذیرش: 2022/03/18

چکیده

در دوران پیشامدرن در زمینه‌ی دولت‌سازی و عملکرد نخبگان سیاسی الگوهایی تکرارشونده وجود دارد. در این باره شاید از برجسته‌ترین نمونه‌ها الگوگیری نادرشاه افشار از تیمور گورکانی باشد. در این الگوبرداری که به‌طرز طبیعی نوعی ایده‌ال‌گرایی سیاسی- نظامی وجود دارد، این دنیای ایده‌الی تیمور گورکانی با خاستگاه و بر بستی مغولی- ترکی است که نادرشاه را تحت‌تأثیر خود قرار داده است؛ به‌صورتی که وی در عملکرد شخصی خود و رای دنیای سیاسی و نظامی‌اش نیز تیمور را مد نظر قرار می‌دهد. در اینجا با توجه به برآمدن آن‌ها از فرهنگ خراسان بزرگ که در آن ادوار بخش قابل توجهی از آن زیر سیطره‌ی فرهنگ مغولی- ترکی است و براساس فهم ایده‌ال‌گرایی تیمور، تأسی نادر بدو تحلیل و بررسی شده است. بر بستر سنت حکایی صوفیانه و قصه‌های هزار و یکشب و با تیمورنگاری‌ها، افسانه‌سازی‌ها و تکاپوی پی‌گیر تیمور در برساختن چهره‌ای آرمانی از خود علیرغم همه‌ی تناقض‌ها پایه و مایه‌ی محکمی طی سیزده سال فراهم آمد تا نادر از آن بهره‌جوید و در زمینه‌ی سیاسی و نظامی و نه کشورداری همچون تیمور بدرخشد و در اذهان ماندگار شود.

کلیدواژه‌ها

نادرشاه افشار، تیمور گورکانی، دولت، ایده‌ال‌گرایی.

1. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، رایانامه:

amenehebrahimi94@gmail.com

Eine vergleichende Analyse der Leistungen Nāder Šāh-e Afšār mit Timūr Gūrkānī¹

Ameneh Ebrahimi²

(pp 17 to 41)

Received: 10.02.2022; Accepted: 18.03.2022

Zusammenfassung

In der vormodernen Ära gab es wiederkehrende Muster im Hinblick auf den Staatsaufbau und das Verhalten politischer Eliten, wobei Nader Schah Afshar, der sich an Timūr Gūrkānī orientierte, das herausragendste Beispiel darstellt. In dieser Nachahmung, die naturgemäß eine Art politisch-militärischen Idealismus mit sich brachte, war es der Idealismus Timūrs – aus einem mongolisch-türkischen Hintergrund heraus entstanden –, der Nader Schah Afshar so stark beeinflusste, dass er Timūr über seine politische und militärische Welt hinaus folgte. Da beide aus der Kultur Groß-Chorasans hervorgingen, die über viele Epochen hinweg von der mongolisch-türkischen Kultur geprägt war, wurde Naders Nachahmung Timūrs auf Grundlage des Verständnisses von Timūrs Idealismus untersucht. Basierend auf den Sufi-Traditionen, den Geschichten aus „Tausendundeiner Nacht“, den Timūr-Narrativen, Legenden und seinen großen Bemühungen, sich selbst als Idealbild zu präsentieren, wurde über einen Zeitraum von 300 Jahren ein solides Fundament geschaffen, von dem Nader profitierte. In politischer und militärischer Hinsicht – nicht jedoch im Bereich der Verwaltung – konnte Nader ähnlich wie Timūr Erfolge erzielen und seinen Namen in der Geschichte verewigen.

Schlagwörter

Nader Schah Afshar, Timūr Gūrkānī, Regierung, Idealismus

-
- 1 Aus dem Persischen übersetzt von Felix Bachmann. Er studierte Orientalische Archäologie und Kunst sowie Semitistik, war DAAD-Lektor an der ATU und ist zur Zeit Lehrbeauftragter für DaF/DaZ an der MLU Halle-Wittenberg
E-mail: felix.bachmann@student.uni-halle.de.
 2. Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Teheran, Iran,
E-mail: amenehebrahimi94@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

In der vormodernen Geschichte sind die Leistungen von Staaten¹ unter anderem ein Problem, das in einer sich wiederholenden Form und einem Muster beobachtet werden kann. Es ist auch klar, dass in dieser Epoche die Staaten oft die gleichen Mechanismen und konzeptionellen Kontexte für die Machterlangung und der Ausübung ihrer Macht genutzt haben. Inzwischen wurde an verschiedenen Stellen über Nāder Šāh-e Afšār und sein von Timūr Gurkānī übernommenes Modell gesprochen. Diese beiden Mächte, die in den Bevölkerungen der Stämme Ḥorāsāns entstanden und Größe erlangten, die die Sesshaften und deren Wirtschaft unter ihre Herrschaft brachten, sahen es als erforderlich an, die Religion auch als eine Institution, als Teil ihrer Legitimation zu nutzen. Sie wurden auch umgeformt zu einer staatlichen Institution in Stammesform mit der territorialen Ausdehnung eines Imperiums. Imperien, die auf zwei Institutionen, nämlich Militär und teilweise Bürokratie im Rahmen ihres erforderlichen Nutzens, basierten.²

Die imperiale Macht wurde von der Institution der Religion und der Begegnung mit ihr, auch der Distanz, der Reichweite und der Finanzordnung beeinflusst. Faktisch hätten diese Probleme typischerweise die Beschränktheit der imperialen Macht befeuern können. Eine Beschränktheit, die bei längerer Dauer und im Falle eines ungünstigen Agierens des Regierenden die Macht schädigende Punkte kreiert hätten und diese am Ende zum Zerfall gebracht hätten.³ Einbegriffen zu dem war, dass die Probleme der Nachfolge die Ursache des Zerfalls verstärkten. In dieser Dimension und dem Konzeptionellen kann man Nāder in dieser Modellformung aus Timūr heraus bis zur Ausgestaltung studieren und die Beschaffenheit seiner Leistung hinsichtlich der Nachahmung Timūrs klar betrachten.

Inmitten von diesem darf nicht vergessen werden, dass zwei Diskurse existiert haben, nämlich ein offizieller und ein nicht offizieller, in Form der offiziellen Geschichtsschreibung und einer mythenbildenden Schreibung sowie ihrer Ausbreitung in der Öffentlichkeit, die in einträchtiger und

1. Hier ist „Staat“ nicht in seiner modernen Bedeutung im Sinne einer modernen Staatlichkeit gemeint.

2. Gol Muḥammadi 2013, S. 157.

3. Ebd. S. 159.

kohärenter Weise ein utopisches Antlitz von Tīmūr und Nāder schuf. Trotz allem und auch trotz der Betonung vieler Forscher der Ähnlichkeit dieser beiden Persönlichkeiten, auf Grundlage der Anspielung des Autors des *Nādernāme* bezüglich der Ähnlichkeit der beiden Persönlichkeitsbildnisse, sollte dieses nicht überbewertet werden. Es müssen Unterschiede miteinbezogen werden.⁴

Fragen: Welche Resonanz erzeugt die Symmetrie der Leistungen Tīmürs und Nāders, auf Basis des Idealismus Tīmürs, in der Epoche Nāder Šāhs? Die Dimension der Symmetrie ist welche?

Forschungsstand: Auf die Modellierungsbestrebungen von Nāder Šāh-e Afšār, basierend auf Tīmūr Gūrkānī, ist in verschiedenen Publikationen angespielt worden, aber diese Anspielungen sind oft nicht ausreichend. Unter den Afšāriden-Forschern sind Rezā Ša‘bānī, Laurence Lockhart, Rezāzādeh Šafaq und Qodūsī bezeichnend, die in kurzer hinweisender Form dieses Thema honorieren, aber nicht in der Tiefe behandeln und eine umfassende Erörterung nicht zur Diskussion stellen. Lockhart betont den Punkt, dass es nicht offensichtlich ist, wie der Gedanke der Nachahmung Tīmürs im Denken Nāders verortet ist.⁵ Im Gegensatz zu dieser Ansicht, ist diese Modellbildung unter Berücksichtigung der geografischen Herkunft der beiden Persönlichkeiten und deren Ursprung aus den Traditionen der Stammeskultur nicht voller Abwegigkeit und nicht weit hergeholt und kann einige Lücken und Desiderate von Relevanz für die Forschung erhellen.

Paul Horn, ein deutscher Orientalist, hat in einem unabhängigen Artikel die Leistung Nāders in der Mugansteppe bei der Durchführung der mongolischen Fürstenversammlung (Kurultai) erörtert. Mehr als die Illustration der Teilnehmer der beiden Versammlungen, hat er die Weise der Durchführung des Mugan-Rates behandelt.⁶ Michael Axworthy, englischer Schriftsteller und Kommentator, ein in die Zeit Nāders verliebter Kundiger, hat in seinem Werk, auch in seiner Publikation „Das Schwert des Iran“ (*The Sword of Persia: Nader Shah, from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*), die Ähnlichkeit der Modellierung Nāders und Tīmürs angemessen honoriert, aber in einigen Fällen, beispielsweise hinsichtlich der Genealogie, der Mythen

4. Qodūsī 1961, S. 490.

5. Lockhart 1953, S. 115.

6. <https://payametarikh.blogsky.com/1398/06/13/post-26>.

und ihrer Entstehung, der Verwirklichung der Hauptstädte, dem Bringen des Steins des Grabmals Tīmūr, des Weintrinkens und des Stellenwertes Ḥorāsān etc. sind seine Erläuterungen und Analysen nicht umfassend und ausreichend. Deshalb sind hier, vor dem Hintergrund des Vorherigen, die Bemühungen der Verfasserin darauf gerichtet, nach dem Idealismus Tīmūr, eine Untersuchung von Nāders Modellbildung aus Tīmūr mit einem breiteren Fokus durchzuführen.

Methode: In der vorliegenden Forschung wird, nach einer Einsicht in den Idealismus, Lebensart und Leistung von Tīmūr Gūrkānī, sich an das Leben Nāders aus genealogischem Gesichtspunkt und im Vergleich der Dimension seiner Leistung auf Basis des Ideals und des Idealismus von Tīmūr angenähert.

Ein ideell-kognitiver Blick auf die Leistung Tīmūr Gūrkānīs

Tīmūr war einer der letzten Eroberer, hervorgekommen aus der Steppentradition, dessen Präsenz die Quelle großer und außerordentlicher Veränderungen in der Welt bedeutete. Sein Antlitz ist in der östlichen und westlichen Geschichte an diesen Orten so markant und wichtig, dass er im Osten als weiterer Dschingis Khan und als ein begnadeter Amīr bekannt ist und im Westen ist er, aus Ausgelassenheit über die Niederlage der Osmanen, in Theaterstücken, Opern und Gedichten prominenter Persönlichkeiten verzeichnet worden. Er, der aus Kesch (modern: *Šahr-e Sabz*/ Usbekistan) stammte, im Umkreis von Samarkand, einem Gebiet in der Provinz Groß-Ḥorāsān und von einem Vater, der Kamelhirte oder Schumacher war.⁷ Er war ein muslimischer Türke und Mongole. In einer Zeit in der „sich der Wunsch bis in sein nobles Alter um Gedeihen und Reinheit, heiklen Erinnerungen zu Standhaftigkeit des Ritts, Jagd und Affinität zu Bräuchen der Schlacht und des Krieges, drehte ... er war seit dem zehnten Lebensjahr mit Jagd, Kriegsgeschrei, Plündern und Pfeilschießen beschäftigt, bis zu der Zeit als er Besitzer über im Wohlstand stehende, blühende bewohnte Viertel wurde.“⁸

Tīmūr, der im Herrschaftsbereich des Tschagatai-Khanats lebte, erlangte mit seinem politischen und militärischen Verstand in einer instabilen und

7. Ibn ‘Arabšāh 2002, S. 5.

8. Mīrḥwānd, Bd. 6/1, 2001, S. 4531 f.

fluiden Situation von der Führung seines Stammes die Herrschaft über die Ulus. Er agierte siegreich unter der Ausnutzung der äußeren Bedingungen hinsichtlich der Tschagatai-Ulus. Mit dem Ansteigen seiner Macht steigerte er die Unterdrückung und den Druck auf seine Gegner.⁹ Er rekrutierte seine Armeen aus demselben Personenpool, nämlich der Tschagatai-Ulus, deren Nachfahren und einer hohen Anzahl an Stammespersonen, die ihren Stamm verlassen hatten.¹⁰

Das was ihn auf seiner Expansionspfadsuche erfolgreich voranschreiten ließ, war in der Tat ein Vakuum, in dem er eine feste Stellung eingenommen hatte. Die Pest hatte die Bevölkerung im Iran und im Kaukasus dezimiert. Die Ilchanate waren zerfallen. Die russischen Fürstentümer hatten die Goldene Horde vernichtend geschlagen.¹¹ Tīmūr hatte nicht nur die Steppen und Weiden auf seinem weltweiten Eroberungszug im Blick, sondern auch landwirtschaftliche Gebiete und die Kontrolle der Seidenstraße.¹² Sein Triumph rief in diesem großen, spezifischen Wunsch Spannung und Widerspruch in der von ihm beherrschten Welt hervor, einen offensichtlichen Widerspruch, mit dem davor die Mongolen und transoxanischen Türken konfrontiert waren und sie beabsichtigten, um eine Art Anpassung mit ihren traditionellen Konzepten zu erlangen, diese einigen Wandlungen zu unterziehen.

In der Lektüre des Prozesses der Machtausdehnung und Legitimität Tīmürs muss dem unbedingt Aufmerksamkeit gewidmet werden, dass er sich zwei Arten von Identität aneignete, nämlich eine mongolisch-türkische und eine islamisch-iranische Identität. Er ernannte sich zum Amīr, zuerst unter der symbolischen Autorität eines Khans von den Khanen der Joghatai, aber auf lange Sicht wurde die fragil-symbolische Macht Dschingis Khans auch zur Nebensache zurückgedrängt.¹³ Tīmūr versuchte sogar noch am Ende seiner Zeit, durch das Erbringen einer gefälschten Abstammungsgeschichte, nämlich von Qāčūlī Bahādar, dem Bruder des Großvaters des Dschingis Khan, sich selbst als einer der Dschingisiden zu zeigen.¹⁴ Er setzte

9. Manz, Tīmūryān, āzand 2003, S. 147.

10. Ebd. S. 149.

11. Starr, Steven Frederick 2019, S. 422.

12. Darwin 2013, S. 25.

13. Manšūreh Haydar: maǧmū'e-ye moqālāt-e Tīmūryān, ebd. S. 101.

14. Manz 2016: S. 288; sowie: veröffentlicht durch Historiker: Samarqandī 1993: S. 150-151.

das Vorhaben einer besseren Verbindung und Blutsverwandtschaft mit dem Dschingisiden-Clan durch einige Vermählungen um und wurde *gürkân* (Bräutigam) genannt.¹⁵ Auf der anderen Seite erlangte er, gemäß der türkischen Stammeskultur, die den Schwerpunkt auf eine Person als Führungsperson legt, einen unbestrittenen Führungsanspruch.

Aber aus der Sicht der islamischen und iranischen Legitimität muss gesagt werden, dass er oft in der Rolle eines muslimischen Monarchen *ğehād* und Glaubenskrieg führte.¹⁶ Über seinem Palastportal war, gemäß dem, was in der Tradition von *Īrānšāhrī* üblich war, die Bezeichnungen *König Gottes* und *König des Schatten Gottes* eingearbeitet.¹⁷ Zudem nahm er den Beinamen *šāhebe qerān* an, der spezifisch-astronomische Entwürfe der Gleichzeitigkeit günstiger Himmelskonstellationen mit ihm bei sich hat. Dies war in der Geschichte Irans nicht unüblich. Er selbst akzeptierte den Titel, der in gewisser Weise die Erzählung von seiner Größe implizierte, es stand für seine Ländereroberungen und das alles wurde durch seinen offiziellen Historiker *Šarīf ad-Dīn ‘Alī Yazdī* ausgeweitet.¹⁸

Timūr, der dem Gesamtbild seiner Macht im Geist der Öffentlichkeit Aufmerksamkeit widmete, propagierte angesichts der Vertrautheit und Kenntnis der Tradition des Geschichtenerzählens unter den Sufis – hier in Transoxanien – und brachte von Anfang an diese Elemente mit mündlichen Erzählungen aus seinem Leben zur Sprache, als wäre seine Macht außergewöhnlich und eine glänzende Ausnahme.¹⁹ Im Inneren dieser Geschichten mit dem Kontakt zu spirituellen Welten, Sinnbildern, himmlischen Zeichen und der Verwendung des Universums des Träumens und der Träume fand er eine Persönlichkeit mit charismatischem und mythologischem Antlitz, wie auch Historiker nach seiner Epoche in ihren Timūrchroniken, in ihren Werken dieses Bild reflektieren, das von der ursprünglichen Realität einigermaßen entfernt war.

Die Erzählungen um die Achse der Geburt und das Leben Timürs wurden in Zentralasien zu einer Art Manifest aufgebaut. Es galt gegen

15. Ibn ‘Arabšāh 2002, S. 8.

16. Šāmī 1984, S. 172-175.

17. Manšūreh Ḥaydar: S. 107.

18. Melville 2019, S. 2.

19. Manz: *Symbolism*, 1988, S. 117-118.

die Labilität der Macht, die Korruption der Herrschenden als eine Einladung für den Respekt vor den Traditionen des Islam und mit großem andauernden Aufwand für die Positionierung Mittelasiens in das Herz des Universums. Faktisch ist um diesen Mythenbau eine Art Hoffnung und Glauben an den endgültigen Sieg der vorherrschenden Muslime und der Entwicklung einer idealen Herrschaftsform im Denken der Menschen festzustellen. Angesichts einer solchen Stimmung kann man sagen, dass der Aufstieg Tīmürs der Anfang einer Unternehmung war, die die Wiederherstellung der islamischen Gemeinschaft erstrebte.²⁰ Zur gleichen Zeit bezwecken die Märchen aus *Tausend und einer Nacht* mit ihrem Heldentum, Farblichkeit und erlösenden Aspekten eine Art Beständigkeit für die Menschen.²¹ Sie waren bei den Menschen beliebt und ein Zeichen dafür, dass es Raum für das Erscheinen eines neuen Helden gab.

Die Erlangung einer idealen und legitimen Macht durch Tīmūr verlangte, wie bei Dschingis Khan, dass seine Macht als dem Wunsch Gottes entsprungen zu bezeichnen sei und den Glauben zu haben, dass er von Gott beauftragt wäre das Volk von der Fessel der Tyrannei und Grausamkeit zu erretten und triumphal zu erscheinen.²² Neben diesem stand die Behauptung, dass alles was er tat, ihm, mittels eines Engels enthüllt worden ist.²³ Der Gott, von dem er sprach, war *Tengri*, der oberste mongolische Gott. Daneben bezog er in sensiblen Situationen die Gebete und Weisheit Muḥammads (Friede sei mit ihm.) und die Weissagungen des Korans in seine Handlungsentscheidungen ein.²⁴

Auf diese Weise trat er in einer Größe, ähnlich der von Dschingis, und dem verdeckten Antlitz eines muslimischen Sultans/ Amīrs in die iranische Welt und darüber hinaus. Obwohl er von Natur aus Türke und Mongole war und die mongolischen Traditionen, insbesondere *yāsā*, das Rechtsbuch der Mongolen, ehrte. Dieses stellte er in Form eines symbolischen Aspekts der Prinzipien einer idealen Staatskunst dar. Aber auf der anderen Seite ergaben sich, aufgrund seiner islamischen Erziehung, hervorgegangen daraus, dass die Türken und Mongolen in Mittelasien den Islam annahmen, Situationen,

20. Vgl. Ron Sela.

21. Anm. des Verf.: Mīrī 2018, S. 130-131.

22. Ibn 'Arabšāh 2002, S. 26.

23. Tazūkāt 1963, S. 75; Šāmī 1984, S. 26.

24. Tazūkāt 1963, S. 75.

in denen er auch das islamische Recht in den Blick nahm und sogar in wichtigen Situationen von dieser Religion als Waffe profitierte.²⁵ Es ist so, dass es bezüglich des Glaubens und der religiösen Überzeugungen Tīmūr keine deutliche und einheitliche Auffassung existiert. Diese Angelegenheit betreffend muss man Ibn Ḥaldūn, den tunesischen Philosophen und Denker, einbeziehen, der Tīmūr allein „ein weises und scharfsinniges“ Individuum nannte.²⁶

Tīmūr war ein türkisch-mongolischer Amīr, aber ein Muslimischer, der gegen Muslime das Schwert erhob und ihr Leben und Eigentum nahm und mit ihren Köpfen Schädeltürme errichtete. Die bewohnbaren Stätten ihrer Gebiete wandelten sich zu Ruinen und all dies wurde möglich durch den Deckmantel seiner religiösen Behauptungen, die sich als eine Art künstlicher Idealismus zeigen. Dieses, wogegen Dschingis Khan ein mongolischer Fremder und Ungläubiger war, der Muslime und Nicht-Muslime attackierte: „Amīr Tīmūr hat den mongolischen Blutdurst zusammen mit einem strengen religiösen Dogma, das bis zu dieser Zeit in der Geschichte der Menschheit sondergleichen war, vermischt - von einem ererbten Charakter, der bestehend aus dem fließendem Blut der Menschen und dem religiösen Dogma, dessen Sinn war, aus Mord ein Gebilde zu konstruieren, das ihn selbst moralisch und den religiösen Gesetzen gemäß dazu bestimmte, die Ausführung dieser Konstruktion zu steuern.“²⁷

Tīmūr, der die Ausdehnung seines Machtbereiches und der Eroberungen in Bezug auf die Höhe seiner Stellung von Bedeutung währte, ergriff Maßnahmen für die Demonstration seiner Macht, darunter veranstaltete er ein großes Gelage, gemäß der iranischen Tradition von *bazm wa razm*, nach dem Sieg gegen die Osmanen in Anatolien (*rūm*).²⁸ Dies war während er in seinem Regieren mit all seinem Individuum operierte. Seine Herrschaft hatte die Form der Despotie/ des Patrimonialismus oder der Patriarchie und brachte die Körper der Untertanen und Untergebenen zum Erzittern.²⁹ Seine Persönlichkeit ragte aus den Anderen hervor und die Herrschaft galt als einzigartig. Diese Thematik wurde in *zobde at-tawarīḥ* von Ḥāfeẓ Abrū auf

25. Maṣūreh Ḥaydar: *mağmū‘e-ye moqālāt-e Tīmūryān*, 2003, S. 96.

26. Fischel, *bitā*, S. 73.

27. Grousset 1986, S. 716.

28. Šāmī 1984, S. 261.

29. Anm. der Verf.: *Klāwīḥū* (Ruy González de Clavijo) 2005, S. 280.

vielen Seiten übertrieben ausgemalt. Bis zu dem Punkt, wo Tīmūr hinsichtlich der Gründung neuer Säulen und Gebäude, präventiver Rechtsprechung, Intelligenz, Klugheit, Kriegskampagnen, Wissenschaft, Vernunft, Religionspflege, Staatskunst, und Weltgeltung etc. als Ausnahmefall beschrieben worden ist. Seine Standhaftigkeit und sein Ansehen waren in der Gestalt, dass er im Königshof und auf dem Thron der Herrschaft „so Befehle gab, dass der römische und der chinesische Kaiser vor ihn getreten wären, vor Furcht und hoher Politik sich einreihen würden in die Reihe der Sklaven, zitternd wie die Motte im kalten Herbstwind.“³⁰ Tīmūr bekräftigte seine Auffassung mit der Ausformung des mongolischen Kurultai und dann, nach dessen Durchsetzung, war die Art der Ausübung seiner Macht derart, dass sogar die Geistlichen es nicht wagten eine Rede in Opposition zu Tīmūr zu äußern.³¹

Tīmūr, der der Kunde der Geschichte und Erzählung über die idealen, bedeutenden Könige des Iran und des Islam als Vorbilder und als Beispiel für Ermahnung große Bedeutung beimaß, versuchte, gemäß der Ratschläge der alten Könige die Seite der Vasallen zu bewahren und der Ordnung seines Herrschaftsbereiches Aufmerksamkeit zu widmen, damit nicht der Verfall des Staatsschatzes zu einem Verlust der militärischen Stärke und der Schwäche der Armee führt und nicht der Anlass des Verlustes der Kraft seiner Herrschaft wurde.³² Neben allen diesen Thematiken und der Idealisierung seines Antlitzes lag seine Absicht in der Berücksichtigung einer Mäßigung, beim Weintrinken zum Beispiel versuchte er ausgewogen zu handeln. Nach den Berichten Clavijos trank er Wein bis zu einer Linie, dass er fröhlich wurde, aber seine Merkmale zeigten keine Trunkenheit und Verwirrtheit.³³ Wie Dschingis Khan widmete er Jungfrauen und der Erlangung schöner Frauen seine Aufmerksamkeit.³⁴

Nach der Erbeutung von Reichtum bei zahllosen Eroberungen richtete sich Tīmürs Ehrgeiz in seinem Herrschaftsbereich auf majestätische,

30. Hāfiẓ Abrū 2001, Teil 1, S. 16.

31. Yazdī, Teil 2, S. 93.

32. Tazūkāt, ders. S. 360.

33. Clavijo, S. 267.

34. Marutsi 2017, S. 48.

architektonische Pläne.³⁵ Es entwickelte sich zu einer Zurschaustellung seiner Macht, speziell in Transoxanien als seinem Herkunftsort, wo eine ideale und symbolträchtige Hauptstadt in der Gestalt der Stadt Samarkand in Groß-Ḥorāsān im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stand – es trat dabei ein Aspekt auf, nämlich, dass das alles in den Händen von Künstlern und Ingenieuren ferner Orte lag, die von seinen Eroberungen herkamen. Mit einer Kunst, die eine Synthese verschiedener Stile war, wurden majestätische und erhabene Gebäude errichtet.³⁶ Ein Ideal, das nach dem Verlust der Künstler und Handwerker durch den Mongolensturm, jetzt die Farbigkeit und den Geist einer zweiten Lebenskraft dem Angesicht Transoxaniens schenkte: „Für kurze Zeit erlangte Samarkand, denn es gedieh der Edelsinn und die Gerechtigkeit, eine weltumfassende Frömmigkeit als Ergebnis des Zuwachses an Kultiviertheit und Überschuss an Bevölkerung und Einwohnern, der Vielzahl von Export und Import aus der Umgebung und der Peripherie der Welt, einen Rang, dessen Gloria Ägypten mit dessen Lobpreisung ‚Geh hinab nach Ägypten, denn du wirst haben, was du gebeten hast‘ gemeinschaftlichen Neid in der Nacht entfachte und Baghdad, obwohl es als *dār al-islām*, das der Beiname des Paradieses ist, bezeichnet worden ist, von der Träne der Eifersucht und des Eifers, die beständig als Ohrfeige auf das Antlitz geläufig sind.“³⁷ Timūr nahm an, dass solange diese Gebäude überdauern würden, auch sein Name ewig bleiben werde. Aber sowohl die Kuppel der Großen Moschee von Samarkand stürzte ein, als auch der Plan eines Angriffs auf China blieb unvollendet.³⁸ Mit all diesem wurde er der Initiator kulturell-künstlicher Veränderungen, die dann in der Zeit seiner Nachfolger sich ereigneten und der einige Historiker gedenken als letzte Epoche des kulturellen Aufbruchs oder Renaissance.³⁹

35. Blair, Sh. S., and J.M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*, New Haven, London, 1994.

36. Anm. der Verf.: Klāwīḥū (Ruy González de Clavijo) 2005, S. 285.

37. Yazdī, Teil 1, S. 409; Überraschend war, dass Timūr mit der Annahme der Tradition der Wahl der Hauptstadt, die unter Sesshaften üblich war, die Tradition des Ortswechsels der mongolischen Nomaden nicht fallen ließ und in der Tat aus beiden eine Mischform kreierte. Denn er selbst bevorzugte, anstatt einen permanenten Sitz in der Hauptstadt zu etablieren, in einem Palast in der Nähe seines Geburtsortes Kesch zu leben. Vgl. Ruy González de Clavijo 2005, S. 234.

38. Starr, Steven Frederick 2019, S. 427.

39. Ebd. S. 421 f.

Im Hinblick auf die Verwaltung verwendeten Tīmūr und seine Nachfolger verschiedenartige Ansätze. In der Zeit Tīmūrs wurde die Bevorzugung der türkisch-mongolischen Prinzipien als grundlegende Idee verfolgt. Tatsächlich bevorzugte Tīmūr, trotz der Verwendung von Iranern, Tschagatai-Fürsten in der Bürokratie. In der Folge dessen, bedeutet dies, dass er eine Schicht ergebener Anhänger und Personen aus seinem Clan schuf und allein ihnen wichtige militärische Posten überantwortete.⁴⁰ Eine Vielzahl von Berichten von dieser wichtigen Angelegenheit legen dar, dass Iraner in seiner Zeit Macht und benötigten Privilegien entbehrten.⁴¹ Aber in der Zeit seiner Nachfolger stellte sich dies, auf Grund der politischen Herangehensweise jedes einzelnen, unterschiedlich dar. Das Erbe für seine Nachfolger waren Gebiete von großer Reichweite von Indien, Transoxanien, Iran und Anatolien bis Syrien, die nach Steppentradition unter ihnen aufgeteilt wurden. Gleichzeitig entfernte sich sein direkter Nachfolger Šāhruḥ Mirzā in Herat, der iranisch-islamischen Metropole, von den mongolischen Ursprüngen und ihrer Tradition. Vielmehr als jeder andere Vertreter der timuridischen Zeit zog er aus der iranisch geprägten Verwaltung Nutzen.

Auf diese Weise gelangte das ideale, timuridische Modell der Herrschaft, nach ihm, in die Hände der Letzteren und die Safawiden bauten diese Kopie der Geschichtsschreibung und der Legitimationsgrundlagen der Timuriden aus. Sie versuchten von der Zeit von Šāh ‘Abbās I. an, d.h. in der Zeit als der Glaube an ihre Herrschaftsideologie verblasst war, mit Hilfe von Geschichten, die safawidischen Ahnen mit Tīmūr zu verknüpfen und ließen ‘Abbās I., wie Tīmūr, als einen großen, muslimischen Herrscher glänzen.⁴² Diese Konstruktion war nicht allein restriktiv auf die Safawiden beschränkt, denn bei den Osmanen, den Timuriden in Indien und sogar heute auf dem Gebiet des Usbekistan ist in einem kontrastiven Standpunkt ein ideales Bild von ihm, gegenüber den Dschingisiden⁴³, erstellt worden.

40. Manz 1998, S. 151-154.

41. Morgan 1994, S. 126.

42. Quinn 2008, S. 102.

43. Vgl. Manz: *The Empire of Tamerlane as an Adaptation of the Mongol Empire: An answer to David Morgan*, „The Empire of Tamerlane: An Unsuccessful Re-Run of the Mongol State?“, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Published online by Cambridge University Press: 10 May 2016, S. 291.

Die turko-mongolische Kultur, die bei Tīmūr einen außerordentlichen ideologischen Anteil auf dem Gebiet der Regierungsführung inne hatte, die sogar in folgender Weise beim kadscharischen Dynastiegründer *Āġā Moḥammad Khān-e Qāġār* Berücksichtigung fand: „Ānwālāġāh gefielen die Geschichten und Erzählungen von Dschingis Khan und Amīr Tīmūr Gūrkānī und er erwählte und machte zur Gewohnheit den Weg der Doktrin, Norm und Regeln dieser beiden welterobernden und weltbeherrschenden Sultane mit der Reinheit der Verhaltensregeln. Er hatte befohlen, dass das Gesicht Dschingis Khans im königlichen Rat über ihm und das Gesicht Amīr Tīmūr Gūrkānīs vor seinem Antlitz installiert wurde.“⁴⁴

In diesem abschließenden Abschnitt ist es interessant zu beobachten, dass mit allen Bemühungen Tīmūrs, der offiziellen Geschichtsschreibung über ihn, und der Mythenkonstruktion mit der Ausrichtung der Idealisierung seiner Person, erwähnt wurde, dass nach seinem Tod die Geistlichen an seinem Grabmal sagten, dass aus dem Innern seines Grabes die Stimme seines Schreis sich emporhob. Dies setzte sich fort und Weihgaben und Almosen unterbrachen seine Stimme nicht, bis einige Geistlicher anführend waren, die Gefangenen seiner Eroberungen, speziell, die, die in Samarkand waren, befreiten und seine Stimme abflaute.⁴⁵ Es ist so, wie gesagt werden muss, dass Tīmūr wie jeder andere blutvergießende Eroberer in den Augen der besiegten Nationen über kein ideales Bild verfügt und es wich und weicht nicht aus der Erinnerung und dem Gedächtnis des Bewusstseins. Diese beinhaltet im Gegensatz zu dem Idealismus und der Idealisierung, die in allen Dingen in den Augen seiner Gesinnungsgenossen gut zutreffend sind, einen offensichtlichen Widerspruch und dies existiert sichtbar hinsichtlich seines historischen Antlitzes.

Eine vergleichende Analyse zur Übereinstimmung idealistischen Handelns Nāder Šāhs nach Tīmūr

Mit dem was vorher gesagte wurde, muss ausgeführt werden, dass im Raum des post-timuridischen Transoxaniens und Ḥorāsāns, durch schwierige und instabile geschichtliche Bedingungen, Impulse zu den Erzählungen gegeben werden, die eine Verkündigung des Erscheinens eines Retters in den folgenden 300 Jahren enthalten und die Menschen auf der Suche nach einem

44. Āṣaf 1973, S. 456.

45. Schiltberger 2017, S. 66.

anderen Tīmūr Erzählungen und Geschichten erzählen. Es geschieht in dem gleichen Moment, dass Tīmūr Darstellungen in offiziellen Quellen, und auch auf andere Weise, das idealistische Antlitz dieses Welteroberers in seinem Sinn aufgezeichnet und fixiert hat. Die Traditionen seiner Regierungskunst wurden schriftlich fixiert und den Zukünftigen zur Verfügung gestellt.

Mit dem Erscheinen Nāders in diesem kulturellen Kontext und auf der Höhe der politischen Zerstreuung und Verwirrung sowie einiger Unsicherheiten nach dem Fall von Isfahan nahm eine Art öffentliche Affinität um die Person Nāders Gestalt an. Eine Affinität, die bis auf die letzten fünf Jahre seiner Macht, ihn bis zu einem bestimmten Maße glänzend erschienen ließ, aber nach seinen psychischen Störungen schnell verblasste.

Nāder stammte vom Stamm der Afšār oder Aūšār, die, gemäß den Worten von *Hāğeh Rašid ad-Dīn Fażl Allāh*, einer der 22 Stämme der türkischen *Ġuzz* waren, deren Namensbedeutung von *Experte* und *Freund der Jagd* hergeleitet wurde.⁴⁶ Die Afschariden ließen sich anscheinend zunächst in Azerbaidschan und danach, einige Gruppen von ihnen, in der Zeit Safawiden, in Ḥorāsān und anderen Orten nieder. Sie erschienen in einer Zeit der Geschichte, in der sie mit den *Āq Qūyūnlū* verbunden wurden und danach Bestandteil der *Qizilbāš* waren, die in den Dienst der Safawiden eintraten. Mit diesem Hintergrund kann man die Spuren der Afschariden in den militärischen Angelegenheiten vor der Machtergreifung aktiv suchen. Das Verbringen der Erziehung in einem Stammeskontext mit diesem Aktivitätenhintergrund verknüpfte das Bewusstsein Nāders auch mit einer beachtlichen Militanz, in der Art, dass seine Kriegskunst, militärischer Spürsinn und zeitliche Koordinierung und somit sein Name als großer Schwertkämpfer in die Geschichte eingegangen sind. Jemand, der mit allen Bedenken und Widersprüchen hinsichtlich des Aufkommens seiner Macht⁴⁷, wie Tīmūr in das Bewußtsein der Europäer einging und in solcher Art wie Napoleon bekannt wurde.

Nāder wurde in einer Hirtenfamilie geboren und wuchs in einer Zeit in Ḥorāsān auf, wo in diesem großen Gebiet die turko-mongolischen Traditionen im politisch-kulturellen Bereich ihre Lebendigkeit bewahrt hatten. Der Einfluss der turko-mongolischen Tradition aus der

46. Hamedānī 2005, S. 57.

47. Otter 1984, S. 123.

Dschingisidenzeit und Tīmūr in den Stammesgruppen Ḥorāsāns war unter anderem das Problem, dass das Sammeln um eine große und siegreiche Führung verursachte. Dieser wichtige Punkt hatte auch in sich, in den Turkstämmen, eine Art Vorteil gegenüber Elementen der Sesshaftigkeit.⁴⁸ Deshalb kann man sich die Deutlichkeit der Machtergreifung durch einen einzelnen Stamm, wie der Afschariden, als eine Wiederholung der traditionellen Ideale der turkmenischen Stämme vorstellen.

Die offensichtliche Neigung Nāders zu einer idealen Macht und Legitimation, auch in der Art der Mongolischen, spiegeln klar verständlich die Worte des Dschingis Khan in der Moschee in Bukhara und Tīmūr in seinem *tazūkāt* wieder. In dieser Antwort auf eine Derwischanfechtung zu seinem Gemetzel in Indien sind sie klar erkennbar: „Ich bin kein König, um den Untertan zu schützen, kein Prophet, um auf diese Weise zu erretten, kein Gott, um sich der Sklaven zu erbarmen, sondern das Werkzeug der allmächtigen Hand, die mich frei setzte, der ich für das Strafen der Sünder gekommen bin.“⁴⁹ So kam es, dass Nāder gegenüber den Despoten seiner Zeit siegreich erschien. Angst vor Ungehorsam und Nachlässigkeit kam auf zwischen seinen Soldaten und Untertanen, weil er für die Würde und die Familie Übeltaten niemandem verzieh. Allein der Aufstieg Irans war sein Denken und seine Obsession.⁵⁰

Es ist interessant zu beobachten, dass das Bild Nāders in Ähnlichkeit dem des Tīmūr, im von *Moḥammed 'Alī Tūsī* verfassten *Šāhnāme* an Farbe gewinnt. Er wird aufgrund des Besitzes von *farre-ye izādī*, dem göttlichen Recht, und der turkmenischen Abstammung als Nachfahre Tīmūr und damit als iranischer Herrscher angesehen: „Von der göttlichen Gnade bis in diese Zeit / die seit den Tagen Tīmūr des unzerstörbaren Eroberers (*ṣaḥeb-e qerān*)/ unserer Ahnen in diesem Land / alle standen unter dem Erfolg eines Königs / nun da mir der Wechsel zuteil wird / schmückt meine Pracht diese Versammlung.“⁵¹ Diese wichtige Aussage wurde auf Befehl Nāders in künstlerischer Form in einer Inschrift in *Darband 'Arḡwanšāh* in *Kalāt*, auch in der türkischen Sprache der Joghatai, malerisch verziert und

48. Axworthy 2009, S. 59; Anm. d. Verf.: Z'afar Anlū 1982, S. 157.

49. Malcom 2004, S. 430 und Otter 1984, S. 173; so auch Anmerkung d. Verf.: Axworthy 2009, S. 410.

50. Otter 1984, S. 173.

51. Tūsī 1960, S. 160-161.

eingraviert. Es ist so, dass auch Nāder mit großer Wahrscheinlichkeit den Titel *šaḥeb-e qerān* für sich, in Erinnerung an Tīmūr, bevorzugte.⁵²

Er stärkte seine Macht am Anfang, wie Tīmūr, der unter dem Schutz eines Khans der Joghatai war, im Schutz des safawidischen Königs. Aber mit der Durchführung des Kurultai entschied er, wie Tīmūr, dadurch die endgültige Selbstständigkeit seiner Macht von der safawidischen nachzuweisen und er initiierte zu diesem Zweck eine bescheidene Vorführung und er erwürgte stillschweigend den safawidischen *Mollabāšī*, der sein Gegner war. Tatsächlich war dieser Kurultai in der Art einer mongolischen Versammlung, die: „de facto als ein Ort der Deklaration der Stellung in Betracht kommt und nicht für die Wahl einer Persönlichkeit.“⁵³ Gleichzeitig vermerkte auch Nāder in dem Dokument dieses Rates sein Ideal nach dem Modell Tīmūrs für das Zuführen der Grenzen Irans zu denen der turkmenischen/ timuridischen Zeit Sorge zu tragen.⁵⁴

Im Text der Historiographie existieren erste Anzeichen der Ähnlichkeit Nāders mit Tīmūr in der Zeit, in der er im Dienst von *Bābā 'Alī Bīg* war. Die Darstellung eines mythologischen Vorfalles entsprang aus der Feder des *Muḥammadkāzem Wazīr Marw*. Bei diesem Ereignis erblickt Nāder infolge der Entdeckung einer Lichtquelle im Gebirge *Kalāt* einen Drachen und schießt einen Pfeil in dessen Richtung. Aber der Pfeil trifft auf Stein und der Drache verschwindet aus dem Blickfeld. An dem Ort, wo der Pfeil auf den Stein traf, taucht ein unermesslicher Schatz oder majestätische Schatzgefäße auf. Ein Schatz mit der Entsprechung von 40 Fass, der laut diesem Historiker von Tīmūr für Nāder versteckt wurde. Über dem Schatz befindet sich eine weiße Tafel, die als eine Art Vermächtnis Tīmūrs zu Nāder kommt. Tīmūr führt die Ausdehnung seiner Feldzüge aus, er spricht nämlich von der Schwierigkeit der Besetzung *Kalāts* und davon, gegen einen Aufstand der Menschen *Kalāts*, ihnen einen gewissen Betrag zu übergeben und ihnen zu schmeicheln. Da diese Angelegenheit für Tīmūr schwierig war, fragte er die Gelehrten seiner Zeit nach der Weisheit dieses Vorfalles. Sie haben, inmitten der Antwort auf die Erscheinung Nāders, in der Art Tīmūrs hingewiesen, um Ehre von ihm zu erlangen und somit die Nachfrage über diesen Boden unterschieden. In

52. Axworthy 2009, S. 35.

53. Axworthy 2009, S. 265 und Paul Horn, Site for Historical Message.

54. Nawā'yī 1989, S. 221-223.

Fortsetzung dieses Gedankens, während Tīmūr den Reichtum der Welt verachtet, richtet sich die Aufmerksamkeit auf Nāder, der sich für den Sieg, anstatt auf seine Armeen, auf die Wohlgeneigtheiten Gottes stützt. Er beschwört ihn danach zu uneitlem Verhalten in der Zeit des Sieges, stattdessen zu dem Dank an Gott, voraussehender Gerechtigkeit, Gewogenheit zu den Untertanen und zum Verzicht auf den Gebrauch von Unterdrückung und verkündete, dass er bald die Macht erlangen werde.⁵⁵ Er würde den Schatz in der Zeit der Not und zur Bezahlung des Solds seiner Soldaten verwenden.⁵⁶

Nāder suchte, nach Grundlage der nicht-offiziellen Geschichtsübertragungen wie des *biyān-e wāq' e kašmīrī*, auf Grund der Fürsprache Tīmūrs in Kriegszeiten Hilfe bei Gott. Dies ereignete sich von seiner Seite aus nicht in der Zeit, in der er unter dem Einfluss einer Störung seines Gesundheit- und Geisteszustandes in der Schlacht von Dāgestān mit Eitelkeit das Feld ausfüllt und kein Ergebnis erzielt.⁵⁷ Darüber hinaus zeigte er sich, wie Tīmūr, erkenntlich für seine Siege in seiner Eigenschaft als „verborgene Gaben“ und „Gnade und Güte des erhabenen Gebers, er sei erhaben“.⁵⁸ Dieses Bild war sogar in dem Bewusstsein seiner Untertanen bildlich eingepägt. Untertanen, die die Macht und seine Siege als Willen Gottes verstanden.⁵⁹

Dies verhält sich so bei der Vergleichsdarstellung von Nāder mit Tīmūr zur Zeit des Angriffs auf Indien, nach Ansicht eines Historikers wie *Muḥammadkāzem Wazīr Marw*, und sogar der Name Alexander kommt darin vor. Nāder wird ihm - einem der größten Eroberer der Geschichte und Eroberer Indiens - ebenbürtig.⁶⁰ Auf der anderen Seite erprobt er den Weg der Versöhnung in der Zeit des Treffens mit dem Gürkānikönig Indiens aus dem Grunde, dass er durch seine Abstammung ein Gleichgestellter war.⁶¹

55. Wazīr Marw 1985, Teil 1, S. 14-16.

56. Ders. S. 108.

57. Kašmīrī 1970, S. 176.

58. Ders. S. 90 und in der Wüste Mughan, Anm. der Verf.: Kurti 2017, S. 116.

59. Kurti 2017, S. 120.

60. Wazīr Marw 1985, Teil 2, S. 553. Der Junge Nāder ging nach Turkestan und fürchtete die Kampfkraft der Armeen, da sie Nachkommen des Dschingis und Tīmūrs waren (S. 603.), der Streit mit dem Stamm Katūr in der Nähe von *Ġalāl-Ābād*, an dem Ort, wo Tīmūr drei Monate mit dem Streit beschäftigt war. (S. 617.)

61. Wazīr Marw 1985, Teil 2, S. 733.

Das tragende Vermächtnis Nāders der Abstammung von Dschingis Khan und Tīmūr visualisiert sich auch in der zeitlichen Chronologie *Wazīr Marw* von Transoxanien. *Muḥammadkāẓem Wazīr Marw* verweist auf Geschenke des Khans des Gebietes/ *Abū al-Faiẓhān* an Nāder, die das Schwert und die 4 Spiegel Tīmürs sowie den Helm und den Harnisch Dschingis Khans enthalten.⁶² Dieser Historiker übertreibt maßlos und stellt Nāder aus der Perspektive der Schwertkunst und des Charakters sowohl dem Tīmūr als auch dem Alexander als überlegen dar.⁶³ Dieses, während er auf den folgenden Seiten den Ort der Aufbewahrung der Schätze Tīmürs und Nāders *Kalāt* als ebenbürtig kennt.⁶⁴

Über das alles hinaus verfestigt Nāder in Turkestan und Indien die Bindung mit den Nachkommen der Dschingisiden und Tīmürs mit dem Arrangieren von Ehen und so zollt er in der Zeit der Ankunft in Buchara den Hinterbliebenen des Dschingis Khan Respekt⁶⁵ und erwähnt eine Person aus diesem Klan um Buchara zu regieren⁶⁶ Jenseits der Überlieferung offizieller Historiker, ist das, was nicht offiziell und in Anekdoten und Geschichten verbunden mit Nāder übrig bleibt, auch der Ort, wo die Sprache Nāders seine Sympathie zum Werk des Dschingis und Tīmürs bekundet. Grundlage dafür ist das, was im *Nāder-Nāme* überliefert wird: „Nāder, der sehr an der Geschichte der Sultane, speziell an Dschingis Khan und Tīmūr Gūrkānī interessiert war“, sagte eines Tages: „Wenn ich, Dschingis und Amīr Tīmūr zur gleichen Zeit wären, Dschingis in der Herrschaft, Amīr Tīmūr im Ministeramt und ich im Amt des militärischen Oberbefehlshabers; ich wüßte, die ganze Welt würde von uns drei Personen unterworfen.“⁶⁷

Nāder, um ein ideales Bild seiner Persönlichkeit zu schaffen, verwarf die safawidischen Traditionen und machte in der Dimension seiner Person Tīmūr lebendig und vermied Weintrinken und übermäßige Trunkenheit.⁶⁸ Tatsächlich hatten Nāders Vergnügungen und Trunkenheit in ihrem Ausmaß Grenzen⁶⁹ und nach der Vermutung von Einigen scheint er für das Kreieren

62. Ebd. S. 794.

63. Ders. Teil 3, S. 889.

64. Ebd. S. 1107.

65. Anm. der Verf.: Sir John Malcolm 2004, S. 420.

66. Ders. S. 421.

67. Qodūsī, S. 580.

68. Ders. S. 494 und Lockhart 1952, S. 343.

69. Frazer 2019, S. 65.

einer Atmosphäre der Aufrichtigkeit mit seinen Freunden, die Erweckung von „edlem Eifer“ bevorzugt haben.⁷⁰ Im Gegensatz zu den Safawiden und Timūr war er in der Position des Königs nicht lüstern. So verzichtete er auf die Bewachung seiner Kinder, Frauen und Anverwandten in der Befestigung des Ḥarem.⁷¹ Er übergab seinen Kindern und Verwandten Stellung und Regierung, um sich mehr und mehr von dem safawidischen Modell zu lösen und Timūr näher zu werden.

Nāder verfügte mit dem Wechsel zu den turko-mongolischen Traditionen mit dem Ziel des Aufbau seiner neuen Identität, im Vergleich zu den Safawiden, über keine besonders ausgedehnte Bürokratie. Dies geschah obwohl in der Geschichte Irans bis zur Verbreitung der turko-mongolischen Traditionen Könige mittels umfassender Bürokratie die Angelegenheiten verwalteten. Aber in den Stammestraktionen, die wir nach Ankunft der Türken und Mongolen im Iran miterleben, änderte die Zentralität der Person des Königs die Situation und damit erfolgte die Schwächung der Stellung des Ministers und der anderen Bürokraten. Es ist so, das mit der „Wiederbelebung“ sowie der Retrospektive einiger Historiker diese Bedeutung Nāders eine Annäherung zu dessen Fall ermöglicht: „Jede Herrschaft, die keinen Minister mit klarer, gewissenhafter, vernünftiger Besinnung, Weisheit, Intelligenz, guten Gedanken, empfangener Weisheit hat, wird in der Welt keinen guten Ruf haben und das Diesseits und Jenseits verlieren, selbst wenn seine Majestät *Sulaymān* der Prophet es wäre.“⁷²

Obwohl er dem Zustand der Untertanen nicht wenig Aufmerksamkeit zukommen ließ, stellte der Erhalt der Armeen aus der türkischen Ethnie⁷³ eine Priorität dar.⁷⁴ Obwohl dies seine Ähnlichkeit mit Timūr näher brachte, aber ihn vom Modell, welches in der Idee des *Īrānšahrī* besteht, verschieden erscheinen lässt. In diesem ideal-politischen Denken muss der König Gerechtigkeit und Sicherheit für seine Untertanen gewährleisten und wenn er zur Unterdrückung und Tyrannei tendiert, wird er seine Macht verlieren. Das was am Ende der Epoche eines Nāders hinsichtlich der Knechtung der Bevölkerung mit all ihrer Verehrung des Königs zu beobachten ist, macht

70. Axworthy 2009, S. 213.

71. Qodūsī, S. 494.

72. Āṣaf 1973, S. 211.

73. Siehe Henwī S. 303.

74. Lockhart et al. 1998, S. 124; Otter 1984, S. 131.

anschaulich, dass der Sturz Nāders nah ist, ein Sturz, der mit seiner Ermordung markiert ist.⁷⁵

Nāder war in der Kampfkunst auch das „Eisen seiner Klinge, nahe dem Geschick eines Tīmūrs.“⁷⁶ Mit dem Unterschied, dass er in einem Zeitalter lebte, in dem Feuerwaffen neben altertümlichen Waffen in dem Ergebnis der Konfrontationen eine beeindruckende Wirkung zeigen, lebte Tīmūr dagegen in einem Zeitalter, wo der Krieg mit Pfeil und Bogen, Speer und Schwert geführt wurde. Seine Militärregierung erstreckte sich, wie bei Tīmūr, über die Grenzen Irans und zog sich bis zu den Bergen des Kaukasus und Indiens. Seine Leistungen waren vergleichbar mit denen Tīmūrs und seine Überlegungen teilte er seinerseits auch beim Angriff auf Indien. In der Tat war er, wie Tīmūr, auf der Suche nach dem Reichtum Delhis und überdies erfolgte keine Hinzufügung Indiens zu seinem Herrschaftsbereich.⁷⁷ In diesem Fall war es sogar so, dass er, im Gegensatz zu Tīmūr, der mittels des heiligen Krieges gegen die Ungläubigen vorging und tötete, ohne die Absicht des Tötens kam, aber der Verlauf der Ereignisse setzte diese Bestrebung aus.⁷⁸

Mit allen Erfolgen und Loyalitäten seiner Truppen, die auf einer Art Angst vor der Erhabenheit Nāders beruhten, kam die Bedeutung seiner Verbindung mit seiner Armee am Ende seines Leben auf und im Vergleich mit Šāh Ismā'īl und Amīr Tīmūr muss gesagt werden, dass seine Verbindung mit seiner Armee, in diesem Paradigma, nicht vergleichbar ist mit dem ergebnen Verhältnis der safawidischen Truppen und Amīr Tīmūrs.⁷⁹ Am Ende ermorden ihn einige Militärführer vom Stamm der *Afšār* und *Qāğār*.

Wenngleich das, was offizielle Historiker in der Idealisierung Nāders und Gleichmachung mit Tīmūr formulieren, auch einhergeht mit der Kreierung von Erzählungen über sein vorangegangenes Leben: Aber mit einer realistischen Betrachtung des Abstandes dieser Quellen zum Leben Nāders, kann man die deutlichste Äußerung seiner Nachahmung Tīmūrs in der Ernennung seines Enkels Šāh-Ruḥ, nachdem er zu Macht gekommen war,

75. Golestāneh 1951, S. 7; hinsichtlich der Unterdrückung der Untertanen siehe: Otter 1984, S. 181.

76. Astarābādī 2008, S. 35.

77. Axworthy 2009, S. 32; Šāmī 1984, S. 172 f.

78. Ders. S. 38.

79. Kašmīrī 1970, S. 143.

erkennen. Ein unterschwelliges Wagnis, das mit einem Mal zutage kommt.⁸⁰ Diese Ernennung ereignet sich konkret in einer Zeit, als Nāder Vizekönig eines Pufferstaates und Šāh-Ruḥ Kind ist. Indem er Šāh-Ruḥ in Herāt stationiert und ihn in seinem Namen in dieser iranischen Mutterstadt Münzen prägen läßt, gewinnt seine Gleichstellung mit Timūr und Šāh-Ruḥ in den Augen Nāders an Farbe.⁸¹

Die Bedeutung Ḥorāsāns als Geburtsort und „bestes Land“ (*nīkūtārīn balād*) im Iran und der Stellenwert von Marw in seinem Denken gewinnt durch seine Anhänger an Profil. In dieser Hinsicht bedachte er auch den Belang Timūrs und seiner Nachfahren hinsichtlich Ḥorāsāns, speziell der Stadt Marw.⁸² Es sind diese Erwägungen und Tendenzen, die am Anfang der Handlung zu einigen Konflikten zwischen ihm und Šāh Ṭahmāseb II. führen, weil dieser safawidische Šāh die Lösung des Problems der Afghanen in Isfahan als essentiell ansah. Nāder aber beabsichtigte die Afghanen vom Osten des Irans fernzuhalten.⁸³

Als ein anderer Ort in Ḥorāsān war Nāders Aufmerksamkeit auf Maschhad gerichtet. Diese Stadt fand in Friedenszeiten mit der Zuneigung Nāders einen gewünschten Status, aber diese Idealerscheinung verlor sie in Kriegszeiten.

Kalāt, Sitz und Hauptstadt Nāders, war unter anderem einer der Orte Nāders, in dem er baute und Maßnahmen zum Bau von Gebäuden, seiner Infrastruktur und benachbarter Dörfer ergriff.⁸⁴ Nāder versuchte, wie Timūr, für die Arbeit Architekten und Ingenieure zu nehmen, die er aus verschiedenen eroberten Regionen herbrachte, um Schritte der Ausführung von Gebäuden in *Kalāt* und an anderen Orten zu unternehmen.

Aber keiner von seinen Bauten folgt dem nach, was Timūr in Samarkand errichtete. Er baute für die indischen Architekten und Ingenieure die Stadt *Ḥīweh Ābād*. Eine Stadt, die nach seinem Tod keine Spuren hinterließ⁸⁵ und die Gefangenen verließen den Ort. Trotzdem können einige von seinen

80. Axworthy 2009, S. 247; Qodūsī, S. 493.

81. Ḥadiṭ Nāderšāhī 1997, S. 37.

82. Wazīr Marw 1985, Teil 2, S. 823.

83. Axworthy 2009, S. 144.

84. Lockhart 1952, S. 251.

85. Ebd. S. 248.

Reformmaßnahmen auf dem Gebiet der Industrie und Landwirtschaft, die der Veränderung seines geistigen Zustandes nicht ausgesetzt waren, als ein hoffnungsvoller Kurs in der Richtung seiner Idealismusbestrebungen bezeichnet werden.

Im Bewusstsein Nāders existierten keine religiösen Beweggründe für seine Herrschaftsausübung. Mehr als alles andere beabsichtigte Nāder, im sozial-kulturellen Bereich die religiös-dogmatischen Traditionen der Safawiden zu verdrängen und einen neuen Diskurs zu verwirklichen, sodass in diesem angesprochenen Bereich Sunniten und Schiiten in Friedlichkeit leben. Sogar am Ende seines Lebens passierte es dies betreffend, dass er eine moderne Religion begründete, um seinen Ruhm, seine Stellung und die seiner Nachkommen zu gewährleisten.⁸⁶ Keinen seiner Kriege führte er unter religiösem Vorwand oder der Absicht eines heiligen Glaubenskrieges. Aber in diesem Fall ist es so, dass Tīmūr hingegen aus der Religion für die Herrschaft in verschiedenen Ländern Nutzen zog.⁸⁷ Das was ein Jesuitenpriester sagte, kann mit Deutlichkeit die Maßnahmen Nāders, seine politischen religiösen und idealistischen Vorgaben betreffend, aus seinem politisch-religiösen Charakter erklären: „Er hat nur den Glauben an Zwang und Stärke und sieht sich Muḥammad und ‘Alī gleichgestellt.“⁸⁸

Tod und Nachleben

Nāder hat auch in den Bereichen seines Todes und seines Nachlebens die Ähnlichkeit zu Tīmūr gesucht. Er gab in dieser Absicht den Befehl den Grabstein Tīmürs von Samarkand nach Maschhad für den Bau seines Grabmals zu überführen.⁸⁹ Aber in dieser wichtigen Angelegenheit ist er nicht erfolgreich. Die Gründe dafür haben einige Historiker aufgezählt. Muḥammadkāzēm der *Wazīr* von Marw hat von der Überlegung Nāders und seinem Verzicht gesprochen und hinsichtlich dessen gibt er die Nachricht, dass die Absicht aufkommt, ein Grab besser als Tīmürs zu errichten: „Heute dreht sich die Welt wie eine Kugel in unserer Hand. Er machte sein Grab aus Jaspis, wir bauen ein Grab aus Stahl, ein Grab aus rotem Gold mit Edelsteinen bedeckt und wir werden den Teppich und den Sockel der

86. Hanway 1986, S. 263-264.

87. Axworthy 2009, S. 281.

88. Minorski 1934, S. 121, Zitat von Jesuiten.

89. Wazīr Marw 1985, Teil 2, S. 799.

Kuppel aus Jaspis machen.“⁹⁰ Jonas Hanway, einer der englischen Beamten, ein Händler in Moskau, berichtet gleichzeitig mit Nāder Šāh, dass der Grabstein Timūrs nicht für den Gebrauch bei Nāders Grab geeignet war. Auf Basis dessen gibt Nāder den Befehl der Rückführung des Steins.⁹¹ Axworthy stellt das Verschicken des Grabsteins, aus Unzufriedenheit des Zerbrechens desselben, und die Vergeblichkeit des Raubes aus dem Grab Timūrs dar.⁹²

In diesem Sinne erklärt Kašmīrī, nach dem vergeblichen Aufwand, dass Nāder in Maschhad einen Bau als Grabstätte errichtet⁹³ und den Befehl gibt auf seinem Grabstein diesen Vers einzuarbeiten: „In keinem Schleier ist es, dein Lied ist nicht/ das Universum ist gefüllt von dir, dein Platz ist leer (*dar hič parde nīst, nawā-ye tū nabāšad/ ālam porast az tū, hālīst ġā-ye tū*). Kašmīrī, der einen kritischen Blick auf Nāder hat, registriert Widerworte der Menschen gegen Nāder und hat das heimliche Lachen der Menschen die zwei Verse betreffend angesprochen und ihre Angst wegen dieses Lachens getötet zu werden.⁹⁴

Fazit

In der vormoderne Epoche existierte keine hohe Anzahl von Modellen der Staatsbildung und es ist demzufolge so, dass Nāder, der sich im kulturellen Kosmos Ḥorāsāns und Transoxaniens dieses Zeitalter befand, die Art der Nachahmung Timūrs und eine Kopplung an ihn als unumgänglich ansah. Es ist ebenfalls so, dass Nāder, dessen Familie als unwürdig galt, doppelte Bemühungen anstrengen musste, um die Legitimität seiner Macht zu erreichen. Historiographie, Mythenbildung, die Kreierung von Legenden und auch die Nachahmungsbestrebungen konstruierten einen idealistischen Diskurs in der Zeit Nāders und der Zeit nach ihm, um die Gleichsetzung von ihm mit Timūr. Das geschah in dem Moment als durch ein wirkungsvolles Machtvakuum nach dem Fall Isfahans/ der Safawiden die Grundlagen seiner Machtergreifung in jeder Hinsicht verfügbar waren.

90. Ebd. S. 827.

91. Hanway 1986, S. 262.

92. Axworthy 2009, S. 375.

93. Wazīr Marw 1985, Teil 2, S. 824-825: Zu diesem Zweck waren indische Handwerker mit der Verarbeitung von Steinen, die aus den Minen von *Marāġe* beschafft wurden, beschäftigt.

94. Kašmīrī 1970, S. 101.

Er konnte mit seiner außerordentlichen Kriegskunst und des Aufbaus seiner loyalen Armeen alle Feinde des Iran besiegen und die Grenzen Irans denen des Zeitalters der Antike annähern. Aber auch das Problem der Religion, der Ausdehnung des Herrschaftsbereiches und dessen Verwaltung sowie die Probleme der Nachfolge, packte, wie in der Zeit des Tīmūr, seine Herrschaft am Kragen.

Trotz der militärischen Beständigkeit Nāders und seiner Leistungen, die ihn wie Tīmūr machten, aber auch unvergessen der Tatsache, dass Tīmūr ein muslimischer Amīr war, bewahrte er die turko-mongolische Kultur und Ethnie, die fest und loyal gebunden an die Traditionen der Dschingisiden sind. Obwohl er die islamische Religion in verschiedenen Situationen nutzte, wird er aber in der iranischen Geschichte als blutrünstiger Fremder dargestellt. Dies ist in dem Verständnis so, da Nāder, der Turko-Iraner ist, bei der Herrschaftsausübung die turko-mongolischen Traditionen im Blick hatte, aber im Gegensatz zu Tīmūr, war nicht beabsichtigt das *yāsā* zu vollziehen. Er verwendete die Religion nicht für die Schaffung von Kriegen und hinsichtlich der Eroberung von Ländern und des Blutvergießens wandelte er nicht in den Spuren Tīmürs.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Āsaf, Muḥammadhāšim: Rustam at-tawārīḥ, be ehtemām Muḥammad Mošīrī, Tehrān: Amīr Kabīr, 1973.
- Astarābādī, Mīrzāmehdī Ḥān: darre-ye Nāder, be ehtemām Saīd Ġa‘far Šahīdī, Tehrān: entešārāt-e ‘elmī wa farhangī, 2008.
- Afšār Nāderī, Ġolām-Rezā wa Lokhārt, Lārens (Lockhart): Nāder Šāh, motarġem Ismā‘īl Afšār Nāderī, Tehrān, dastān, 1998.
- Ōtter, Žan (Otter): Safarnāme, tarġome-ye ‘Alī Eqbālī, Tehrān, Ġāwīdān, 1984.
- Fūrbez Manz, Biātrīs (Manz): barāmadan wa farmānrawāyī-ye Tīmūr, tarġome-ye Maṣnūr Sefat Gol, Tehrān, 1998.
- Ḥāfez, Abrū, ‘Abdullāh bin Loṭfallāh: zobde at-tawārīḥ, tašīḥīḥ wa moqademe Kamāl Ḥāġ Saīdġawādī, Tehrān: wezārat-e farhangī wa aršād-e eslāmī, sazmān wa entešārāt, 2001.
- Ḥadīṭ-e Nāder Šāhī: tašīḥīḥ wa taḥšīye Rezā Ša‘bānī, Tehrān: ba‘tat, 1997.
- Dārwin, Ġān (Darwin): Tīmūr-e leng rāhgošā-ye ġāhāngīrī wa ġāhāndārī-ye ġarb, tarġome-ye Aḥmad ‘Azīmī Balūryān, Tehrān: rasā, 2013.

- Za'far Anlū Qodratallāh Rūšanī: do safarnāme az Kalāt, mağaleh-e farhang-e Īrānzamīn, šomāre-ye 25, sāl 1982, S. 155-205.
- Samarqandī, Kamāl ad-Dīn 'Abd ar-Razzāq: moṭal'e-ye as-Sa'dīn wa mağm'a-ye al-Baḥrayn, be kūšeš-e Abdo'l-Ḥosein Nawāyī, Tehrān: mū'asese-ye moṭāle'āt wa taḥqīqāt-e farhangī (pažūhešgah), S. 1372.
- Šāmī, Nazem ad-Dīn: zafarnāme, be kūšeš-e Panāhī Semnānī, Tehrān: entešārāt bāmdād, 1984.
- Šiltberger, Yūhān (Schiltberger): safarnāme-ye bardegi wa safarnāme -ye Yūhān Šiltberger dar Īrān, Orūpā, Āsiyā wa Āfriqā, tarğome-ye sāsānī, Tehrān: entešārāt Amīr Kabīr, 2017.
- Ṭūsī, Muḥammad 'Alī: Šāhnāme-ye Nāderī, Aḥmad Soheylī Ḥwānsārī, Tehrān: anğomān-e āṭar-e mellī, 1960.
- Freyzer, Ğaymz (Frazer): safarnāme/ molāqāt bā Nāder Šāh, be kūšeš-e Farsād Abrišamī, Tehrān: ḥāne-ye tāriḥ wa tašwīr-e abrišamī, entešārāt āwāze-ye abrišamī, 2019.
- Fišel, Wālder Ğ. (Fischl): Tīmūr-e leng wa Ibn Ḥaldūn, tarğome-ye Sa'id Nafisī wa Nūšin Doḥt Nafisī, Tehrān wa Niw Yürk: ketābforuši zawār wa entešārāt Frānklin, bitā.
- Kātūlikūs Ābrāhām Kurtī: tāriḥ-e man wa Nāder, Šāh Īrān, tarğome az matn- ašli Ğorğ Bürnütīyān wa tarğome-ye fārsī Dokter Fātemeh Ārūgi, Tehrān: Ṭahūri, 2017.
- Klāwīḥū (Clavijo): safarnāme, tarğome-ye Mas'ūd Rağabniyā, Tehrān, entešārāt-e 'elmī wa farhangī, 2005.
- Kwīn, Š'oleh A. (Quinn): tāriḥ-e newīsī dar rüzgār-e farmānrawāi-ye Šāh 'Abbās Šafawī, tarğome-ye Mansūr Šefatgol, Tehrān: entešārāt-e dānešgāh Tehrān, 2008.
- Grūseh, Reneh (Grousset): emperātūri-ye šahrānaward, tarğome-ye 'Abdo'l-Ḥosein Mikdeh, Tehrān: entešārāt-e 'elmī wa farhangī, 1986.
- Golmoḥammadi, Aḥmad: čisti, taḥawol wa češmāndāz-e dūlat, Tehrān: našr-enej, 2013.
- Golestāne-ye Abū l-Ḥasan bin Muḥammad Amīn: muğmal at-tawāriḥ dar tāriḥ-e zandīye, be ehtemām Modarres Rażawī, Tehrān: čapḥāne šerkat-e ṭab'e-ye ketāb, 1951.
- Lokhārt, Lārenz (Lockhart): Nāder Šāh, tarğome wa eqtebās Mošfeq Hamdānī, Tehrān, čapḥāne-ye šarq, 1952.
- Mārūtsī, Ğāstin (Marutsi): zendegi-ye pormāğera-ye Tīmūr, tarğome-ye Dāwūd N'emāt Ellahī, Tehrān, m'eymār-e andiše, 2017.
- Malkom, Ser Ğān (Malcolm): Īrān, tarğome-ye ḥayrat, Tehrān: sanā'i, 2004.

Eine vergleichende Analyse der Leistungen Nāder Šāh-e Afšārs mit Tīmūr Gūrkānī

- Mirī, Mas'ūd: ġādū-ye qeššehā dar hezār wa yekšāb, Tehrān: warā, 2018.
- Mīnūrskī, Wlādīmīr (Minorski): tāriḥče-ye Nāder Šāh, tarġome-ye Rašīd Yāsemī, Tehrān, entešārāt Amīr Kabīr, 1934.
- Nawāyī, 'Abdo'l-Ḥosein: Nāder Šah wa bāzmāndegānaš, Tehrān: zarīn, 1989.
- Muḥammadkāzem Wazīr Marw: 'ālemāra-ye Nāderī, ġeld 3, be tašḥīḥ Muḥammadamīn Riyāḥī, našr-e zawār, Tehrān, 1985.
- Hamedānī Ḥāġe Rašīd ad-Dīn Fażl Allāh: ġām'e at-tāriḥ (tāriḥ-e Ogūz), mošaḥaḥ-e Muḥammad Rūšān, Tehrān, mīrāt-e maktūb, 2005.
- Henwī, Ġunās (Hanway): zendeġi-ye Nāder Šāh, tarġome-ye Ismā'il Dūlatšāhī, Tehrān: entešārāt-e 'elmī wa farhangī, 1986.
- Yazdī, Šaraf ad-Dīn 'Alī: zarafnāme, tašḥīḥ-e 'Abdo'l-Ḥosein Nawāyī, Tehrān: ketābhāne-ye maġles, 2008.
- Melville Charles: Visualising Tamerlane: History and its image, Journal of the British Institute of Persian Studies, 2019.
- Manz, Beatrice F.: Tamerlane and the Symbolism of Sovereignty, Iranian Studies, 21/1, 1988.
- The Empire of Tamerlane as an Adaptation of the Mongol Empire: An answer to David Morgan, „The Empire of Tamerlane: An Unsuccessful Re-Run of the Mongol State?“, Journal of the Royal Asiatic Society, Published online by Cambridge University: 10 May 2016.
- Sela, Ron: The Legendary Biographies of Tamerlane, London, Cambridge University Press, 2011.
- <https://payametarikh.blogspot.com/1398/06/13/post-26>

Globalized localized – localized globalized? Modern works by Goli Taraghi

Faranak Hashemi¹

(pp: 43 to 60)

Received: 16.02.2022; Accepted: 25.03.2022

Abstract

The subject of “globalization in literature” is often difficult to assess. When can a literary work be called “globalized” and to what extent is it? The works of the modern Persian writer “Goli Taraghi” have on the one hand characteristics of globalization, on the other hand they are deeply rooted in the “local”. The two-sided nature of these works and their boundary between “global” and “local” is illustrated in this article using examples and explanations. On the one hand, these works can be described as global literature due to the translations in different languages and also the living conditions of the writer, who studied as a young girl in the USA and has lived mainly in Paris for more than forty years, on the other hand, they are deeply rooted in childhood memories Taraghis and the traditions of a wealthy Tehran family and Iranian culture. In some narratives, both characteristics are found to be parallel and interwoven, elements of modern western life that partly influence the traditional of Iranian culture, partly form a strong contrast and seem incompatible.

Keywords

globalization of literature - local literature - nostalgia - modern narratives - Goli Taraghi.

1. Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran,

E-mail: f.hashemi@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

جهانی‌شده‌ی محلی - محلی‌جهانی‌شده؟

آثار معاصر گلی ترقی

فرانک هاشمی^۱

(صص 43 تا 60)

تاریخ دریافت: 2022/02/16؛ تاریخ پذیرش: 2022/03/25

چکیده

مضامین ناظر به جهانی‌شدن در ادبیات غالباً به‌دشواری قابل تشخیص است. یک اثر ادبی در چه زمانی، در چه شرایطی و در چه ابعادی «جهانی» ملاحظه می‌شود؟ آثار نویسنده‌ی معاصر فارسی، «گلی ترقی» از یک‌سو ویژگی‌های آثار جهانی‌شده‌ی ادبی را داراست و از سوی دیگر، عمیقاً ریشه در بنیادهای محلی و بومی دارد. این دوسویگی و مرزبندی میان جهانی‌شده‌گی - و محلی‌بودن آثار خانم ترقی براساس نمونه‌هایی چند و تحلیل آن‌ها در این مقال بررسی خواهد شد.

از یک‌سو می‌توان این آثار را به‌دلیل ترجمه به زبان‌های مختلف و همچنین شرایط زندگی نویسنده‌ای که در جوانی در آمریکا تحصیل و بیش از چهل سال در پاریس زندگی کرده است، ادبیات جهانی توصیف کرد. از سوی دیگر، عمیقاً در خاطرات کودکی ترقی و سنت‌هایی که خانواده‌ی مرفه تهرانی و فرهنگ ایرانی ریشه دوانده‌اند. در برخی داستان‌ها، خواننده با هر دوی این ویژگی‌های موازی و درهم‌تنیده مواجه می‌شود. عناصری از زندگی مدرن غربی که تاحدی بر سنت و فرهنگ ایرانی تأثیر می‌گذارد و گاه حتی تضاد ایجاد می‌کند و به‌نوعی با آن ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها

جهانی‌شدن ادبیات، ادبیات محلی و بومی، نوستالژی، داستان‌های مدرن، گلی ترقی.

1. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،
رایانامه: f.hashemi@atu.ac.ir

Globalisiert lokalisiert – lokalisiert globalisiert? Moderne Werke von Goli Taraghi

Faranak Hashemi¹

(pp: 43 to 60)

Received: 16.02.2022; Accepted: 25.03.2022

Zusammenfassung

Das Thema der „Globalisierung in der Literatur“ ist oft schwer zu bewerten. Wann kann ein literarisches Werk als „globalisiert“ bezeichnet werden, und in welchem Ausmaß? Die Werke der modernen persischen Schriftstellerin *Goli Taraghi* weisen einerseits Merkmale der Globalisierung auf, sind andererseits aber tief im „Lokalen“ verwurzelt. Diese Zweiseitigkeit ihrer Werke und die Grenzziehung zwischen „global“ und „lokal“ werden in diesem Artikel anhand von Beispielen und Erläuterungen veranschaulicht. Einerseits können diese Werke aufgrund der Übersetzungen in verschiedene Sprachen und der Lebensumstände der Autorin – die als junges Mädchen in den USA studierte und seit über vierzig Jahren überwiegend in Paris lebt – als Weltliteratur bezeichnet werden. Andererseits sind sie tief verwurzelt in den Kindheitserinnerungen Taraghis sowie in den Traditionen einer wohlhabenden Teheraner Familie und der iranischen Kultur. In einigen Erzählungen sind beide Merkmale parallel und ineinander verwoben: Elemente des modernen westlichen Lebens, die die traditionellen Strukturen der iranischen Kultur teilweise beeinflussen, teilweise aber auch in starkem Kontrast zu ihnen stehen und unvereinbar erscheinen.

Schlagwörter

Globalisierung der Literatur – lokale Literatur – Nostalgie – moderne Erzählungen – Goli Taraghi

1. Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Teheran, Iran,
E-mail: f.hashemi@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

Einführung

Globalisierung und globalisierte Literatur und der Zusammenhang zur Nostalgie

Es ist eine schwierige Aufgabe in Bezug auf Literatur und literarischen Texten Grenzen des Globalen konkret zu definieren.

Die erste wichtige Frage, die im Zusammenhang mit dem genannten Thema gestellt werden muss lautet: Wo liegen die Grenzen zur Weltliteratur? Anschließend sollte klar gestellt werden was genau mit Globalisierung der Literatur oder globalisierter Literatur gemeint ist. Um dieser Frage und der Definition gerecht zu werden, befasst sich der erste Teil des Beitrags mit Erklärungen und Erläuterungen dieser Begriffe, um sich daraufhin mit den Texten und dessen Inhalten auseinandersetzen zu können.

Nebrig definiert „Weltliteratur“ folgendermaßen: „Sobald Literatur jenseits ihres Entstehungskontextes übersetzt, gelesen, interpretiert, kommentiert, inszeniert oder adaptiert wird, kann von Weltliteratur gesprochen werden. Die Tradition der Weltliteratur wird laut Damrosch gerade durch nicht nationalliterarische Überlieferungsprozesse gestiftet und lebt von der kulturellen Divergenz zwischen Ausgangs- und Zielkultur.“¹ Die anhaltende Diskussion über den Begriff Weltliteratur macht deutlich, dass dies nicht nur weiterhin ein „Hauptgegenstand“ der Komparatistik ist, sondern dass „die Globalisierung eine Neukonzeption des Begriffes verlangt“.² „Weltliteratur und Globalisierung sind auf einander bezogen, sodass letztlich alles weltliterarisch von Interesse sein kann, was in irgendeiner Weise mit Globalisierung und Globalität zusammenhängt“.³ Es werden nicht nur „historische Erforschung globaler Konzepte“ der Literaturgeschichte und -theorie erforscht, sondern eine „globale Komparatistik“ widmet sich den „Globalisierungsprozessen“, die sich sowohl in der Literatur zeigen, als auch von ihr vorangetrieben werden⁴.

„Globalisierung führt nicht nur zur Vereinheitlichung und Angleichung. Globalisierung schafft und vergrößert auch die Bedingungen und Chancen,

1. Alexander Nebrig, Evi Zemanek, Literatur und Komparatistik in Zeiten globaler Vernetzung. In: *Komparatistik*. Hrsg. E. Zemanek, A. Nebrig. Berlin 2012, S. 175-188. Hier 186.

2. Ebd., S. 186.

3. Ebd., S. 186.

4. Ebd., S. 187.

Differenzen zu erkennen und anzuerkennen. Und nicht nur das. Sie schafft und vergrößert auch die Chancen des Regionalen und Lokalen“.⁵ Neben der Globalisierung „finden sich kulturelle Bewegungen, die auf Regional- und Lokalcharakter insistieren, um dadurch Identität und Identifizierung zu ermöglichen und zu erhalten. [...] Im Kontext des Lokalen (Regionalen) verwirklichen sich primäre und entscheidende soziale Vorgänge, die jeden individuell betreffen [...]. Die wieder erstarkende Regionalität und die damit verbundenen Raumerfahrungen sollten darum die Aufmerksamkeit auch der Literaturwissenschaften auf sich ziehen, da sie eine nicht unwichtige Rolle in der Literatur in der Epoche der Globalisierung spielen könnten“.⁶

„Das Regionale und Lokale kann sich nur behaupten, wenn es sich explizit oder implizit in ein Verhältnis zur Globalität und Globalisierung setzt, wenn es seine eigene Globalitätsabhängigkeit erkennt und verarbeitet. Kulturelle Äußerungen, die sich auf Regionalität und Lokalität berufen, sind darum doch immer zugleich durch die Globalisierung mitbestimmt, empfangen ihre Inspiration zum Teil gerade auch aus der bewußten Verarbeitung der Globalisierung“. Solche und ähnliche Äußerungen sind immer zweidimensional und enthalten neben den Elementen des „Regionalen und Lokalen“ auch Elemente der Globalisierung.⁷ Der Soziologe Roland Robertson hat demnach den Begriff „Glokalisierung“ geprägt, eine neue „globale kulturelle Regionalität“.⁸ Robertson bezieht sich dabei auf einen bereits „in den 80er Jahren im japanischen Wirtschaftsleben gebildeten Begriff, der für „globale Lokalisierung“ benutzt worden war und das laut dem *Oxford Dictionary of New Words* das „Ineinanderblenden von global und lokal“ ausdrücken soll“.⁹ „Dieses Verständnis von Glokalisierung geht über die Betonung des Lokalen und Einheimischen gegenüber dem Anderen, Fremden hinaus und zielt auf die Verankerung des Globalen im Lokalen wie des Lokalen im Globalen“¹⁰.

5. Horst Steinmetz, Globalisierung und Literatur(geschichte). In: *Literatur im Zeitalter der Globalisierung*. Hrsg. Manfred Schmeling u.a. Würzburg 2000, S. 189-201. Hier S. 193

6. Ebd., S 195.

7. Ebd., S. 196.

8. Ebd., S. 196.

9. Bernd Wagner, Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung. In: *Kulturelle Globalisierung – Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung*. Hrsg. Bernd Wagner. Essen: 2001, S. 9-38. Hier 15 & Roland Robertson, Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Hrsg. Ulrich Beck. Frankfurt a.M. 1998, S. 192-220. Hier S. 197.

10. Wagner, S. 15f.

Robertson erläutert, dass der Begriff „Glokalisierung“ vieles enthält, was er selber über Globalisierung geäußert hatte. Es waren darin „Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung dessen, was traditionellerweise als das Globale und das Lokale oder –in abstrakterer Form– als das Universelle und das Partikulare bezeichnet wurde“ mitgedacht¹¹. Robertson ist der Ansicht, es sei wichtig zu beachten, dass es einen „weltweit anwachsenden Diskurs des Lokalen, der Gemeinschaft, der Heimat“ und Ähnlichem gibt¹². Weiterhin schildert er das Verhältnis dieser beiden Begriffe: „Das Globale ist an und für sich nicht dem Lokalen entgegengesetzt. Das was man häufig als das Lokale bezeichnet, ist vielmehr ein konstitutiver Bestandteil des Globalen“.¹³

Kulturbegegnungen und kulturelle Bildungsprozesse schaffen bei der Annahme neuer Formen „jene Offenheit, Toleranz und Neugierde, die kulturelle Abschottung und fundamentalistischen Dogmatismus erschweren und neue Erfahrungsweisen und den Umgang mit Neuem und Fremdem erproben. Das Spielerische kultureller Praxis eröffnet den Zugang zur Auseinandersetzung mit anderen Denk- und Wahrnehmungsformen und schafft die Bereitschaft, sich darauf einzulassen“.¹⁴

Literatur wird nicht nur „globalisiert“, d.h. den positiven und negativen Auswirkungen globaler Vorgänge unterworfen, sondern beeinflusst auch diese Vorgänge und regt den globalen Wandel an. Es gilt als „Mittel der Verständigung von Menschen und damit als Möglichkeit zur Entdeckung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten“.¹⁵

Laut Reichardt bezeichnet „Globale Literatur“ eine Art von Literatur, die „Ereignisse, Prozesse oder Personen schildert, in denen sich globale Ströme schneiden, die also auf mehrere (kulturelle, geografische) Kontexte verweisen und die als lokale Schnittpunkte von globalen Prozessen durchzogen sind“.¹⁶

11. Robertson (Anm.9.), S. 201.

12. Ebd., S. 202.

13. Ebd., S. 208.

14. Wagner, S. 23.

15. Vgl. hierzu *Globalisierung der Literatur*: Unter: <https://www.globalisierung-fakten.de/globalisierung-informationen/globalisierung-der-literatur/> (Abrufdatum: 19.01.2019).

16. Ulfried Reichardt, *Globalisierung – Literaturen und Kulturen des Globalen*. Berlin 2010. Hier S. 151.

Demnach wird auf Texte verwiesen, die „kulturellen Kontakt und transkulturelle Mischung“ thematisieren.¹⁷

Ronald Robertson hat in seinem Buch *Globalization. Social Theory and Global Culture* betont der Ansicht zugestimmt, dass die Globalisierung die Grundlage der Entstehung von Nostalgie ist¹⁸.

Es gibt viele Theorien, die im Laufe von Jahrzehnten den Zusammenhang zwischen Globalisierung und Nostalgie auf verschiedenen Ebenen in Betracht ziehen. Laut Davis (1974) hat Nostalgie zunehmend einen global-kulturellen Stellenwert übernommen, der ungeachtet der ontogenetischen, der entwicklungsbiologischen Bedeutung als ein natürlicher Teil der Autobiographie oder des „Lifestyles“, der Lebensweise eines jeden Individuums gilt¹⁹.

Soweit es das „Reale“ betrifft, besteht einer der wichtigsten Bestandteile der modernen Umbrüche aus der erhöhten Geschwindigkeit des Prozesses der Globalisierung und den komplexer werdenden Formen. Die Globalisierung im 20. Jahrhundert, vor allem der moderneren Zeit, beschleunigt auf verschiedene Weise die Neigung zur Nostalgie. Auch die Weltumwandlung selbst entfacht die Nostalgie, als Wunsch nach „sicheren Formender Weltordnung“, der „secure forms of ›world order‹“²⁰. Der französische Medientheoretiker, Philosoph und Soziologe Jean Baudrillard hat in „Wüste des Realen“, beschrieben: „Wo das Reale nicht mehr ist was es war, bemächtigt sich die Nostalgie seines Sinns.“²¹

Nostalgie könnte man als Reise in die Zeit nennen, in die Vergangenheit, ein Wunsch zur Rückkehr zum Vergangenen, einer Zeit, die längst vorüber ist und niemals wiederkehren wird. Es gibt eine Art der Nostalgie, der jedermann verfallen kann, nicht nur diejenigen, die auswandern und sich für ein neues Leben in der Fremde entscheiden. Um dieses „Vergehen der Zeit“ zu spüren, muss man nicht in der „Fremde“ leben und Heimweh empfinden.

17. Ebd., S. 163.

18. Vgl. Roland Robertson, *Globalization –Social Theory and Global Culture*. London/ Thousand Oaks/ New Delhi 2000 (1992- Reprint). Hier S. 155.

19. Vgl. hierzu Robertson (Anm.19), S. 160.

20. Vgl. hierzu Ebd., S. 162.

21. Vgl. hierzu *Die Magie des Scheins*: Anlässlich der „documenta X“ in Kassel, Gespräch mit dem französischen Philosophen Jean Baudrillard - 23.06.1997. Unter: <https://www.spiegel.de/spiegel/kulturspiegel/d-8732998.html> (Abrufdatum 06.06.19)

Goli Taraghi und ihre Werke, Beispiele für globalisierte Literatur?

Das Gefühl von Heimweh zeigt sich in einigen von Goli Taraghis Werken, die teilweise ihre eigenen Erinnerungen aus Kindheit und Jugend sind, sehr deutlich. Seine Wurzeln liegen vielleicht in einer heimlichen Angst, die sich bereits in ihrer Kindheit geformt hat, die Angst davor erwachsen zu werden, Angst vor Veränderungen. Und nach vielen Jahrzehnten taucht dieses Gefühl in anderer Form wieder auf und führt dazu, dass es als Erinnerungen zum Ausdruck kommt.²²

Andererseits hat sich Taraghi in einigen ihrer Werke, vielleicht auch unbeabsichtlich, an Damrosh's Aussage gehalten, eine Art global-lokale Literatur darzubieten²³, indem sie das Lokale ihrer Themen in der Form darstellt und veranlasst diese zu überstzen, um ihre eigene Kultur und Tradition einem internationalen Leserpublikum vorzustellen und dies geschah dadurch, dass sie selber zeitweise die geographischen Grenzen ihres Landes und dessen kulturelle Eigenschaften hinter sich gelassen und zur Aufarbeitung des Heimwehs und den damit verbundenen Problemen, sich intensiv mit dessen Bearbeitung und Wiedergabe befasst hat. Teilweise geschah dies in Form vom Verfassen einer Autobiographie oder eines Erinnerungsbuches. Zudem schreibt Taraghi aus einer anderen Zeit heraus. Ein Großteil ihrer Erzählungen stammen wie bereits angedeutet aus ihren Kinder- und Jugendtagen und können teilweise sogar für die jüngere Generation des iranischen Publikums als fremd erscheinen.

Zohre Taraghi-Moghadam, als Goli Taraghi bekannt, wurde 1937 in Teheran geboren. Nach der *Iranischen Revolution* zog sie mit ihren beiden Kindern nach Paris. Zahlreiche ihrer Werke, hauptsächlich Erzählungen, wurden in viele europäische Sprachen, in einige sogar mehrmals, übersetzt.

Das Gefühl von „Angst vor dem Vergehen der Zeit“ zeigt sich bei Goli Taraghi z.B. mit der Angst vor dem Erwachsen werden. In der Erzählung „Auf der anderen Seite der Mauer“ [*Ān sū-ye Dīvār*] „آن سوی دیوار“²⁴ spricht sie, als

22. Vgl. Shahlā Zarlaki, *Trance der Erinnerungen – Analyse und Untersuchung der Werke von Goli Taraghi* [Khalse Khāterāt- Tahlil wa barresi-ye āsār-e Goli Taraghi]. Tehran 1389/2010. Hier S. 98ff.

23. Vgl. hierzu David Damrosh, *How to read world literature* [*Adabiyāt-e Jahān rā chegune bekhānim*]. Persische Übersetzung aus dem Englischen von Shabnam Bozorgi. Tehran 1397/2018. Hier S. 169.

24. Goli Taraghi, *Zwei Welten* [*Dō Dōnya*]. Tehran 1381/2002 (3.Aufl. 1383/2004).

Vierzehnjährige, ihr Unbehagen, ihre Angst deutlich aus, indem sie schildert welche Veränderungen auf sie zukommen, wie sie andersartige Kleidung bzw. Kleider tragen, Klavierstunden nehmen und ihr Verhalten ändern muss: ... aber „Ich möchte nicht erwachsen werden und keiner versteht das“ و نمی خواهم بزرگ شوم و „²⁵ کسی این را نمی فهمد

Auch das Thema „Vaterhaus“ [*Khāne-ye Pedari*] (خانۀ پدری) wie das Elternhaus im Persischen genannt wird, hat in Taraghis Erzählungen eine Sonderstellung. Es gehen Freude, Sicherheit, Geborgenheit und eine ruhige Kraft von ihm aus; ein verlorenes Paradies. Der Verlust dieses „Paradieses“ ruft ein ähnliches Gefühl hervor wie die Vergänglichkeit der Zeit, zumal diese Beiden zusammengehören, denn das „Vaterhaus“ ist ein Teil der vergangenen Zeit, der Kindheit.²⁶ Dieser Verlust wird besonders deutlich in der Erzählung „Der Vater“ [*Pedar*] (پدر)²⁷, in der Taraghi anfangs schöne und erfreuliche Erinnerungen aus ihren Kinderjahren berichtet und nach und nach die Wandlung schildert, die das Vergehen der Zeit mitsichbringt. Die Veränderung beginnen irgendwann, ganz plötzlich inmitten der heiteren und glücklichen Routine des Lebens und gelangen mit den Erkrankungen des Vaters zum Höhepunkt, und das zu einer Zeit, während der sich in dem Teenager Goli bereits eine innere Wandlung vollzieht. Der Vater betont immer wieder „Ich bin aus Stahl und Stahl rostet nie“, um die Ängste seiner Tochter zu beseitigen und sie zu beruhigen. Doch irgendwann wird er von Krankheiten, der Natur, dem Lauf des Lebens besiegt und Goli sagt „alle sehen schweigend und ruhig dem Verrosteten von ›Stahl‹ zu“.²⁸

In der Erzählung „Großmutter's Haus“ [*Khāne-ye Mādarbozorg*] (خانۀ مادر بزرگ)²⁹ wird die Verlust- Angst eines kleinen Mädchens, Goli, geschildert, die während einer Hochzeitszeremonie, die im Haus der Großmutter, dem Oberhaupt der Familie stattfindet, durch verschiedene Vorkommnisse hervorgerufen wird. Anfangs wird die große Freude und Seeligkeit geschildert, die Goli empfindet,

25. Ebd., S. 65.

26. Vgl. Zarlaki, S. 102ff.

27. Aus: Taraghi (Anm. 24).

28. Goli Taraghi, *Zwei Welten – Sechs persische Erzählungen mit deutschen Übersetzungen*. Ins Deutsche übersetzt von Faranak Haschemi. Bochum/London/Paris 2014. Hier S. 85.

29. Aus: Goli Taraghi, *Zerstreute Erinnerungen [Khatereha-ye Parākande]*. Tehran 1371/1992 (5. Aufl. 1385/2006).

als der Koch sie von der Schule abholt und zu dem Haus der Großmutter begleitet. Im Laufe des Tages aber ändern sich die Empfindungen des kleinen Mädchens und verwandeln sich in Angst und Panik, die letztendlich zu einem Zusammenbruch der Kleinen führen. Im letzten Abschnitt der Erzählung tritt wieder die erwachsene Goli auf. Rückblickend auf die Ereignisse jener Tage erzählt sie voller Bedauern, dass das geliebte Haus der Großmutter mit all den Kindheitserinnerungen längst verkauft und einige Gegenstände, die ihr in ihrer Kindheit bedeutungsvoll erschienen, oder, wie die große Wanduhr, die sogar Angst eingeflößt hatte, im Haus einer ihrer Onkel untergebracht worden waren. In diesem Moment spürt sie wieder die schönen gefühlvollen Empfindungen jener vergangenen Kindertage.

Taraghis große Kunst ist es, neben anderen Themen, diese verlorengegangenen Schätze, Zeit und Vaterhaus mit faszinierender Präzision in allen Einzelheiten darzustellen. Die feste Verwurzelung in ihre Kindheit und all ihren guten und schlechten Erinnerungen, mit all den Sitten und Gebräuchen, den Jahrzehnte alten Familientraditionen, werden in einer einfachen und trotzdem höchst künstlerischen Sprache geschildert und vermitteln das Gefühl, all das selbst erlebt zu haben. Dies spiegelt sich auch in jenen Erzählungen wider, die mit Auswanderung, Fremde, Heimweh und Rückkehr in die ersehnte Heimat zu tun haben.

Taraghis Erzählungen spielen entweder in ihrer Heimat, dem Iran, mit all seinen typischen Eigenschaften und Traditionen, Sitten und Gebräuchen, oder aber im Ausland, in dem sie lebte (bzw. heute noch lebt) oder das sie besuchte, wobei ihre neuen Erfahrungen immer wieder mit den Erinnerungen an die Heimat vermischt und ausführlich geschildert werden.

Auch Auswandern führt zu Nostalgie. Obwohl Goli Taraghi seit nunmehr 40 Jahren in Paris lebt, hält sie immernoch stark an ihrer Heimat und ihrer Muttersprache fest. Sie gehört zu den Schriftstellerinnen, deren Gedanken, deren Verstand in der Heimat verankert sind. Goli Taraghi äußert diesbezüglich, dass viele Schriftsteller, die im Ausland leben, die „alte Welt“ [*Dōnyā-ye Ghadim*] (دنیای قدیم) mitgenommen haben und deren Denkweise sich nicht verändert hat³⁰.

30. Vgl. Zarlaki, S. 108.

Das Thema der Auswanderung ist unter anderem ein Thema der globalen Welt und die Verbindung zum Regionalen, der Heimat, den Wurzeln, macht es faszinierend und hebt das Lokale in einen oftmals dramatischen Kontrast zum Globalen hervor. Beispiele dafür finden wir in den Erzählungen *Madame Wölfin*, *Die Granatapfel Dame* und *Ein Haus im Himmel*.

Kurze Darstellung des Themas in einigen Erzählungen

In einigen von Taraghis Erzählungen gibt es Szenen aus der neuen Welt und Probleme des Auswanderns. In *Madame Wölfin* [*Mādām Gorge*] (مادام گره)³¹ spielt die französische Nachbarin ‚aus der unteren Etage‘ eine wichtige Rolle, in dem geschilderten Lebensabschnitt der handelnden Person, spricht Goli selber, als sie kurz nach der Revolution, mit ihren Kindern nach Frankreich ausgewandert ist. Der erste Abschnitt von „Madame Wölfin“ ist eine deutliche Schilderung der Situation, mit der ein iranischer Auswanderer inden ersten Tagen, Wochen sogar Monaten in der Fremde, im neuen Heimatort konfrontiert werden kann: Sprachbarrieren, kulturelle Unterschiede, Einsamkeit, Verständnislosigkeit der Nachbarn mit unterschiedlichen Verhaltensweisen, nur um einige dieser Probleme zu nennen. Einem Leser, der eine ähnliche Situation nicht erlebt hat, mag es übertrieben vorkommen.

Bereits im Anfangskapitel der Erzählung schildert Taraghi dieses Problem aus der Sicht der Eingewanderten in Paris:

Wir alle, meine Kinder und ich und die Freunde, die mich ab und zu besuchen, fürchten uns vor der Nachbarin aus der unteren Etage wie vor einem bissigen Hund. Das Leben in der Fremde, einer unbekanntem Stadt, in Paris, ist von verborgenen Ängsten begleitet und von einem Schuldgefühl, dass jemand von jenseits der Grenzen gekommen ist und Einheimischen den Platz wegnimmt, und einer Art Entschuldigung und zwangsmäßigem Rückzug, und einem stummen Zorn, der sich nicht zu äußern wagt und einem das Gefühl von Verachtetsein gibt, das einen bedrückt und auf Vergeltung wartet, und einem Stolz, der zweitausendfünfhundert Jahre alte Wurzeln hat, und einem Blick, der stets von oben mit Zweifel und Spott auf die Folgen der Zivilisation und des Fortschritts herab schaut und mit der Überzeugung, dass wir, die Urenkel

31. Aus: Taraghi (Anm. 29).

von Kyros und Darius, sogar bei Niederlagen, Elend und Verderben allen überlegen sind. Warum? Das weiß Gott allein.³²

Taraghi schildert die traurige Situation, die ihr und vielen anderen in der Fremde widerfahren ist mit einer dramatischen Präzision und führt die Gründe dazu auf Differenzen kultureller Art zurück. Doch auch hier finden wir den Bezug zur Vergangenheit und zur eigenen Tradition und Kultur. Ein Beispiel für diese unterschiedliche Verhaltensweise ist die Schilderung der Szene, wie sie beim Klang der Türklingel hinzueilen und sich über jeden Gast freuen, aber „Die Franzosen öffnen ihre Tür nicht so ohne weiteres. Erst schauen sie genau durch den Türspion, um festzustellen, wer vor der Tür steht. Dann fragen sie, mit wem man zu tun hat und was man möchte.“³³. Daraufhin folgt die präzise Darstellung wie die Tür von innen aufgeschlossen wird und man vorsichtig durch einen Spalt schaut und fragt und möglichst schnell die Tür wieder schließt.

Oder in der Geschichte *Die Granatapfel-Dame und ihre Söhne* [*Anār-Bānu wa Pesarānās*] (اناربانو و پسرانش)³⁴, in der eine alte Frau vom Lande, die bis dahin noch keinen Fuß aus ihrem Heimatdorf in der Nähe von Yazd gesetzt hat, nach Schweden reist, um ihre Söhne zu besuchen und während sie im Flugzeug sitzt unter anderem erzählt, sie hätte gemeint Schweden sei eine Stadt im Norden Irans. „Eines Tages, Gott sei Dank, kam die Nachricht, dass er in Schweden war. Anfangs dachten wir, Schweden sei ein Ort in Iran, ein Dorf im Norden“.³⁵ Anār-Bānu unternimmt diese langwierige Reise allein ihrer Söhne zu Liebe. Sie akzeptiert sogar die Veränderungen ihrer Söhne, die neue Schwiegertochter, die Ausländerin und Europäerin ist und die Tatsache, dass ihr jüngerer Sohn sich eine neue Lebensweise angeeignet hat. Tatsachen, die sie zwar akzeptiert hat, aber ihr Mann nicht verkraften konnte:

Er hat das Foto seiner Schwiegertochter zerrissen und in den Abort geworfen. Doch dann kam das Bild des jüngeren Sohnes. Er hatte sich die Haare blond gefärbt. Er war wunderschön, wie ein Mädchen. Er schrieb: Mütterchen, ich spiele europäische Musikinstrumente und singe auf Hochzeiten. Mein Mann sagte, wir hätten unsere Ehre verloren. Der Junge

32. Goli Taraghi, *Ein Haus im Himmel - Erzählungen*. Ins Deutsche übersetzt von Faranak Hashemi, Tehran 2020. Hier S. 384.

33. Ebd., S. 392.

34. Aus: Goli Taraghi, *An einem anderen Ort* [*Djāii Digar*]. Tehran 1379/2000 (4. Aufl. 1384/2005).

35. Taraghi (Anm. 32), S. 516.

habe sich die Augenbrauen geformt und das Gesicht geschminkt. Das sei nicht mehr sein Sohn. Er war betrübt.³⁶

Granatäpfel ziehen wie ein roter Faden durch die Geschichte, angefangen beim Namen von „Mütterchen Granatapfel“ oder auch „Anār-Bānu“, bis hin zu der Geschichte ihrer Geburt unter den Granatapfelbäumen und den Früchten, die sie als Mitbringsel im Handgepäck mit sich führt und großzügig verschenkt. Am Ende der Geschichte finden wir den „Granatapfel der Liebe“, den die Mitreisende erhalten hatte, und die inzwischen getrocknete Frucht auf ihrem Nachttisch erinnert sie immer wieder an die alte Frau und deren Geschichte.

In *Ein Haus im Himmel* [Khāne-īdar Āsemān] (خانه‌ای در آسمان) hat wieder das Thema „Vaterhaus“ eine ganz besondere Bedeutung. Mahin-Bānu wird gewissermaßen aus ihrem Haus vertrieben. Es wird zwar mit ihrer Zustimmung verkauft, aber nur um dem Sohn und dessen Familie die Reise ins Ausland zu ermöglichen, da im Iran Krieg herrscht und der Sohn sehr unter den Umständen leidet. Die Schilderung von Mahin-Bānus intensiven Emotionen und ihrer starken inneren Bindung zu den einzelnen Gegenständen in ihrem Vaterhaus, die alle verkauft werden, sowie zu dem Haus selber, dass ebenfalls veräußert wird, ist in schlichter, gleichzeitig tief empfundener Sprache dargestellt. Die Gefühle der alten Frau, während ihr Hab und Gut zum Verkauf dargeboten wird, wie sie versucht einzelne Teile als Erinnerung festzuhalten, das Leid, das sie während ihres Aufenthaltes bei ihren Kindern in Europa erfährt, dagegen die beruhigenden Erinnerungen an ihre Kindheit und an den Vater, den sie als großen Beschützer vor Augen hat und dessen Erscheinung in ihrer Vorstellung auch nach vielen Jahrzehnten ganz nah und lebendig ist, werden in einer besonders tragischen Schönheit und bewegenden Sprache dargestellt. Der Sohn, der erst vor Kurzem nach Paris ausgewandert ist, um dem Schrecken des Krieges zu entkommen, ist in einer schwierigen Lage. In der Fremde seine Familie, Frau und zwei Kinder im Schulalter durchzubringen, war schwer. Sie mussten sich alle erst an die neue Situation, Sprache und Kultur gewöhnen. Die Lebensumstände unterschieden sich gravierend von dem, was sie von zu Hause gewöhnt waren. Geringeres Einkommen, kleine Wohnung und vieles was einem nach einem so großen Schritt bevorsteht. Mahin-Bānus Tochter lebte bereits seit vielen Jahren in London und war mit einem Engländer verheiratet, der zwar, nachdem Mahin-Bānu ihn kennengelernt hatte, als ein netter logisch denkender

36. Ebd., S. 514.

und kultivierter Menschvorkam, aber sie lebten nicht nach ihrer Vorstellung und den iranischen Traditionen, sondern so, wie es in dem Land und in ihrem Umkreis üblich war. Mahin-Bānu scheint nicht in der Lage zu sein, sich in ihrem Alter, der neuen Situation und Lebensweise anpassen zu können. Sie lebt ausschließlich in ihren Erinnerungen und versucht ihren Kindern zu Liebe, die sich trotz vieler Entbehrungen und Mängel bemühen, ihrer Mutter ein einigermaßen angenehmes Leben zu bieten, nur ein Schattendasein zu führen. Sie sitzt immer nur still da, in ihre Gedanken versunken, Gedanken, die um die liebe verlorene alte Zeit kreisen, ihre Jugend unter dem Schutz ihres Vaters, die zauberhaften stillen Winter, während sie unter dem Schutz einer weißen Decke aus Schnee mit Naneh-Khānum zusammen lebte, und diese ihr, die noch Rang und Würde hatte, ihr Essen und Tee mit Kandis servierte. Kurz vor ihrem Tod in Kanada, wohin ihr Bruder sie nach vielem Leid geholt hat, erlebt sie im Fieberdelirium ihre Kindheit noch einmal, sieht ihren Vater, den Berg Damavand „hoch, beständig, prächtig“, den sie aus der Ferne betrachtet und erinnert sich, wie sie sich als Kind über weiße Schneeflocken gefreut hat, die sie mit geöffnetem Mund aufzufangen versuchte. Das letzte was sie sieht, ist der mit rotem Samt überzogene Lehnstuhl ihres Vaters, der auf dem Gipfel des Damavand steht. Sie setzt sich hinein, wickelt sich in den Überwurf ihres Vaters und „Es gab keinen Laut außer der Stille des Schneefalls und dem süßen Schweigen des Todes“.³⁷

Der Bezug von Goli Taraghi zur Vergangenheit, vor allem zur Heimat, zeigt sich auch in ihren neueren Werken. In ihrem letzten Roman *Die Rückkehr* [Bāzgašt] (بازگشت)³⁸ schildert sie das Leben einer Frau, Iranerin, die über 20 Jahre in Paris gelebt hat, sich jedoch immer noch nicht daheim fühlt. Sie beschreibt wie sie lange Zeit mit sich ringt, ob sie zurückkehren oder „in der Fremde“ bleiben soll. Während einer Besuchsreise in den Iran beschließt sie endgültig in ihrer wahren Heimat, ihrem Vaterland zu bleiben. Wonach sie sich in all den Jahren in Paris gesehnt hat, waren wiederum Traditionen, die familiären Bande, die sie stark vermisst hat, die Mentalität, die zwischenmenschlichen Beziehungen und noch vieles andere. Obwohl es in einigen der Erzählungen, aber vor allem in diesem zuletzt erschienenen Werk, über das Leben in Paris Andeutungen gibt, beziehen sich diese Passagen ausnahmslos auf Heimweh,

37. Taraghi (Anm.28), S. 133.

38. Goli Taraghi, *Die Rückkehr* [Bāzgašt]- Ein Roman, Tehran 1397/2018.

Probleme in der Fremde, sprachlicher oder kultureller Art, in Bezug auf Einheimische, oder Schwierigkeiten sich in der Gesellschaft einzuleben, Gewohnheiten abzulegen oder umzuändern. Menschen halten an ihren Wurzeln fest und sind nicht bereit sie zu lockern, geschweige denn sich davon zu lösen. Sie leben in der Fremde ein Leben, das sie, wären sie in der Heimat geblieben, fortgeführt hätten.

Wie Taraghi sich äußert, haben ihre Erinnerungen zwei Aspekte³⁹. Ein Teil davon sind ihre persönlichen, überwiegend Kindheitserinnerungen, und der zweite Teil beschäftigt sich mit gesellschaftlich-geschichtlichen Erinnerungen. Einerseits handelt es sich dabei um die Biographie einer Person, eine Mischung aus Wahrheit und Vorstellung, andererseits ist es wie ein geschichtliches Dokument, ein Teil der damaligen Zeitgeschichte, worüber in der Literatur äußerst selten berichtet wurde. Dabei handelt es sich hauptsächlich um den gesellschaftlichen Stand ihrer eigenen Familie, einer wohlhabenden Familie aus Teheran, mit all den Strukturelementen der damaligen Moderne ausgestattet. Der Vater stammte zwar aus einer traditionellen und religiösen Familie, glaubte aber an Wissen und Modernität. Bereits damals, in den 40er-50er Jahren lernten die Kinder Englisch, erhielten Klavierstunden und Tanzunterricht und wurden auf eine Zukunft in der modernen Welt außerhalb der Grenzen Irans vorbereitet, wohin sie auch relativ früh, zum Studieren geschickt wurden.

Die Stimmung, die die Autorin in ihren Geschichten darstellt und die Vorkommnisse der 40er-50er Jahre, die sie schildert, sowie die angeführten Orte, wurden bewusst gewählt. Taraghi beabsichtigt den jüngeren Generationen mitzuteilen, wie die Istanbul Straße, die *Lālezār* oder *Sar-e-Pol-e-Tajrish* zu jener Zeit ausgesehen und welche Bedeutung sie für die damalige Gesellschaft gehabt haben, denn diese Welt hat sich völlig verändert⁴⁰. Ihre Verbundenheit zu diesen „alten“ Orten, die sie in ihre glücklichen, mit dem Gefühl von Geborgenheit erfüllten Kindertage zurückversetzen, veranlassen sie zum Erzählen über Ereignisse und Orte die sich verändert haben, die vergangen sind und mittlerweile teilweise nur noch der Geschichte angehören.

39. Vgl. hierzu Mahdi Karimi, Fest der Erinnerungen [Ziyāfat-e Khāterehā]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghā wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran 1383/2004, S. 15-162. Hier S. 101.

40. Vgl. hierzu Mahdi Yazdāni- Khorram, Paris, eine Stadt der fremden Gerüche [Paris shahr-e bühā-ye nā āshnā]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghā wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran 1383/2004, S. 249-254. Hier S. 253.

Am Ende der Istanbul-Straße treffen wir zwei meiner Onkel. Beide sehen wie die Schauspieler in Filmen aus. Sie tragen weiße Schuhe und Strümpfe und haben schwarze Hüte mit nach oben gebogenen Krempe auf dem Kopf. Sie sind sehr chic und sehen gut aus. Sie gehen, als hätten sie den Preis als hübschster Jüngling gewonnen. Als sie uns erreichen, nehmen sie ihre Hüte ab, nicken mit dem Kopf und gehen weiter. [...]. Dann gehen wir zu ›Pirayesch‹. Es verfügt über zwei Stockwerke und ist das größte Warenhaus Teherans. Sein Verkäufer sieht gepflegt aus. Er trägt einen sauberen Anzug und hat eine Krawatte umgebunden. In dem Schaufenster steht eine große Puppe. Sie ist mit einem Abendkleid bekleidet und hat einen Strohhut auf dem Kopf. Ihr Haar ist blond und die roten Lippen glänzen. Mehrere Männer in Vaters Alter und ein paar Jungen stehen vor dem Schaufenster und schauen die Puppe an.⁴¹

Auch die Veränderung im Verhalten und den Ansichten des Vaters ist interessant und spricht von einer sich einschleichenden Veränderung in Familie und Gesellschaft:

Er ruft mich und streckt mir seine Hand entgegen. Ich schiebe meine Füße langsam voran. Ich fürchte mich vor diesem blinden Vater. Er nimmt meinen Arm. Er streicht mir mit seiner Hand über die Schulter und streichelt meine Wangen.

Er sagt: ›Du bist ein großes Mädchen geworden.‹

Ich denke: ‚Jetzt wird er fragen, in welcher Klasse ich bin.‘

Doch nein, er fragt nicht. Er denkt über neue Worte nach. Er spricht und sieht mit seinen Händen, seine Hand deutet fortwährend auf eine entfernte Stelle, die er mit seinen blinden Augen sieht.

Er sagt: ›Ich werde dich nach Amerika schicken. Ich möchte, dass du Betriebswirtschaft studierst oder Ärztin wirst, tu was dir beliebt, aber lass nicht zu, dass man dich demütigt, nur weil du eine Frau bist.‹

Mit seiner rechten Hand streichelt er mir weiterhin über Kopf und Gesicht, als hätte er eben erst gemerkt, dass er eine Tochter in meinem Alter hat, und mit seinen forschenden Fingern versucht er, sich der Wirklichkeit meiner Existenz zu versichern. Diesen zärtlichen, liebenden (liebenden!) Vater kenne ich nicht. Eine fast mütterliche Zuneigung zeigt sich in ihm, die mit seinem despotischen Äußeren nicht übereinstimmt.⁴²

Taraghi schreibt viel über ihre Heimat, ohne jemals das Wort „Heimat“ auszusprechen. Es geht ihr um die Inhalte, um die tiefer liegende Bedeutung der Heimat, jenseits von Wort und Begriff. Die handelnden Personen in ihren

41. Taraghi (Anm.32), S. 174f.

42. Ebd., S. 262f.

Erzählungen stehen oftmals zwischen den Zeiten und Orten, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Bleiben und Gehen, zwischen Tradition und Moderne. Aber wie auch immer sie sich entscheiden, ein Teil der Vergangenheit und der Tradition bleibt doch noch an ihnen haften. In einem Interview äußert Goli Taraghi diesbezüglich, dass dieses dauernde Hin- und Herreisen, das abwechselnde Verweilen in Westen (Paris) und Osten (Iran), für sie persönlich zu einer Art Sein und Präsenz in der Welt geworden ist und die Philosophie des Reisens und des „Exils“ einen besonderen Platz in ihrer Denkweise und ihren Schriften erlangt haben. Reisen, als eine Art Wanderung von einem geographischen Ort zum anderen ist gleichzeitig eine innere Reise und das bedeutet der Übergang vom Ausmaß des Seins zu einer erhabeneren Ebene⁴³. Taraghi behauptet, hätte sie all die Jahre nicht im Ausland, in der Fremde gelebt, könnte sie nun nicht über das Thema Heimweh und dessen Problematik schreiben. Das Thema aus der Heimat „herausgerissen“ und „an einen andern Ort ›geworfen‹ zu werden“, hat für sie wiederum zwei Dimensionen. Einmal das äußerst Tragische, Schmerzhaftes und andererseits das Positive, die Möglichkeit, eine neue Kultur kennenzulernen und diese zu verinnerlichen. Taraghi sagt, die Erfahrung des „Exils“ und des Heimwehs habe ihren Horizont erweitert und sei eine wertvolle Erfahrung gewesen, wie eine Neugeburt⁴⁴.

Hier begegnen wir deutlich dem Kontrast zwischen Globalisierung und dem Regionalen, Lokalen, auf verschiedenen Ebenen. Man bedenke, dass wir es mit einer Autorin zutun haben, die in den fünfziger Jahren in den USA Philosophie studiert und später an der Universität Teheran Philosophie, Mythologie und Symbolismus gelehrt, und seit nunmehr 40 Jahren ihren Hauptwohnsitz in Paris hat. Diesem Kontrast begegnen wir in vielen ihrer Werke, vor allem den genannten Erzählungen. Es werden positive und negative Seiten von Auswanderung und eines Lebens in der Fremde dargestellt, sogar verglichen und einander gegenüber gestellt.

43. Vgl. hierzu Säyer Mohammadai, Wir besitzen keine modern Weltliteratur [Mā adabiyāt-e modern-e djahāni nadārim]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghḍ wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran 1383/2004, S.179-191. Hier S. 181.

44. Vgl. hierzu Mojdeh Daghighi, Der Schreibstil muss wie eine Kleidung am Körper des Lesers sitzen [Nasr bāyad mesle lebās be tan-e Khānande beravad]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghḍ wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran 1383/2004, S.192-211. Hier S. 197f.

Schlusswort

Trotz ihrer langjährigen oder besser gesagt Jahrzehntelangen Lebenserfahrung im Ausland, hat Goli Taraghi, was ihre Themen und Motive anbelangt, immer an ihrer eigenen Kultur festgehalten, die, den Werken nach zu urteilen, sehr tief in ihr verwurzelt ist, so tief, dass sie den Kontakt zu ihrer Heimat und ihrem Familien- und Bekanntenkreis nie verringert, geschweige denn abgebrochen hat und je höher ihr Alter fortschreitet, desto häufiger und länger verweilt sie in ihrer Heimat und hat sogar vor einigen Jahren wieder damit begonnen, in Teheran Kurse in Mythologie und Symbolismus zu veranstalten. Vielleicht könnte man behaupten, was ihre jetzige Verbindung zu der »Neuen Welt«, zu Europa, zu Paris hält, sind ihre Kinder, die in gewisser Weise gezwungenermaßen ihre Welt und ihre Leben dort gefunden haben.

Die andere Ebene ist der Bekanntheitsgrad der Schriftstellerin im Ausland, durch die Übersetzungen ihrer Werke in viele europäische Sprachen und Veröffentlichungen bei renommierten Verlagen, wodurch sie auch den Europäern ihre Heimatkultur vorstellt.

Nun stehen wir vor der schwierig zu beantwortenden Frage: Sind die Werke von Goli Taraghi nach diesen Kriterien als globalisierte literarische Werke anzuerkennen oder gehören sie doch eher dem Lokalen an? In Anbetracht der Theorien zur globalisierten Literatur und dem geschilderten Schreibstil und den Inhalten der Erzählungen und Romane Goli Taraghis und ihrem persönlichen Lebenswandel, könnte man meinen, dass dies der Fall ist und Frau Taraghi trotz ihrer Verbundenheit zu ihren Wurzeln und ihrer Heimat, oder gerade aus diesem Grund, den Weg einer erfolgreichen Autorin der globalen Literatur eingeschlagen hat.

Literaturverzeichnis:

Daghighi, Mojdeh (1383/2004): Der Schreibstil muss wie eine Kleidung am Körper des Lesers sitzen [Nasr bāyad mesle lebās be tan-e Khānande beravad]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke)* [Goli Taraghi (Naghd wa barresi-ye Āsār)]. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S.192-211.

Damrosh, David (1397/2018): *How to read world literature* [Adabiyāt-e Jahān rā chegune bekhānim]. Persische Übersetzung aus dem Englischen von Shabnam Bozorgi. Tehran: Nashre Cheshme.

Die Magie des Scheins:

Globalisiert lokalisiert – lokalisiert globalisiert? Moderne Werke von Goli Taraghi

Anlässlich der „documenta X“ in Kassel, Gespräch mit dem französischen Philosophen Jean Baudrillard - 23.06.1997. Unter: <https://spiegel.de/spiegel/kulturspiegel/d-8732998.html> (Abrufdatum 06.06.19)

Globalisierung der Literatur:

Unter: <https://globalisierung-fakten.de/globalisierung-informationen/globalisierung-der-literatur/> (Abrufdatum: 19.01.2019)

Karimi, Mahdi (1383/2004): Fest der Erinnerungen [Ziyāfat-e Khāterehā]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghd wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S. 15-162.

Mohammadai, Sāyer (1383/2004): Wir besitzen keine modern Weltliteratur [Mā adabiyāt-e modern-e djahāni nadārim]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghd wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S. 179-191.

Nebbrig, Alexander, Evi Zemanek (2012): Literatur und Komparatistik in Zeiten globaler Vernetzung. In: *Komparatistik*. Hrsg. E. Zemanek, A. Nebbrig. Berlin: Akademie Verlag. S. 175-188.

Reichardt, Ulfried (2010): *Globalisierung – Literaturen und Kulturen des Globalen*. Berlin: Akademie Verlag.

Robertson, Roland (2000): *Globalization – Social Theory and Global Culture*. London/ Thousand Oaks/ New Delhi: SAGE Publications (1992- Reprint).

Robertson, Roland (1998): Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Hrsg. Ulrich Beck. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 192 – 220.

Steinmetz, Horst (2000): Globalisierung und Literatur(geschichte). In: *Literatur im Zeitalter der Globalisierung*. Hrsg Manfred Schmeling u.a. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 189-201.

Taraghi, Goli (2020): *Ein Haus im Himmel - Erzählungen*. Ins Deutsche übersetzt von Faranak Hashemi, Tehran: Khamoosh Book.

Taraghi, Goli (2018): *Die Rückkehr [Bāzgasht]*, Tehran: Niloufar.

Taraghi, Goli (2014): *Zwei Welten – Sechs persische Erzählungen mit deutschen Übersetzungen*. Ins Deutsche übersetzt von Faranak Haschemi. Bochum/London/Paris: Europäischer Universitätsverlag.

Taraghi, Goli (1381/2002): *Zwei Welten [Dō Dōnya]*. Tehran: Niloufar. 3.Aufl. 1383/2004.

Taraghi, Goli (1379/2000): *An einem anderen Ort [Djāii Digar]*. Tehran: Niloufar. 4. Aufl. 1384/2005.

Taraghi, Goli (1371/1992): *Zerstreute Erinnerungen [Khatereha-ye Parākande]*. Tehran: Niloufar. 5. Aufl. 1385/2006.

- Wagner, Bernd (2001): Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung. In: *Kulturelle Globalisierung – Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung*. Hrsg. Bernd Wagner. Essen: Klartext. S. 9-38.
- Yazdāni- Khorram, Mahdi (1383/2004): Paris, eine Stadt der fremden Gerüche [Paris shahr-e bühā-ye nā āshnā]. In: *Goli Taraghi (Rezensionen und Untersuchungen der Werke) [Goli Taraghi (Naghd wa barresi-ye Āsār)]*. Hrsg. Ali Dehbāshi, Mahdi Karimi. Tehran: Ghatre. S. 249-254.
- Zarlaki, Shahla (1389/2010): *Trance der Erinnerungen – Analyse und Untersuchung der Werke von Goli Taraghi [Khalse Khāterāt- Tahlil wa barresi-ye āsār-e Goli Taraghi]*. Tehran: Niloufar.

Henry Corbin's Creative Approach to the Shiite Tradition

Felix Herkert¹

(pp: 61 to 81)

Received: 21.02.2022; Accepted: 22.04.2022

Abstract

This article discusses some aspects of Henry Corbin's engagement with the Shiite tradition. This will be achieved primarily on the basis of four thematic complexes. First, the basic concern of Corbin's work will be outlined in general; then his phenomenological-hermeneutic method will be discussed. Subsequently, Corbin's creative understanding of tradition will be illuminated and the typology of Shiite spirituality, which can be reconstructed from his works, will be presented. Only against this background the question can be answered, what Corbin saw in the Shia and why he was attracted to Shiite religiosity in such an extraordinary way.

Keywords

Henry Corbin, Shiite spirituality, tradition and recreation, phenomenology, hermeneutics

1. Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.,

E-Mail: felixherkert@aol.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

رهیافت خلاقانه هانری کربن به سنت شیعی

فلیکس هرکرت^۱

(صص 61 تا 81)

تاریخ دریافت: 2022/02/21؛ تاریخ پذیرش: 2022/04/22

چکیده

این مقاله بحث در باره وجوهی از مواجهه هانری کربن را با سنت شیعی بر مبنای چهار مجموعه بحث مد نظر قرار داده است.

1. نخست خواسته‌ی اصلی هانری کربن در خطوطی کلی تبیین می‌شود و 2. سپس شیوه‌ی پدیدارشناختی و هرمنوتیکی او مورد بحث قرار می‌گیرد. 3. پس از این فهم هانری کربن از سنت شیعی آشکار و 4. بر مبنای نوع شناسی برآمده از آثار وی معنویت در تفکر شیعی معرفی می‌گردد. هانری کربن با چه دریافتی مجذوب مذهب شیعه شده است؟ این پرسشی است که مقدم بر سوابق چهارگانه فوق مورد توجه قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

هانری کربن، معنویت شیعی، سنت، هرمنوتیک پدیدارشناختی

1. دانشگاه آلبرت لودویگ فرایبورگ،

رایانامه: felixherkert@aol.com

Henry Corbins schöpferische Annäherung an die schiitische Tradition

Felix Herkert¹

(pp: 61 to 81)

Received: 21.02.2022; Accepted: 22.04.2022

Zusammenfassung

Dieser Artikel behandelt einige Aspekte von Henry Corbins Auseinandersetzung mit der schiitischen Tradition. Dies erfolgt hauptsächlich auf der Grundlage von vier thematischen Komplexen. Zunächst wird das grundlegende Anliegen von Corbins Werk im Allgemeinen skizziert; anschließend wird seine phänomenologisch-hermeneutische Methode erörtert. Danach wird Corbins kreative Auffassung von Tradition beleuchtet und die Typologie der schiitischen Spiritualität, die aus seinen Werken rekonstruiert werden kann, vorgestellt. Erst vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage beantworten, was Corbin im Schiitentum sah und warum er sich in so außergewöhnlicher Weise zu der schiitischen Religiosität hingezogen fühlte.

Schlüsselwörter

Henry Corbin, schiitische Spiritualität, Tradition und kreative Neugestaltung, Phänomenologie, Hermeneutik

1. Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.,
E-Mail: felixherkert@aol.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

Wie immer man zuden Werken Henry Corbins (1903-1978) stehen mag – dass es sich bei dem Franzosen um einen der großen Pioniere in der Erschließung der spirituellen Tradition Irans handelt, wird kaum jemand bezweifeln; auch nicht, dass Corbin maßgebliche Impulse für eine Verschiebung des Fokus innerhalb der akademischen Disziplin „Islamwissenschaft“ geliefert hat. In jedem Fall markiert sein Werk einen Bruch mit der traditionell eher sunna-zentrischen Sicht auf den Islam an westlichen Universitäten. Man braucht nur einen Blick in seine *Histoire de la philosophie islamique* (1964) zu werfen, um zu bemerken, welche zentrale Rolle der Schia in der Gesamtstruktur des Buchs – und d. h. in Corbins Gesamtinterpretation des Islam – zukommt. Das Werk bietet, wie verschiedentlich bemerkt wurde, eine durchaus „revolutionäre Lesart der Geschichte des islamischen Denkens“.¹ Als primären Ausgangspunkt des philosophischen Denkens im Islam präsentiert Corbin das „Phänomen des Heiligen Buches“. Derart verstandene Philosophie bleibt in erster Linie ein Ringen um den inneren Sinn der Offenbarung, wobei die Schia – mit ihrer Imamologie – als eigentliche Hüterin islamischer Spiritualität erscheint. Worum es Corbin in seiner *Histoire* im Grunde geht, ist, die Geburt der islamischen Philosophie aus dem Geiste der Schia aufzuzeigen.

Forschungsgeschichtlich betrachtet, sind manche Einseitigkeiten in Corbins Präsentation der islamischen Geistesgeschichte zweifellos vor dem Hintergrund seiner Frontstellung gegen gewisse, die Islamwissenschaft über lange Zeit beherrschende Topoi, zu betrachten. Dies betrifft nicht nur jene häufig bemühte, auf Ernest Renan (1852) zurückgehende These, die Entwicklung der islamischen Philosophie sei mit dem Tode Averroes' gewissermaßen an ihr Ende gelangt² – während, wie Corbin nicht müde wurde zu betonen, doch gerade in Iran eine sehr lebendige philosophische Tradition bis ins 20. Jahrhundert hinein bestand.³ Es betrifft auch die

1. Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*. Massignon, Corbin, Jambet, Bloomsbury 2021, 9.

2. Vgl. E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*. Essai historique, Paris 1861, 2.

3. Dabei markiert Averroes' Denken auch für Corbin eine Art Zäsur, jedoch hauptsächlich für die westliche (islamische und christliche) Welt: Habe sich dort nämlich schon im Mittelalter Averroes gegen Avicenna durchgesetzt, sei in Iran die avicennische Metaphysik und Kosmologie bewahrt und vertieft worden. Dies ist für

Gewichtung schiitischer Koranexegeese innerhalb des Gesamtpanoramas islamischer Koranexegeese. Konnte Ignaz Goldziher in seinem Klassiker *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920) die Schia noch recht knapp im Kapitel zu den sogenannten „Sektiererischen Koranauslegungen“ abhandeln,⁴ lässt Corbin – wie erwähnt – in seiner *Histoire de la philosophie islamique* die islamische Philosophie und Mystik als solche aus gewissen Problemen schiitischer Koranexegeese entspringen. Die Differenz in Perspektive und Gewichtung des Phänomens könnte größer kaum sein.

Grundsätzlich hat Corbins Werk freilich vor allem dazu beigetragen, „Wege zu einem inneren Islam“⁵ freizulegen und ein verstärktes Interesse an dessen esoterischen Dimensionen im Westen zu wecken. Dabei reiht dieses Werk sich nur schwer in die im modernen geisteswissenschaftlichen Betrieb vorherrschenden Schubladen ein. Im Grunde war Corbin bereits zu Lebzeiten ein Außenseiter seines Faches. Er war, wie Janos Darvas es einmal treffend ausgedrückt hat, „den Theologen zu philosophisch, den Philosophen zu orientalistisch, den Orientalisten zu sehr weltanschaulich und den Historikern zu mystisch“.⁶ Was auch daran liegen mag, dass Corbins Gesamtwerk weit mehr sein will als ein bloßer Beitrag zur akademischen Islamwissenschaft, mehr auch als ein bloßes Korrektiv gegenüber gewissen Forschungstendenzen (z. B. dem Sunna-Zentrismus). Es ging ihm nie darum, das Gesamtphänomen „Islam“ (oder auch nur: „schiitischer Islam“), zumal mit all seinen sozialen und politischen Implikationen, systematisch und umfassend zu untersuchen. Sein

Corbin von entscheidender Bedeutung, insofern Avicennas neuplatonisch inspirierte Lehre, die eine bruchlose Kontinuität zwischen menschlichen und engelhaften bzw. göttlichen Intellekten postuliert, als Grundlage einer „prophetischen“ Philosophie bzw. Esoterik dienen konnte, während Averroes' Aristotelismus hierfür keinen Raum lasse (vgl. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1979, S. 56ff.; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 2006, S. 30ff.). So „können die Namen Avicenna und Averroes als Symbole für die geistigen Schicksale aufgefasst werden, die Orient und Okzident beschieden sein sollten“ (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, S. 342f.).

4. Vgl. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920, S. 263ff.
5. Vgl. P. Laude, *Pathways to an Inner Islam*. Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon, Albany 2010.
6. J. Darvas, „Brückenbauer zwischen Ost und West – Henry Corbin: Ein biographisch-philosophisches Porträt“, in: H. T. Hakl (Hg.), *Octagon*, Bd. 1, Gaggenu 2015, S. 252-262, hier: 253.

Augenmerk lag fast ausschließlich auf dessen spiritueller Dimension, verkörpert in einer Reihe paradigmatischer Gestalten (Ibn ‘Arabi, Sohrawardī, Ḥaydar Āmoli, Mollā Ṣadrā, etc.).

Man wird Corbins Schriften letztlich nur gerecht, wenn man sie als eigenständige, dabei genuin philosophische Antwort auf gewisse Probleme seiner Zeit versteht. Seine Beschäftigung mit philosophischen, theologischen und mystischen Textenging weit über das gewöhnliche Maß eines bloß „akademischen Engagements“ hinaus, war stets von einem existentiellen Interesse am „Material“, von einer Suche nach Wahrheit getragen. Trotzdem – oder vielleicht: gerade deshalb – stellt sich die Frage, was uns die schiitische Tradition in der heutigen Welt sein kann (und mit *uns* meine ich sowohl der schiitischen Religion angehörige Muslime als auch jeden an religiösen und philosophischen Grundfragen Interessierten gleich welcher Provenienz), anhand kaum eines Werkes mit solcher Schärfe wie im Falle Corbins. Denn er erblickte in der schiitischen Überlieferung einen Wissensschatz von allgemeinmenschlichem Interesse, war der unverbrüchlichen Überzeugung, dass ihr „eine Botschaft für die gegenwärtige Menschheit“ zukomme, die „aktualisiert“ werden müsse (EII 1, X).⁷

Im vorliegenden Beitrag wird es um einige Aspekte von Corbins Beschäftigung mit der Schia sowie um die Art und Weise besagten „Aktualisierungsversuchs“ gehen. Dies soll anhand von vier Themenkomplexen erfolgen. Zunächst ist (1) Corbins allgemeines Grundanliegen zu skizzieren; dann soll (2) auf seine phänomenologisch-hermeneutische Methode eingegangen werden. Hieran anknüpfend soll (3) Corbins schöpferisches Verständnis von Tradition ausgeleuchtet sowie (4) jene Typologie schiitischer Spiritualität, die sich aus seinen Werken rekonstruieren lässt, dargestellt werden. Denn erst vor diesem Hintergrund kann man die Frage beantworten, was Corbin in der Schia sah bzw. warum ihn die schiitische Religiosität in solch außergewöhnlichem Maße anzog.

1. Corbins Grundanliegen

Corbins Schaffen reagiert auf eine spezifische geschichtsphilosophische Situation, die durch jenen umfassenden Traditionsverlust gekennzeichnet

7. Corbins vierbändiges Hauptwerk *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971-73, wird im Folgenden stets unter der Sigle EII + Bandnummer zitiert.

ist, der im Westen von vielen als „spirituelle Krise“ wahrgenommen und häufig mit Begriffen wie „Säkularismus“, „Agnostizismus“, „Verwissenschaftlichung des Geistes“, „Entzauberung der Welt“, „Nihilismus“ oder auch „Tod Gottes“ assoziiert wurde. Hiermit ist eine Entwicklung bezeichnet, in deren Verlauf die Wahrheits- und Autoritätsansprüche aller religiösen Überlieferungen einer umfassenden Kritik unterzogen wurden. Dieser Vorgang wird – wie besonders eindrucksvoll von Martin Heidegger nachgezeichnet – zwar nur aus der Binnenlogik des abendländischen Denkens heraus verständlich, betraf (und betrifft immer noch) in zunehmendem Maße allerdings den gesamten Globus. Vor diesem Hintergrund lässt sich Corbins Grundanliegen als Versuch charakterisieren, die den abrahamitischen Traditionen zugrunde liegende „religiöse Substanz“ (*res religiosa*) gegen sämtliche reduktionistische Tendenzen (d. h. Historisierungs-, Sozialisierungs- und Politisierungstendenzen) zu bewahren (bzw. allererst wiederzugewinnen).

Im einleitenden Teil seiner Monographie über Ibn ‘Arabī äußert Corbin die Hoffnung auf das „Aufkommen eines integralen Humanismus“, der es ermögliche, „den Horizont unserer klassischen Lehrpläne zu übersteigen“.⁸ Seine eigene Forschung sah er zweifellos als Beitrag zu seinem solchen *integralen Humanismus*. Dieses Grundanliegen – der Glauben an eine kulturelle Mission der Religionswissenschaft –, wurde übrigens von einer Vielzahl von Religionswissenschaftlern im 20. Jahrhundert geteilt.⁹ In ihm spricht sich nicht zuletzt das Bewusstsein aus, dass der klassisch-humanistische Bildungshorizont durch die Erschließung außereuropäischer religiöser (und vor allem: esoterischer) Quellen in Frage gestellt wurde bzw. gleichsam zu eng geworden sei;¹⁰ dass mithin auch der „spirituellen Krise“ des Westens nur durch positive Integration dieser Quellen sinnvoll zu begegnen sei. Die klassisch-humanistische Bestimmung der *humanitas*, die sich vor allem auf das griechische Erbe stützt, wäre – so die Implikationen

8. H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, S. 57.

9. Vor allem freilich von jenen, die sich – wie Corbin – im Umfeld des Eranos-Kreises bewegten. Vgl. H. T. Hakl, *Eranos. Nabel der Welt. Glied der goldenen Kette. Die alternative Geistesgeschichte*, Gaggenau 2015.

10. Vgl. zu dieser Grundproblematik: F. Herkert, „‘Third Humanism’ vs. ‘Traditionalism’? – The Correspondence between Werner W. Jaeger and Ananda K. Coomaraswamy“, in: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 86/1 (2020), S. 328-343.

von Corbins Projekt – um jene „Summe menschlicher Erfahrungen“¹¹ zu ergänzen, die in die mystischen Texte diverser Traditionen eingegangen sei. Denn gerade derartige Texte zeugen für Corbin von den höchsten Möglichkeiten des Menschseins, sind damit wegweisend für die Freilegung gewisser Tiefenschichten des menschlichen Wesens, die im Rahmen der Säkularisierung verschüttet wurden.

Im weiteren Sinne impliziert ein solches Projekt eine umfassende Rückbesinnung auf die Sinnstruktur vormoderner (und d. h. Religions-basierter) Traditionen und die ihnen entsprechenden Formen des Wissens, mithin einen Rückgang auf gewisse Fundamente traditioneller Weltauffassungen. Bei Corbin beinhaltet dies u.a. eine Rehabilitierung des Begriffs der Offenbarung (vor allem in seinen esoterischen Dimensionen), eine Rehabilitierung traditioneller Metaphysik sowie heute vermeintlich diskreditierter Wissenschaften wie etwa Alchemie, Kosmologie oder Astrologie. Corbins bevorzugte Gesprächspartner in besagtem Unterfangen sind islamische Mystiker, vor allem iranischer Herkunft. Dass gerade in der geschichtlichen Lage des 20. Jahrhunderts eine bloß äußerliche Beschwörung von „Glaube“ und „religiösem Gesetz“ – sprich: jener Mittel, die dem exoterischen Monotheismus zu Gebote stehen – nicht mehr genügen werden, um den Wahrheits- und Autoritätsanspruch religiöser Überlieferungen auch künftig zu bewahren, hiervon war Corbin überzeugt. Seine Ansicht über die Zukunftsträchtigkeit von Religion im Allgemeinen und der Zukunft des Islam im Besonderen, ließe sich – in Anlehnung an einen Buchtitel von Éric Geoffroy¹² – auf die Formel bringen: „Die Religion wird spirituell sein oder überhaupt nicht mehr sein.“ Legt man die in der Schia verschiedentlich formulierte Dreiteilung legitimer Erkenntnismittel, d. h. die Unterscheidung zwischen rationalem Vernunftgebrauch (*'aql*), autoritativem Bezug auf die religiöse Tradition (*naql*) sowie esoterischem Weg (*kašf*), welche letzterer spirituelle Praktiken, einschließlich einer esoterischen Koran-Hermeneutik (*ta'wīl*), beinhaltet, zugrunde,¹³ so war

11. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 57.

12. Vgl. É. Geoffroy, *L'Islam sera spirituel ou ne sera pas plus*, Paris 2009. Der Verfasser nimmt dort verschiedentlich positiv auf Corbin Bezug.

13. Vgl. S. H. Amuli, *Épître Sur la Quintessence de la Connaissance de l'Être*, übers. u. komm. v. M. Moustafa, Paris 2017, § 5; W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989, S. 159-170. Zur entsprechenden Dreiteilung bei Mollā Šadrā vgl. Z. Moris, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason*

Corbin vor allem an letzterem, dem esoterischen Weg – bzw. den mit ihm verknüpften Formen des Wissens –, interessiert. In diesem Weg erblickte er den eigentlichen Garanten dafür, die Botschaft der Offenbarung lebendig zu halten und die Sinnhaftigkeit der holistischen Weltauffassung traditioneller Metaphysik auch heute noch plausibilisieren zu können.¹⁴

Nun ist gerade dieser Weg mit Erkenntnisweisen verknüpft, die in der modernen Philosophie vernachlässigt wurden: zuvörderst mit jenem Erkenntnisorgan, das von Corbin als *aktive Imagination* (*ḥayāl*, *taḥayyol*) bezeichnet und dem ein genuin „noetischer Wert“ – eine Erkenntnisweise *sui generis* – zugesprochen wird. Diesem Erkenntnisorgan entspreche, so Corbin, bei den islamischen Mystikern eine eigene ontologische Sphäre, für die er den Terminus *mundus imaginalis* (*‘ālam al-miṭāl*) geprägt hat.¹⁵ Diese zwischen intelligibler und sinnlicher Welt vermittelnde Zwischensphäre sei der eigentliche Ort religiöser Erfahrung, d. h. von Theophanien, Visionen, eschatologischen Begebenheiten, etc. Tatsächlich hat kaum jemand die Wichtigkeit der Imagination zur Erklärung religiöser Erfahrung – und damit im weiteren Sinne: die kulturtragende bzw. kulturschöpferische Funktion der Imagination – so stark betont wie Corbin. Ich werde – wenngleich eher am Rande – noch auf manche Implikationen dieser Auffassung zu sprechen kommen.

2. Corbins Methode: Phänomenologie und schöpferische Hermeneutik

in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the al-Hikmah al-‘Arshiyya, London/New York 2003. Vgl. ferner die Erläuterung der besagten drei Wege bei A. S. M. H. Tabatabai, *Shi‘a*, Qom 1971, S. 89-120.

14. In Anlehnung an Ḥaydar Āmolī bezeichnet Corbin *‘aql* und *naql* als „von außen erlangtes Wissen“ (*‘ulūm al-kaṣbiya*) bzw. „exoterisches Wissen“ (*‘ilm al-zāhir*), *kaṣf* hingegen als „inneres Wissen“ (*‘ulūm al-irtīya*) bzw. „esoterisches Wissen“ (*‘ilm al-bātin*). Vgl. H. Corbin, „Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran“, in: *Acta Iranica* I (1968), 1-11; *EII* 3, S. 170-172.
15. Vgl. H. Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*, West Chester 1995, S. 9: „Es gibt eine Zwischenwelt, die von unseren Autoren als *‘alam al-miṭhal*, als Welt der Bilder, als *mundus imaginalis* bezeichnet wird: eine Welt, die ontologisch ebenso real ist wie die Welt der Sinne und die des Intellekts. Diese Welt erfordert eine eigene Wahrnehmungsfähigkeit, nämlich die Einbildungskraft, eine Fähigkeit mit einer kognitiven Funktion, einem noetischen Wert, der ebenso real ist wie der der Sinneswahrnehmung oder der intellektuellen Intuition.“ Dazu ausführlich: A. Shariat, „Henry Corbin and the Imaginal: A Look at the Concept and Function of the Creative Imagination in Iranian Philosophy“, in: *Diogenes* 39 (1991), S. 83-114.

Corbins Zugang zur schiitischen Tradition war ein genuin philosophischer, wobei philosophisch hier im traditionellen Wortverstand zu nehmen ist, der nicht auf rationalen Vernunftgebrauch beschränkt ist, sondern mystische Erfahrungen und das Streben nach spiritueller Verwirklichung miteinschließt. Corbin selbst meinte, dass einerseits

eine philosophische Forschung, die nicht zu einer persönlichen spirituellen Verwirklichung führt, eine leere Zeitverschwendung sei, und dass [andererseits] die Erforschung einer mystischen Erfahrung ohne eine vorgängige und ernsthafte philosophische Ausbildung stets Gefahr läuft, sich in Absurditäten, Illusionen und Abwegen zu verlieren.¹⁶

In der schiitischen Philosophie bzw. Mystikerblicke er eine gelungene Synthese dieser Elemente (vgl. *EII* 1, X); desgleichen zielt sein eigenes Werk auf solche Synthese. Corbin selbst hat sich bekanntlich gerneschlicht als „Phänomenologen“ bezeichnet. Dies meint bei ihm weniger die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Schule, als vielmehr eine Grundvertrautheit mit verschiedenen Strömungen der philosophischen Phänomenologie (etwa Husserl oder Heidegger)¹⁷ sowie der Religionsphänomenologie seiner Zeit (etwa Otto, Van der Leeuw, Eliade). Phänomenologie fungiert bei ihm grundsätzlich als Bezeichnung für einen *nicht-reduktionistischen* Ansatz des Studiums von Religionen.¹⁸ Sie wendet sich vor allem gegen sämtliche Versuche, das Phänomen Religion in Soziologie oder Geschichte auflösen zu wollen. „Es geht darum, das religiöse *Faktum* zu finden, indem man sich den religiösen *Gegenstand* so zeigen lässt, wie er sich denjenigen zeigt, denen er sich zeigt“ (*EII* 1, XXVII f.). Das *religiöse Faktum* soll mithin vom erlebenden *religiösen Subjekt* her gedacht werden. Es handelt sich für Corbin dabei um ein *Urphänomen*, eine „ursprüngliche Gegebenheit“, welche sich niemals durch etwas anderes erklären lasse (vgl. *EII* 1, 9f.). Die moderne Trennung von physischen und spirituellen Tatsachen – oder genauer: die Leugnung letzterer – hielt er

16 H. Corbin, „Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique“, in: *Henry Corbin (Edition de l'Herne)*, hrsg. v. Ch. Jambet, Paris 1981, S. 38-56, hier: S. 53.

17. Corbins Verhältnis zu Heidegger wird ausführlich beleuchtet bei F. Herkert, „Heidegger und Corbin – Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung“, in: *Heidegger Studies* 36 (2020), S. 215-252.

18. Vgl. R. Revello, *Ciò che appare nello specchio. Docetismo e metafisica dell'immagine in Henry Corbin*, Napoli-Salerno 2019, S. 42f.

phänomenologisch betrachtet für unstatthaft. Mit Blick auf Sohrawardī bemerkt er:

[Sohrawardī] stellt fest, dass die peripatetischen Philosophen, wenn es um die Astronomie geht, den Beobachtungen eines Ptolemäus ebenso vertrauen wie denen der Chaldäischen Astronomen. Nun beanspruchten dieselben Weisen aus Chaldäa, wie auch die Weisen des alten Griechenland, eine eigene Sicht auch auf die geistigen Dinge. Warum sollten wir uns auf ihre Erfahrung verlassen, wenn es um Beobachtungen der physischen Welt geht, und ihre Erfahrung zurückweisen, wenn es um die geistige Welt geht?¹⁹

Die religiösen Zeugnisse der Mystiker, deren Studium der Franzose so viel Zeit gewidmet hat, künden i.d.R. von solchen „Erfahrungen der geistigen Welt“ (wenn man so will: spirituellen Tatsachen), die ernst zu nehmen seien und denen man sich phänomenologisch-hermeneutisch annähern könne. Einem wissenschaftlich-neutralen Zugang zu derartigen Zeugnissen stand Corbin zeitlebens ablehnend gegenüber. Seine hermeneutische Maxime hat er in einem Brief vom 25.04.1956 an seinen russischen Kollegen Vladimir Ivanow folgendermaßen beschrieben:

Meiner Ansicht nach muss der Philosoph sich den Ideenbestand seines Autors aneignen und auf ein Höchstmaß an Bedeutsamkeit bringen. Ich habe [es geht im vorliegenden Fall um ein Werk von Nāṣir-e Ḥusrau] den Ismailismus in seiner Gesamtheit vor Augen und habe dessen Philosopheme kommentiert und ausgeweitet, als ob ich selbst ein Ismailit wäre. Dies ist nur möglich durch eine angeborene Sympathie [sympathie congénitale]. Ist diese Sympathie nicht vorhanden, so läuft der fehlgeleitete Philosoph im Gegenteil Gefahr, den Autor oder seine Schule auf die äußerste Platteit herabzudrücken.²⁰

Dieser sympathetische Zugang, der auf das Zutage-fördern eines *höchstmöglichen Sinnpotentials* der interpretierten Texte zielt, ist nun immer auch ein kreativer Prozess. Den in der modernen Wissenschaft (und auch in den Geisteswissenschaften) vorherrschenden „Objektivitätsanspruch“, der darauf hinausläuft, eine Dissoziation zwischen Denken bzw. Forschen

19. H. Corbin, EII2, S. 113. Vgl. auch EII 1, S. 6: „Wenn wir hier von spirituellen Tatsachen sprechen, handelt es sich um wirkliche Tatsachen, deren Realität nicht die der äußeren historischen Tatsachen ist, weil die Wirklichkeit nicht an die äußere Chronologie gebunden ist.“

20. *Correspondance Corbin-Ivanow*, hrsg. v. S. Schmidtke, Paris 1999, S. 126. Vgl. auch H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 28: „Der einzige Weg, um ihn [Ibn 'Arabi] zu verstehen, besteht darin, für eine Zeit lang zu seinem Schüler zu werden“.

einerseits und Sein bzw. Handeln des Forschers andererseits zu postulieren, erachtete Corbin nicht nur für nicht wünschenswert;²¹ er erachtete ihn – jedenfalls im Falle der Geisteswissenschaften – für eine schlichte Unmöglichkeit, eine Verkennung ihres auf Verstehen abzielenden Verfahrensmodus.²² So erinnert er daran, „dass *Hermeneutik* ein Verstehensmodus, *modus intelligendi*, in Abhängigkeit von einem bestimmten Seinsmodus, *modus essendi*, ist“ (EII 1, 212). Beide sind wechselseitig aufeinander bezogen. Verschiedenen Seinsweisen entsprechen verschiedene Verstehensweisen. Man kann nicht vom Dasein des Forschers bzw. Interpreten abstrahieren. Entsprechend hat Corbin das lateinische Wort *comprehendere* („verstehen“) von *comprehendere* abgeleitet: „Nehmen wir das lateinische Wort *comprehendere* in seiner hier beispielhaften Bedeutung: enthalten, einbeziehen. Eine Bedeutung zu verstehen heißt, sie selbst auf die eine oder andere Weise in die eigene Seinsweise einzubeziehen“ (EII 1, 138). Zurecht wurde folglich betont, „daß der Vorgang der Auslegung“ bei Corbin „primär keine abstrakte, rein gedankliche Operation meint, sondern zugleich eine Veränderung im Sein des Auslegenden. Diese Veränderung ist nicht zufällig, sondern wesentlich.“²³ Forschung wird hier zu einem

-
21. Vgl. H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Teheran/Paris 1977, S. 49: „Wenn die Gelehrten [clercs] Verrat begehen, bleibt jener Menschentyp übrig, der aus der entsakralisierten modernen Kultur hervorgegangen ist, der gemeinhin als ‚Intellektueller‘ bezeichnet wird und für den das Wort Spiritualität meist keine Bedeutung mehr hat, weil der Agnostiker den inneren Menschen in ihm zerstört hat. Das bedeutet, dass bei ihm eine Dissoziation zwischen Denken und Sein, zwischen Sein und Handeln besteht. Sohrawardî wollte genau diese Dissoziation verhindern, indem er seine Idee des vollkommenen Weisen verkündete, der philosophisches Wissen und spirituelle Erfahrung in sich vereinen muss.“
22. Wie wenig hermeneutisch fundiert Begriffe wie Objektivität, Exaktheit, etc. – und d. h. die Kriterien historisch-philologischen Arbeitens – eigentlich sind, ja dass eine unreflektiert auf derartige Kategorien rekurrierende Methode u. U. naiver und voraussetzungsreicher ist als jede vermeintlich „subjektiv“ verfahrenende Hermeneutik, habe ebenfalls Heidegger dargetan. Vgl. dazu B. Vedder, „Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag“, in: *Heidegger Studies* 12 (1996), S. 95-107, bes. 104 ff. Es wäre gewiss lohnenswert, Corbins Verfahrensweise einmal im Lichte von Heideggers diesbezüglichen Äußerungen genauer zu betrachten.
23. E. Meyer, „Tendenzen der Schiaforschung: Corbins Auffassung von der Schia“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, suppl. III/1 (1977), S. 551-558, hier: S. 554. Vgl. auch Ch. J. Adams, „The Hermeneutics of Henry Corbin“, in: *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. by R. C. Martin, Tucson 1985, S. 129-150; A. Berger, „Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the

Prozess der Selbsttransformation des Forschers, einer kreativen Verinnerlichung des überkommenen Materials.²⁴ Dieses Material soll damit zugleich aus seiner Vergangenheitlichkeit befreit werden, um „die Zukunft, die in der vermeintlich überholten Vergangenheit liegt, zu eröffnen und zum Erblühen zu bringen“.²⁵

3. Corbins schöpferisches Verständnis von Tradition

Mit dem zuvor Gesagten aufs Engste verknüpft ist Corbins schöpferisches Traditionsverständnis. Er betonte vielfach, dass die Bewahrung einer lebendigen Tradition stets auch die Notwendigkeit einer Re-creation bzw. Neuschöpfung impliziert. Der letzte Satz seiner *Histoire de la philosophie islamique* lautet: „Eine Tradition ist nur dann lebendig bzw. überliefert nur dann etwas Lebendiges, wenn sie eine kontinuierliche Neugeburt ist.“²⁶ Die Geschichte iranischer Philosophie bzw. Spiritualität und deren Kontinuität vom altpersischen Zoroastrismus bis zur modernen Schia erscheint aus dieser Perspektive als Geschichte einer Tradition, die sich die Fähigkeit zu solchen Neugeburten stets erhalten hat. In seinem Vortrag „Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran“ – 1967 an der Universität Teheran gehalten – ist Corbin auf die Frage, wie ein lebendiger Bezug zur eigenen Überlieferung aussehe, näher eingegangen. Das moderne Missverständnis des Begriffs „Tradition“, diesen bloß mit etwas „Vergangenem“ zu konnotieren, wird dort einer radikalen Kritik unterzogen. Tradition, wie Corbin sie versteht, ist wesentlich *Ereignis im Hier und Jetzt*, nämlich An-

Phenomenological approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade“, in: *The Journal of Religion* 66/2 (1986), S. 141-156.

24. Ebendies behauptete auch M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt / M. 1989, S. 13, der von einer „inneren Wandlung des Forschers und, hoffentlich, des willigen Lesers“ spricht. „Was man die Phänomenologie und Geschichte der Religionen nennt, kann man unter jene sehr wenigen humanistischen Disziplinen rechnen, die zugleich propädeutische und spirituelle Techniken sind.“

25. H. Corbin, „De Heidegger à Sohrawardi“, in: *Henry Corbin (Edition de l'Herne)*, hrsg. v. Ch. Jambet, Paris 1981, S. 23-37, hier: S. 27. A. Berger, „Cultural Hermeneutics“, 141 f., zufolge stellt Corbins „Art und Weise, Texte zu lesen, eine vollständige Methodik dar, die es dem Interpreten ermöglicht, das Wesen aller anderen kreativen Erfahrungen zu erfassen und gleichzeitig neuen Schöpfungen Gestalt zu geben. Ein solcher Ansatz verbindet poetische und mystische Ekstase mit wissenschaftlicher Forschung und vereint zwei eng miteinander verbundene Bereiche: Religion und Literatur (d. h. Kreativität und die Methode, Kreativität durch Schöpfung zu verstehen).“

26. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986, S. 499.

eignung der geistigen Überlieferung in der Gegenwart, genauer: in der Seele des Einzelnen. Diese Aktualisierung von Tradition ist freilich wiederum ein genuin hermeneutischer Akt, der im Sich-Aneignenden eine *Verwandlung* bzw. *Transformation* bewirken soll.

Tradition in diesem Sinne schließt Neuschöpfung nicht nur nicht aus, sondern ausdrücklich mit ein. Dies ist einer der Gründe für Corbins Faszination für Sohrawardi, den persischen „Meister der Erleuchtung“. In ihm, der sowohl Überlieferungsinhalte des vorislamischen Zoroastrismus als auch der griechischen Philosophen (insbesondere der platonischen Tradition) in den schiitischen Islam eingeführt hatte, erblickte Corbin gleichsam den Idealtypus einer „Vermittlerfigur“ zwischen den Traditionen.²⁷ In seinen eigenen Worten:

Dieses Werk ist die denkbar gelungenste Bezeugung der Identität von Tradition (Trans-mission) und Wiedergeburt. [...] Gerade die mystischen Erzählungen Suhrawardis ermöglichen uns, die Gehaltlosigkeit der üblichen Entgegensetzung von *Tradition* und *Neuschöpfung* zu entlarven. Niemand war traditioneller als Suhrawardi, da es ihm gelang, die ‚östliche‘ (*ishraqi*) Tradition des islamischen Iran mit der ‚östlichen‘ Tradition des zoroastrischen Iran zu verbinden, als deren ‚Erbe‘ er sich fühlte. Zugleich ist allerdings wahr, dass kaum ein Denker kreativer als er sein könnte, da ohne ihn diese ‚östliche‘ Tradition überhaupt nicht mehr existierte; ihre Renaissance hätte niemals stattgefunden. Es muss ferner betont werden, dass *Tradition* eine stetige *Re-Kreation* und Neugeburt erfordert; andernfalls wäre sie nicht mehr als eine ‚De-Kreation‘ bzw. dasjenige, was wir weiter oben als Leichenzug bezeichnet hatten.²⁸

Hier zeigt sich, dass Corbins Identifikation mit Sohrawardi mit nicht nur auf Gehalt und Struktur von dessen Lichtmetaphysik zu beziehen ist, sondern desgleichen auf Sohrawardis hermeneutische Verfahrensweise bzw.

27. Vgl. die Selbstverortung Sohrawardis in § 4 von dessen Philosophie der Erleuchtung (*Hikmat al-išrāq*) sowie zum vorislamischen und griechischen Hintergrund Sohrawardis: H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Teheran 1946; EII 2; J. Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany 2000. Der Übergang von vorislamischer zu islamischer Tradition betrifft gewisse Inhalte von Sohrawardis Lichtmetaphysik nicht weniger als den literarischen Übergang vom heroischen zum mystischen Epos (wiederum eine Kontinuität stiftende Transformation von Überlieferung). Vgl. zu letzterem: H. Corbin, „De l'épopée héroïque à l'épopée mystique“, in: *Eranos-Jahrbuch XXXV* (1966), S. 177-239.

28. H. Corbin, „Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran“, 4 u. 6.

seinen Umgang mit Traditionsbeständen. Es ist gewiss kein Zufall, dass die Frage „Was ist Tradition?“ in besagtem Vortrag vor allem unter Bezugnahme auf den persischen Mystikererörtert wird und diese Erörterung gewissermaßen unter dem Motto „Kontinuität durch Transformation“ steht. Und man wird bemerken, wie nahe dies Corbins eigenem Umgang mit dem spirituellen Erbe Irans kommt: Auch sein Gesamtwerk muss als schöpferische Anverwandlung, als *An-verwandlung*, dessen betrachtet werden, was dieser Tradition an Sinnpotential von allgemeinmenschlichem Interesse innewohnt. Die „Aktualität“ einer Schrift oder einer Lehre bemisst sich hiernach eben an der Fähigkeit des Interpreten, diese zu aktualisieren. Sie ist in genau dem Maße aktuell, wie der Interpret es versteht, sie für sich selbst (und ggf. für andere) zum Sprechen zu bringen.²⁹ In diesem Sinne könnte man sagen: Das Paradigma von Corbins eigener Hermeneutik ist bei Sohrawardī präfiguriert – was auch heißt: Corbins Zugang zu den Quellen ist dem Geist dieser Quellen womöglich gemäßer bzw. näher als jede historisch-kritische oder rein philologische Rekonstruktion.³⁰ In diesem Sinne hat man den Franzosen nicht zu Unrecht als „Sohrawardī *redivivus*“³¹ bezeichnet.

4. Corbins Typologie schiitischer Spiritualität

In einem Gespräch mit Allāmah Ṭabāṭabā'ī bekannte Corbin 1959: „Nach meiner Ansicht spricht sich in den Religionen eine einzige Wahrheit aus, allerdings ist es allein die schiitische Schule, die in klarer und einleuchtender Weise erklärt, wie diese Wahrheit lebendig bleiben kann. Meines Erachtens hat die Schia den ewigen Charakter dieser beständig zwischen menschlicher und göttlicher Welt vermittelnden Wahrheit gut

29. Vgl. H. Corbin, *EII* 1, S. 33: „Für Leben oder Tod spiritueller Dinge sind wir verantwortlich. Sie werden nur durch unseren Verzicht auf die Metamorphosen, die ihre Erhaltung ‚in der Gegenwart‘ für uns mit sich bringen würde, ‚in die Vergangenheit‘ versetzt.“

30. Corbins schöpferischer Zugang zur persischen Tradition – die Verbindung von Gelehrsamkeit und einer stark existenziell motivierten Fragestellung – wärez. B. auch vergleichbar mit Alain Daniélous Zugang zur indischen Tradition. Vgl. A. Navigante, „Alain Daniélou: User’s Guide“, in: *FIND Transcultural Dialogues* 5 (Sept. 2020), S. 3-15, dessen auf Daniélou bezogene Ausführungen zum kreativen Umgang mit den Quellen in gewissem Grad auch für Corbin Gültigkeit hätten, obgleich dieser sehr viel stärker innerhalb des akademischen Milieus agiert und philologisch mit Sicherheit gewissenhafter gearbeitet hat als Daniélou.

31. R. Revello, *Ciò che appare nello specchio*, S. 75.

verkörpert.“³² In der Tat steht – in systematischer Hinsicht – das *Problem der Vermittlung* im Zentrum von Corbins Denken, was insofern nicht verwunderlich ist, als die gelungene Vermittlung zwischen Gott und Mensch den Kern jeder lebendigen Religiosität ausmacht.

Typologisch betrachtet erblickte Corbin in der Schia eine Form von Spiritualität, die den persönlichen Bezug des Einzelnen zu Gott ins Zentrum stellt, und d. h. eine Form von Vermittlung, die individuell-vertikal orientiert ist, niemals aber über andere Menschen vermittelt erfolgen kann. Sein Interesse an den metaphysischen Implikationen der schiitischen Imamologie und Angelologie (Engellehre) war dieser Vermittlungsproblematik geschuldet (Imam und Engel sind archetypische Vermittlerfiguren). Nun setzt der Vorgang vertikaler Vermittlung eine grundsätzliche Kontinuität zwischen menschlicher und göttlicher Welt voraus (wie sie in den neuplatonisch inspirierten Ontologien der islamischen Mystiker besteht). Konkrete Beschreibungen dieses Vorgangs finden sich etwa im literarischen Genre der sogenannten „initiatischen Erzählung“, wie Corbin sie beispielsweise bei Avicenna und Sohrawardī studiert hat.³³ Im Zentrum solcher Erzählungen steht stets die Suche nach und Begegnung mit einer archetypisch-personalen, himmlischen Gestalt.³⁴ Die Begegnung mit dieser Gestalt – man mag sie als Engel, Heiligen Geist, *intellectus agens*, Vollkommene Natur, Himmlisches Selbst, Imam, Ḥaḍīr, *insān al-kāmil*, etc., bezeichnen – symbolisiert die Enthüllung einer Tiefendimension des

32. A. Tabataba'ī, *Islam sciita: dialoghi con Henry Corbin. In Appendice: Il Messaggio spirituale dell'Islam*, San Demetrio Corone 2014, S. 10.

33. Vgl. H. Corbin, „Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angélogologique)“, in: *Eranos-Jahrbuch XVII* (1949), S. 127-187; *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 Bde., Teheran / Paris 1954; Sohrawardī, *L'Archange empourpré*, übers. v. H. Corbin, Paris 1976. Vgl. auch D. Shayegan, *Henry Corbin. Topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris 1990, S. 179 ff.

34. Vgl. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 42. Vgl. *Avicenna and the Visionary Recital*, Princeton 1988, S. 20: „Sobald die Seele sich als Fremdling allein in der ihr vormals vertrauten Welt wiederfindet, erscheint ein *personales* Wesen am Horizont, ein Wesen, das sich der Seele *persönlich* kundgibt, da es *mit* der innersten Seelentiefe korrespondiert. In anderen Worten: Die Seele entdeckt, dass sie der irdische Widerpart eines anderen Wesens ist, mit dem sie eine dual strukturierte Ganzheit bildet. Die beiden Elemente dieser komplementären Verbindung [*dualitude*] könnten als Ego und Selbst, oder auch als transzendentes himmlisches Selbst und irdisches Selbst, bezeichnet werden, oder noch anders.“ Dazu ausführlich: A. Bonifacio, *La Trasfigurazione della terra. Henry Corbin e la dualitudine angelica*, Rom 2016.

menschlichen Wesens, wenn man so will: der transzendenten Verlängerung der menschlichen Individualität. Corbin zufolge ist „jedes menschliche Wesen auf die Suche seines unsichtbaren und persönlichen Führers hin orientiert“.³⁵ Ontologisch gründet diese Auffassung in einer komplexen Metaphysik der Göttlichen Namen und deren Entfaltung in einer Mannigfaltigkeit von Theophanien, welche wiederum eine Vielzahl von Verhältnissen zwischen göttlichen „Herren“ (*rabb*) und deren „Vasallen“ (*marbūb*) implizieren.³⁶ Jeder Kreatur (*marbūb*) entspricht ein spezifischer göttlicher Herr (*rabb*) als derjenige „Anblick“ Gottes (als *deus revelatus*), welcher einer Kreatur allein zugänglich ist. Hierauf ist der von Corbin so gerne zitierte *ḥadīṭ* zu beziehen: „Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn“. In der Integration von *rabb* und *marbūb* realisieren sich die Göttlichen Namen in der Schöpfung, der *marbūb* fungiert als Erscheinungsort seines *rabb*. Corbin begreift dies als Vorgang einer *reziproken Vermittlung*, deren Pointe eben darin besteht, „dass die Form, in der ein Mystiker Gott erkennt, zugleich die Form ist, in der Gott ihn erkennt, weil sich Gott in dieser Form in ihm [dem Mystiker] zu sich selbst offenbart“.³⁷ Dieser Vermittlungsprozess sei an das Vermögen der aktiven Imagination gekoppelt:

Die Grundidee der mystischen Theosophie von Ibn ‘Arabī und aller ihr verwandten Theosophien [wie jene der iranischen Mystiker] liegt darin, dass die Schöpfung im Wesentlichen eine *Theophanie* (*tajallī*) darstellt. Als solche ist die Schöpfung ein Akt der göttlichen Imaginationskraft: Diese göttliche schöpferische Imagination ist ihrem Wesen nach theophanisch. Die aktive Einbildungskraft der Gnostiker ist ebenfalls eine theophanische Imagination; die Wesen, die sie ‚erschafft‘, existieren mit einer unabhängigen Existenz *sui generis* in der Zwischenwelt, die zu dieser Existenzweise gehört. Der Gott, den sie ‚erschafft‘, ist keineswegs ein unwirkliches Produkt unserer Phantasie, sondern ebenfalls eine Theophanie, denn die aktive Einbildungskraft des Menschen ist lediglich das Organ der absoluten theophanischen Einbildungskraft (*takhayyol motlaq*). Das Gebet ist eine Theophanie par excellence; als solche ist es ‚schöpferisch‘; aber der Gott, an den es sich richtet, weil es Ihn ‚erschafft‘, ist genau der Gott, der sich ihm in dieser Schöpfung offenbart, und die Schöpfung ist in

35. H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, S. 54.

36. Zu diesem Hintergrund ausführlich: H. Corbin, „Das Paradoxon des Monotheismus“, in: *Spektrum Iran* 1-2/2020, S. 5-71.

37. H. Corbin, *L’Imagination créatrice*, S. 83.

diesem Augenblick eine jener Theophanien, deren wirkliches Subjekt die Gottheit ist, die Sich zu Sich Selbst offenbart.³⁸

Der Mensch ist hiernach primär Austragungsort eines kreativen, göttlichen Geschehens, in dem er als Mitwirker am Schöpfungsprozess fungieren und dergestalt die transzendente Verlängerung seiner Individualität integrieren soll. So fremd dem durchschnittlichen heutigen Leser diese Vorstellung erscheinen mag – sie bildet die Quintessenz jener *integralen Anthropologie*, die Corbin aus dem Studium der islamischen Mystik gewann; damit aber auch die Grundlage dessen, was eingangs als *integraler Humanismus* bezeichnet wurde.³⁹ Ziad Elmarsafy hat in seiner jüngst erschienenen Studie zu Corbin dessen Position treffend zusammengefasst, wenn er bemerkt,

dass der Ort der Gewissheit für Corbin notwendigerweise individuell (im Gegensatz zu kollektiv), innerlich (im Gegensatz zu sozial), persönlich (im Gegensatz zu institutionell) und spirituell (im Gegensatz zu historisch und materiell) ist. Die Quelle der Wahrheit kann nicht von außen kommen: Sie kann nur eine persönlich und geistig erfasste bzw. verwirklichte Realität sein.⁴⁰

Der *Weg* zu diesem *Ort* der Gewissheit ist – bezogen auf die drei oben genannten klassischen Erkenntnismittel –, was in der Mystik als *kašf* bezeichnet wird (und in der „initiatischen Erzählung“ bildhaft ausgedrückt ist). Diese rein verinnerlichte Haltung zur spirituellen Autorität sah Corbin schon insofern besonders klar in der Schia artikuliert, als im Zeitalter der „großen Verborgenheit“ (*gaybat al-kubrā*) der Bezug zum Imam gleichsam per definitionem allein ein innerer, in der Seele eines jeden Gläubigen zu

38. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, 196f. Vgl. auch S. 227 f.: „Unsere aktive Imagination ist ein Moment der göttlichen Imagination, die das Universum darstellt, welches selbst eine umfassende Theophanie ist. [...] Die Schöpfung erfolgt nicht ex nihilo, sondern ist eine Theophanie. Als solche ist sie Imagination. Die schöpferische Einbildungskraft ist eine theophanische Einbildungskraft, und der Schöpfer ist mit der imaginierenden Kreatur verbunden, denn jede schöpferische Einbildungskraft ist eine Theophanie, eine Wiederkehr der Schöpfung. Psychologie ist von Kosmologie nicht zu unterscheiden; die theophanische Imagination vereint beide zu einer Psycho-Kosmologie.“

39. Auch das im Spätwerk Corbins so präsente Ethos der „spirituellen Ritterschaft“ ergibt sich genau hieraus (vgl. „Juvénilité et chevalerie (Javānmardī) en Islam iranien“, in: *Eranos-Jahrbuch XL* (1970), S. 311-356; *EII4*, S. 390-460; dazu auch Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*, S. 86-92).

40. Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*, S. 59.

verwirklichender Bezug sein könne. Insofern die *res religiosa* in die Verborgenheit eingegangen, das Göttliche gewissermaßen nur *incognito* präsent sei, sei auch jegliche Sozialisierung und Materialisierung desselben verunmöglicht (vgl. *EII* 1, S. 21, 35f., 306). Der auf das „Siegel der Propheten“ folgende Zyklus der *velāyat* ist der Zyklus individuellvertikaler Vermittlung – eben hierin besteht die esoterische Rolle der Imame. In diesem Sinne steht ein jeder Gläubige unmittelbar zu Gott, oder besser gesagt: zu seinem göttlichen Herrn (resp. Imam, Engel, etc.), der ihm nur als „innerer Führer“ zugänglich sei – „den Sinnen unsichtbar, jedoch im Herzen präsent“ (*EII* 1, 91). Aus genuin schiitischer Perspektive bildet also die aus der „großen Verborgenheit“ sich ergebende Verinnerlichung der Imamologie die Grundlage für Corbins mystische Anthropologie.⁴¹ Dass er die reale Möglichkeit der Begegnung mit dem „inneren Führer“ mittels des Konzepts des *mundus imaginalis* zu begründen sucht – als jenem Ort, der „vom mysteriösen Propheten Kheẓr beherrscht wird“ bzw. wo „der verborgene Imam gegenwärtig lebt“⁴² – bezeugt erneut die Wichtigkeit dieser ontologischen Zwischensphäre in Corbins Phänomenologie religiöser Erfahrung.⁴³

Ausdem Gesagten ergibt sich ferner Corbins Kritik an jeglicher Institutionalisierung von Esoterik, z. B. in Sufiorden. Bereits dort sah er eine Tendenz zur „Verweltlichung“ bzw. „Inkarnation“ des Spirituellen, dessen Verfestigung in innerweltlichen Machtstrukturen, am Werk. Die Institutionalisierung des Sufismus zu bestimmten Orden basieren nämlich auf der Vorstellung der irdischen Repräsentierbarkeit von spiritueller Autorität; dabei habe, so Corbin, der Scheich als Oberhaupt eines jeweiligen Ordens gewissermaßen die Rolle des verborgenen Imam usurpiert.⁴⁴ Demgegenüber bilde die Schia gleichsam als solche bereits eine „initiatische Gemeinschaft“. Corbin hat oftmals hervorgehoben, dass viele der von ihm geschätzten iranischen Mystiker formal keinem Orden angehörten.

41. Vgl. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 73.

42. H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris 32005, S. 99; vgl. *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 104f.

43. Auch die schiitische Eschatologie trägt in Corbins Deutung stark verinnerlichte Züge, insofern die Rückkehr des verborgenen Imam – esoterisch gedeutet – sich nicht eines Tages als äußeres Ereignis, sondern im Inneren der Gläubigen selbst vollziehe (vgl. *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 105).

44. Vgl. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 266f.; *EII* 1, S. 17 f.

In der Tat repräsentiert Sadrâ Shîrâzî neben vielen anderen [z. B. Sohravardî] denjenigen Typus des spirituellen Schiiten, der zwar die technische Sprache des Sufismus spricht, jedoch keiner organisierten *tarîqat* (Bruderschaft) angehört, da die Schia, *'irfân-e shî'î*, bereits *die, tarîqat'*, d. i. der spirituelle Weg, ist, und da die Verbindung der persönlichen Hingabe mit den heiligen Imâmen bereits der Auftakt zur Initiation ist.⁴⁵

Vor dem Hintergrund dieser personal-vertikalen Vermittlung erhellt, warum Corbin behaupten konnte, „die schiitische Imamologie sei vom abstrakten Monotheismus des sunnitischen Islam ebenso weit entfernt wie vom Christentum der historischen Inkarnation“.⁴⁶ In der Tat sind mit diesen beiden Polen gewissermaßen Corbins Skylla und Charybdis bezeichnet: einerseits ein „abstrakter Monotheismus“, der zwischen Gott und Mensch eine so große Kluft postuliert, dass das Moment der Vermittlung sich auf die äußere Implementierung eines göttlichen Gesetzes (d. h. auf eine legalistische Exoterik) beschränkt; andererseits die „Inkarnation“ im Sinne einer historischen Menschwerdung Gottes, die auf den ersten Blick eine erfolgreiche Vermittlung zwischen Gott und Mensch zu leisten scheint, der jedoch bei genauerem Hinsehen jene Aufwertung der Geschichte, die letztlich in religionsauflösenden Historisierungs-, Sozialisierungs- und Politisierungstendenzen enden sollte, bereits eingeschrieben ist.

Worum es hier geht, sind – religionsphänomenologisch betrachtet – verschiedene Modelle der Vermittlung. Allein das – oben beschriebene – *theophanische Modell*, das Corbin in der schiitischen Esoterik (aber auch bei Ibn 'Arabî) idealtypisch verkörpert sah, erachtete er als tragfähig genug, einen lebendigen Bezug zwischen Mensch und Gott dauerhaft aufrecht zu

45. H. Corbin, *EII* 4, 77; vgl. *EII* 1, X f., XXIX, 83 f., S. 129-131. Typologisch fällt eine Figur wie Ibn 'Arabî für Corbin eher ins Feld der „schiitischen Spiritualität“, und es ist auffällig, wie stark er in seinem Ibn-'Arabî-Buch – vor allem im allgemeineren einleitenden Teil – auf die iranische Tradition rekurriert. Ibn 'Arabî und Sohravardî werden „ein und derselben spirituellen Familie zugehörig“ erachtet (*L'Imagination créatrice*, 41; vgl. S. 31). Nicht ohne Grund akzentuiert Corbin die Rolle der schöpferischen Imagination und präsentiert Ibn 'Arabî nicht in erster Linie als Schüler irgendwelcher menschlichen Meister, sondern als Schüler des Ḥaḍîr. Archetypisch aber korrespondiert Ḥaḍîr- als „unsichtbarer Meister“ – mit dem „verborgenen Imam“ und wurde von manchen Schiiten ausdrücklich mit ihm identifiziert (vgl. *EII* 1, 250 Fn. 233; *EII* 4, 357 Fn. 37; vgl. ferner P. Franke, *Begegnung mit Khidr*, Beirut 2000, S. 293-298).

46. H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, S. 109.

erhalten (und dem „Paradoxon des Monotheismus“ angemessen zu begegnen).⁴⁷ Hier – wie an vielen anderen Stellen in Corbins Werk – wird deutlich, dass seine Beschäftigung mit dem schiitischen Islam stets auch eine implizite Beschäftigung mit gewissen Grundproblemen des Christentums war; dass er in der Schia Antworten auf gewisse religiöse Fragen fand, die er im Christentum vergeblich gesucht hatte.⁴⁸ Man muss hier außerdem sehen, dass Corbin die moderne Welt und deren antireligiöse Stoßrichtung letztlich als *Resultat einer gescheiterten Vermittlung* begreift, die sich in verschiedenen Antithesen (Glaube und Wissen, Geist und Materie, etc.) widerspiegeln, philosophisch wohl am klarsten im cartesianischen Dualismus.

Schluss

Bevor ich die Ergebnisse des Untersuchungsganges rekapituliere, sei noch ein Wort zu Corbins Selbstverortung *im* iranischen Islam gesagt. Der Titel seines vier bändigen *opus magnum* lautet bekanntlich *En Islam iranien* – also wörtlich „Im Iranischen Islam“, nicht etwa „Über den Iranischen Islam“ oder schlicht „Der Iranische Islam“ –, was für ein wissenschaftliches Werk eher ungewöhnlich, aber gewiss mit Bedacht gewählt ist. Er zeigt die Perspektive an, aus welcher der Verfasser hier zu sprechen gedenkt: aus der Binnenperspektive der iranischen Tradition selbst. Wie diese Art von Binnenperspektive näherhin zu verstehen ist, macht Corbin zu Eingang des ersten Bandes selbst deutlich:

Kurz gesagt: die *conditio sine qua non* [...], um die Schia zu durchdringen und ihren Geist zu leben, besteht darin, ihr geistiger Gast [hôte spirituel] zu werden. Um jedoch Gast in einem spirituellen Universum zu sein, muss man damit beginnen, ihm in uns selbst eine Heimstatt zu schaffen. Es ist nicht möglich, im geistigen Universum der Schia – oder in irgendeinem anderen geistigen Universum – zu leben, [...] wenn dieses nicht auch in uns selbst lebt. Ohne diese

47. Corbin hat oftmals unterstrichen, dass die schiitischen Imame weder in ihrer historischen noch in ihrer mystischen Dimension als göttliche Inkarnationen, sondern als Theophanien aufzufassen seien (vgl. *Histoire de la philosophie islamique*, 1964, S. 75; dazu ausführlich: R. Revello, *Ciò che appare nello specchio*, S. 125 ff.).

48. J. A. Antón Pacheco, *Intersignos. Aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*, Sevilla 2015, S. 34, meint sogar, dass „Corbins Werk über den spirituellen Islam im Grunde eine Untersuchung über Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie, d. h. eine Suche nach dem Eigensten des Christentums“, sei.

Verinnerlichung wird man stets nur von außen und wahrscheinlich fehlerhaft darüber sprechen; denn man vermag kein Gebäude zu beschreiben, in das man niemals eingetreten ist.⁴⁹

Corbin verortete sich also *im* iranischen Islam, jedoch als *Gast*. Wie wichtig ihm dieser Sachverhalt war, zeigt sich auch darin, dass er nicht allein am Anfang des ersten Bandes, sondern auch ganz am Ende des letzten Bandes von *En Islam iranien* darauf zu sprechen kommt und behauptet, erst aus der reziprok verstandenen Gastfreundschaft ergebe sich die Möglichkeit wechselseitigen Verstehens (vgl. *EII* 4, S. 460). Man könnte an diese Überlegungen eine ganze Theorie der interkulturellen Begegnung – als Metaphysik der Gastfreundschaft – anknüpfen, was an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden soll.⁵⁰ In jedem Falle ist Corbins Haltung einerseits abermals von jener der wissenschaftlich-neutralen Betrachtung einer Sache „von außen“ abzugrenzen, andererseits jedoch auch von der Gewinnung einer religiösen Innenperspektive durch formale Konversion. Die vor allem in Iran verschiedentlich diskutierte Frage, ob Corbin zum Islam konvertiert sei, erledigt sich m. E. vor diesem Hintergrund von selbst. „Konversion“ war keine Kategorie, in der er dachte, ebenso wenig wie „Orthodoxie“.⁵¹ Warum aber bin ich abschließend überhaupt auf das Motiv der Gastfreundschaft zu sprechen gekommen? Weil sich in der wechselseitigen Verschränkung von Gast und Gastgeber – und man bedenke, dass schon rein sprachlich das französische *hôte* sowohl Gast als auch Gastgeber meinen kann – Corbins hermeneutisches Modell (kein *comprendre* ohne *comprehendere*!) widerspiegelt, ebenso wie das Modell

49. H. Corbin, *EII* 1, S. 7f. Freilich fügt er sogleich hinzu, dass dieses Gastsein sich nicht in dem eines „Wochenendbesuchers“ erschöpfen könne, sondern das eines „dauerhaften“, gewissermaßen „adoptierten“, *Gastes* meine.

50. Vgl. Z. Elmarsafy, *Esoteric Islam in Modern French Thought*, dessen Buch im Zeichen dieser Problematik steht und der zurecht darauf hinweist, dass Corbin hier seinem Lehrer Louis Massignon verpflichtet bleibt, der einmal schrieb: „Um den anderen zu verstehen, darf man ihn nicht vereinnahmen, sondern muss zu seinem Gast werden“ (L. Massignon, *Écrits memorables*, Bd. 2, hrsg. v. Ch. Jambet, Paris 2009, S. 248).

51. Dies unterscheidet ihn auch von der traditionellen Schule René Guénon's. Zwar war auch diese Schule stark auf die Esoterik fixiert, dabei aber peinlich darum bemüht, den „orthodoxen“ Charakter der großen Esoteriker herauszustellen. Für Corbin indes hatte jeder große Mystiker etwas Inkommensurables an sich bzw. kann seine Norm nur aus sich selber schöpfen (vgl. *L'Imagination créatrice*, S. 27). Zu Corbins Verhältnis zur traditionellen Schule ausführlich: F. Herkert, „Henry Corbin, der Traditionalismus und die asiatische Metaphysik“, in: *GNOSTIKA* 67 (2021), S. 55-90.

reziproker Vermittlung zwischen Mensch und Gott, die er in der aktiven Imagination verortet.

Rekapitulieren wir: Vorliegender Beitrag beschäftigte sich mit Henry Corbins Zugang zur schiitischen Tradition. Als Leitfaden diente das Problem der *schöpferischen Vermittlung*, das unter zumindest vier Gesichtspunkten in den Blick genommen wurde:

1. in Corbins eigenem Umgang mit religiösen/esoterischen Quellen, der in vieler Hinsicht selektiv und kreativ ist und persönlichen Präferenzen folgt;
2. in Corbins (vor allem anhand von Sohrawardī gewonnenem) Traditionsverständnis, das Tradition als schöpferische Neuaneignung von Überlieferungsbeständen im Hier und Jetzt begreift;
3. in Corbins Typologie der schiitischen Spiritualität als einer gelungenen Vermittlung zwischen Mensch und Gott (hier liegt sein Fokus auf der schöpferischen Imagination, denn was Corbin aus seiner Beschäftigung mit dem esoterischen Islam nicht zuletzt zog, war eine *Theorie des Schöpferischen*, eine Einsicht in die poetische Grundlage des menschlichen wie göttlichen Geistes);
4. als Paradigma interreligiösen Verstehens, bzw. der Begegnung mit dem „Anderen“ im weiteren Sinne (reziproke Gastfreundschaft).

Will man abschließend die Frage stellen: „Was sah Corbin in der Schia?“, so könnte man m. E. folgende Antwort geben: eine im Kern esoterische Tradition, der es primär um Realisierung des inneren Sinnes der Offenbarung zu tun ist, die den individuell-vertikalen Bezug zur göttlichen Welt ins Zentrum stellt und die daher gegen Historisierungs- und Säkularisierungstendenzen besonders gewappnet sei – allgemeiner formuliert: ein Sinnpotential, das zu erschließen einen maßgeblichen Beitrag zur Bewältigung der spirituellen Krise der Moderne leisten könne.

How Hafez and Heidegger can compensate for the shortcomings of modern culture?

Ahmadali Heydari¹

(pp: 83 to 98)

Received: 06.02.2022; Accepted: 28.03.2022

Abstract

Martin Heidegger considers poets and thinkers as saviors overcoming the crisis caused by modern technology. According to him, this crisis arises from subjective thought. They are the ones who have their relationship with objects, earth and sky, etc. based on avoiding subjective thought. Seyyed Ahmed Fardid, a contemporary Iranian thinker, has considered avoidance of thinking based on subjectivity in Heidegger's philosophy as equivalent to "slickness or cunning" [rendi] in Iranian mystical culture. He believes that Hafez has well outlined the characteristics of this path. Hafez is the bilateral point of balance of the Dionysian and Apollonian cultural trends in Iranian culture.

Keywords

Martin Heidegger, Seyyed Ahmed Fardid, Hafez, cunning (rendī), down-to-earthness, serenity.

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

E-mail: aah1342@yahoo.de



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

چگونه حافظ و هیدگر می توانند نقصانهای فرهنگ مدرن را جبران کنند؟

احمدعلی حیدری¹

(صص 83 تا 98)

تاریخ دریافت: 2022/02/06؛ تاریخ پذیرش: 2022/03/28

چکیده

مارتین هیدگر شاعران و متفکران را منجیان غلبه بر بحران ناشی از فناوری مدرن می داند. به گمان او این بحران برآمده از اندیشه‌ی سوپژکتیو است. آن‌ها کسانی هستند که رابطه‌ی خود را با اشیاء، زمین و آسمان و ... بر مبنای دوری گزیدن از اندیشه سوپژکتیو شکل داده‌اند. سید احمد فردید اندیشمند معاصر ایرانی دوری گزیدن از تفکر مبتنی بر سوپژکتیویته در فلسفه هیدگر را معادل «رندی» در فرهنگ عرفانی ایران قلمداد کرده است او بر این باور است که حافظ به خوبی ویژگی‌های این راه را ترسیم کرده است. حافظ نقطه‌ی تعادل دو سویه‌ی فرهنگی دیونیزوسی و آپولونی در فرهنگ ایران زمین است.

کلیدواژه‌ها

مارتین هیدگر، سید احمد فردید، حافظ، رندی، فقدان خاک، وارستگی.

1. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

رایانامه: aah1342@yahoo.de

Abhilfe für den Mangel an Bodenständigkeit des modernen Zeitalters durch „Gelassenheit“ und „Gerissenheit“ (rendī)

Zwei überlappend-analogische Begriffe bei Heidegger und Fardid

Ahmadali Heydari¹

(pp: 83 to 98)

Received: 06.02.2022; Accepted: 28.03.2022

Zusammenfassung

Martin Heidegger betrachtet Dichter und Denker als Retter, die in der Lage sind, die Krise zu überwinden, die durch die moderne Technologie verursacht wurde. Diese Krise resultiert laut Heidegger aus einem subjektzentrierten Denken. Dichter und Denker sind diejenigen, die ihre Beziehung zu den Dingen, zur Erde, zum Himmel usw. auf eine Weise gestalten, die frei von subjektivem Denken ist. Der zeitgenössische iranische Denker Seyyed Ahmad Fardid hat die Abkehr von der Subjektivität in Heideggers Philosophie mit dem Begriff der „Rendi“ (Schläue oder listige Gelassenheit) in der iranischen mystischen Kultur gleichgesetzt. Er ist der Ansicht, dass Hafis die Merkmale dieses Weges hervorragend dargestellt hat. Hafis bildet den bilateralen Balancepunkt zwischen den dionysischen und apollinischen kulturellen Strömungen in der iranischen Kultur.

Schlüsselwörter

Martin Heidegger, Seyyed Ahmad Fardid, Hafis, Rendi (listige Gelassenheit), Erdverbundenheit, Gelassenheit

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

E-mail: aah1342@yahoo.de



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

Einführung

Martin Heidegger (1889-1976) hält Dichter und Denker für diejenigen, mit deren Hilfe die von der modernen Technologie ausgelöste Krise, beseitigt werden könne. Eine Krise, die im Laufe einer langen Geschichte vom Subjektivismus genährt wurde. Die Dichter und Denker sind diejenigen, die ihr Verhalten mit den Dingen, der Erde, dem Himmel und so fort auf Grund der „Gelassenheit“ entwickelt haben. Seyyed Ahmad Fardid (1909-1994) sieht in der Heideggerschen Gelassenheit ein Äquivalent *zuredī* („Gerissenheit“) in der mystischen iranischen Kultur. Er ist überzeugt, dass die Heideggersche Gelassenheit und die mystische Stimmung von *tark-e tark* (das Loslassen lassen auf dem Pfad der Liebe) bei iranischen Sufi-Mystikern übereinstimmen. Für ihn beschreiben der Dichter und Mystiker Hāfēz die Merkmale dieses Weges am besten. Hāfēz ist der Ausgleichspunkt zwischen den beiden Seiten derjenigen iranischen Kultur, die sich mit den Worten der apollonischen und der dionysischen Mysterienströmung beschreiben lassen.

Während der dionysische Aspekt dieser Kultur zu einem mystischen Rausch oder dem sogenannten ‚sokr‘ führt, die die Verlorenheit der Individualität des Menschen und die extreme Entsagung von der Welt zeitigen kann, entsteht andererseits durch den apollonischen Aspekt eine Art Disziplin und Achtsamkeit, die jedoch in ihrer übersteigerten Form einerseits die Unachtsamkeit zu den ursprünglichen Fragen theoretischer Ansätze und andererseits in den Ausbruch von Heuchelei führen mag.

Nach den Worten von Fardid ist die Tragödie [als die Zusammenführung des apollinischen sowie dionysischen Charakters, wie sie sich jedenfalls in den Dichtungen von Hāfēz spiegelt] in der Lage, den Rettungsweg für die durch die Modernität in Not geratenen Menschen zu ebnen. Das ist die Würde, die Heidegger den Dichtern zuschreibt, also denjenigen, die in einer Zeit der Heimatlosigkeit und Bodenlosigkeit den Menschen die Möglichkeit eröffnen, einen würdevollen Aufenthalt und eine Heimat zu finden. Aus dieser Sicht bereitet die Philosophie von Nietzsche den Boden vor zur Überwindung dieser Krise, auf die sowohl Heidegger als auch Fardid hinweisen.

Gelassenheit bei Heidegger

Um den Stellenwert von „Gelassenheit“ in unserem Zusammenhang zu verstehen, ist es angebracht, der Vorgeschichte bei Martin Heidegger

nachzugehen. Heidegger hat seine „Gelassenheitsrede“ anlässlich der Feierlichkeiten zum Jahrestag des Todes des Komponisten Conradin Kreutzer (1780-1849) im Jahr 1955 in Meßkirch gehalten, eine Ortschaft, die der Geburtsort von beiden. Heidegger beginnt seine Rede mit folgender Feststellung: „Machen wir uns nichts vor. Wir alle, eingeschlossen diejenigen, die gleichsam von Berufs wegen denken, wir alle sind oft genug gedanken-arm; wir alle sind allzu leicht gedanken-los. Die Gedankenlosigkeit ist ein unheimlicher Gast, der in der heutigen Welt überall aus- und eingeht.“ (Heidegger, GA 16, 517).

Heidegger entwickelt seine Rede, indem er auf den Charakterzug des Menschen eingeht und aufzeigt, dass der Mensch gerade weil er zu denken fähig ist, ihm dieses Denken – wenn auch durch eigenes Versagen – wieder entgleitet:

Gleichwie wir nur deshalb taub werden können, weil wir Hörende sind, gleichwie wir nur darum alt werden, weil wir jung waren, so können wir auch nur deshalb gedankenarm oder gar gedankenlos werden, weil der Mensch im Grunde seines Wesens die Fähigkeit zum Denken, „Geist und Verstand“, besitzt und zum Denken bestimmt ist. Nur das, was wir mit Wissen oder ohne Wissen besitzen, können wir auch verlieren, oder, wie es heißt, loswerden.

Die zunehmende Gedankenlosigkeit beruht daher auf einem Vorgang, der am innersten Mark des heutigen Menschen zehrt: Der heutige Mensch ist *auf der Flucht vor dem Denken*. Diese Gedanken-flucht ist der Grund für die Gedanken-losigkeit (ibid. 518; kursiv im Original).

Was meint Heidegger, wenn er von Gedankenlosigkeit spricht? Für ihn besteht das Denken zuzwei Teilen: Das *rechnende* Denken, das jeweils auf seine Weise berechtigt und nötig ist und das *besinnliche* Denken, das „nichts für die Durchführung der Praxis einbringt“ (ibid. 519). Wenn Heidegger über die Gedankenlosigkeitspricht, führt er deutlich das besinnliche Denken vor Augen und zählt die Besonderheiten dieses Denkens wie folgt auf:

Ein besinnliches Denken ergibt sich so wenig von selbst wie das rechnende Denken. Das besinnliche Denken verlangt bisweilen eine höhere Anstrengung. Es erfordert eine längere Einübung. Es bedarf einer noch feineren Sorgfalt als jedes andere echte Handwerk. Es muss aber auch warten können, wie der Landmann, ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt. [...]; so brauchen wir denn auch beim Nachdenken keineswegs „hochhinaus“. Es genügt, wenn wir beim Naheliegenden verweilen und uns auf das Nächstliegende besinnen: auf das, was uns, jeden Einzelnen,

hier und jetzt, angeht; hier: auf diesem Fleck Heimateerde, jetzt: in der gegenwärtigen Weltstunde. (Ibid.)

Heidegger weist bei der Fortsetzung des Vortrags darauf hin, dass die Herrschaft des rechnenden Denkens den Nihilismus verursacht hat, und zwar in der Weise, dass der Mensch seine Verbindung mit seiner sinngebenden Quelle des Lebens verloren hat. Heidegger betont, dass die Verlorenheit der Bodenständigkeit und Tradition „dem Geist des Zeitalters“ entstammt, „in das wir alle hineingeboren sind“ (ibid. 521).

Für ihn ist die wichtigste Eigenschaft unseres Zeitalters, das den Atem der neuen Philosophie atmet, die übermäßige „Beanspruchung“ und dasin „Fesseln“ legen des Menschen.

Heidegger macht uns auf den ontologischen Ursprung unseres Zeitalters aufmerksam und deckt auf, wie die „Mächte des Zeitalters längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen sind, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind“ (ibid. 523).

Er sieht die größte Gefahr der modernen Technik in der fehlenden Bereitschaft des Menschen, gegenüber diesen Entwicklungen entschlossen aufzutreten und ist ihr somit mit seiner ganzen Existenz ausgesetzt. „So wäre denn der Mensch des Atomzeitalters der unaufhaltsamen Übermacht der Technik wehrlos und ratlos ausgeliefert“ (ibid. 524).

Heidegger ist der Ansicht, dass eine geeignete Bereitschaft gegenüber dem drohenden Unheil der Technik auf unser besinnliches Denken zurückzuführen ist. Einzig das besinnliche Denken ist in der Lage, beim Naheliegenden zu verweilen und zugleich das Nächstliegende zu besinnen, um dem Menschen damit einen neuen Grund zu geben, den ihm die Technik genommen hat. Er fragt also, ob dem Menschen seine alte Bodenständigkeit zurückgegeben werden könne, „... ein Boden und Grund, aus dem das Menschenwesen und all sein Werk auf eine neue Weise und sogar innerhalb des Atomzeitalters zu gedeihen vermag?“ (ibid. 525).

Er hofft dabei auf die Möglichkeit der Existenz des Menschen. „Gelassenheit“ ist demnach der Rettungsweg. „Wenn wir in diese Richtung gehen, können wir die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen

lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht“ (ibid. 526).

Indem Heidegger die Technik und ihre Leistungen auf einer höheren Ebene „aufheben“ lässt, wird ein fruchtbarer Boden für die Vertiefung im Sinne der Technik geschaffen. „Wir werden hellichtig und merken, dass die Herstellung und die Benützung von Maschinen uns zwar ein anderes Verhältnis zu den Dingen abverlangen, das gleichwohl nicht sinnlos ist“ (ibid.).

Von hier bis zum Ende des Vortrags führt Heidegger den Begriff *das Geheimnis* ein, nämlich das, was „sich zeigt und zugleich sich entzieht“ (ibid. 527). Suchte der moderne Mensch nach einem Mittel, sich von der Herrschaft der Technik zu befreien, so sollte er sich nun für das Geheimnis öffnen. Heidegger ist der festen Überzeugung, dass diese beiden Begriffe im Schoße der risikoreichen Welt, die aus dem rechnenden Denken hervorgegangen ist und nun sich in der Technik und deren Errungenschaften manifestiert hat, den Menschen „einen neuen Grund und Boden versprechen, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können“ (ibid.)

Anschließend stellt Heidegger die Frage, wie sich die Beschaffenheit der Rettung durch die Gelassenheit und Offenheit für das Geheimnis gestalten, und macht als Antwort auf diese Frage deutlich, dass „beide nur aus einem unablässigen herzhaften Denken gedeihen“ (ibid. 528), das heißt in dem besinnlichen Denken und allen Eigenschaften, welche am Anfang des Vortrags erwähnt wurden: dass nämlich das besinnliche Denken sich so wenig von selbst ergebe, eine höhere Anstrengung verlange, eine längere Einübung erfordere, einer noch feineren Sorgfalt bedürfe, dass es „ab-warten“ könne und es darum ginge, das Nächstliegende zu denken sowie das Nachdenken über die Macht der Technik und ihrer Errungenschaften: „Wenn die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis in uns erwachen, dann dürften wir auf einen Weg gelangen, der zu einem neuen Grund und Boden führt. In diesem Boden könnte das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen“ (ibid.)

Fardids eigenständige Rezeption

Fardid hat den Ansatz Heideggers zur Technik und der modernen Philosophie aufgenommen und auf sein eigenes Denken angewandt, jedoch hat er dem Ansatz Heideggers, angesichts der kulturellen Geografie vom Islam und von

Iran, eine neue Deutung gegeben und ihn reinterpretiert. Hier könnte man fragen, welche Grundlagen und geschichtliche Bedingungen dazu beigetragen haben, solche Gedanken in Fardids Gedanken zu integrieren. In Bezug auf die Technik teilt er Heideggers Stellungnahme: „Man wird mit Andacht und dem herzhaften Denken Gelassenheit und das Heil finden“ (Fardid, 2002, 440). Während er die Rettung vom herzhaften Denken abhängig macht, erwähnt er die Alleswisser, „die die Dinge verhüllen, tatsächlich aber verschleiern sie die verborgene Hand Gottes“ (ibid.). Fardid setzt die „Alleswisserei“ adäquat zum rechnenden Denken, das sich unter anderem in der Herrschaft des subjektivistischen Denkens und der Vergessenheit der Wahrheit sowie der verborgenen Seite der Dinge zeigt. Gleichzeitig lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, dass dieses Konzept des modernen Denkens seine Wurzeln in einer höheren Instanz hat, nämlich „der verborgenen Hand“. Danach kommt er zu folgendem entscheidenden Schluss, dass „nur in der Gelassenheit zu den Dingen die Wahrheit der Dinge sich manifestiert“ (ibid.) und betont: „Wenn bei Heidegger nicht die Gelassenheit zum Zuge käme, ist die Technik gleichsam eine List. Heidegger pflegte diesbezüglich, ähnlich wie der iranische Dichter Rumi, zu sagen: O Gott! Zeig Du alles, was ist, so wie es ist im Reich der List“ (ibid.) Warum bezeichnet Fardid die Technik ohne die Gelassenheit nach einem Gedicht von Rumi (ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar5/sh72) als „List und Betrug“ (khod'eh)?

Heidegger weist im Rahmen seines Vortrages über Gelassenheit darauf hin, dass der Mensch des Technologiezeitalters und namentlich die Alleswisser, diejenigen, die Fardid die alleswissenden Technokraten (allamegan) nennt, überzeugt sind, dass sie die Achse und das Zentrum aller Entwicklungen sind und imstande sind, die Zukunft des Menschen bestimmen zu können. Heidegger hat in uns diese Aufmerksamkeit erweckt, dass dieser Zugang zur Welt und zu den Dingen die Verbreitung des subjektivistischen Gedankens in der Philosophie verursacht und die Technik auf die Spitze getrieben hat. Heidegger versucht durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf das verborgene Geheimnis der Technik einerseits und die Gelassenheit zu den Dingen andererseits den Schleier des sich in der Technik verbergenden Geheimnisses und seiner Errungenschaften zu lüften.

Fardid ist der Meinung, dass die Subjektivität das größte Hindernis auf dem Weg zur echten Erkenntnis darstellt, und er ist überzeugt, dass dieser Gedanke

zu einem großen Betrug für die Menschheit geführthat, so dass sie den Ursprung und die Wahrheit der Dinge vergessen hat. Fardid sieht einen direkten Bezug zwischen der Subjektivität und den Betrügereien der Technologiewelt (ibid., 254).

Fardid spricht wie Heidegger von zwei Arten des Denkens: das rechnende Denken, das in der Alleswisserei und der Geschichte der Philosophie beendet worden ist und das Denken des Herzens, das sich von dem begrifflich-repräsentativen Denken unterscheidet (ibid., 428). Mit dieser Betrachtungsweise kommt er zum Schluss: „Wenn Heidegger sagt, dass die Wissenschaft nicht denkt, dann bedeutet dies, dass sie kein präsenten Wissen hat“ (ibid., 213). Anschließend beschreibt er die Wesenszüge des präsenten Denkens. Das präsenten Denken ist eine einfache Angelegenheit, mit deren Nutzung keine Zwecke verbunden sind, und löst keine Probleme und keine Geheimnisse [...]. Der Mensch hat zwei Arten von Vernunft, eine davon ist die auf die Einrichtung des Alltagslebens gerichtete Vernunft. Mit dieser pragmatischen Geschäftsvernunft denkt der Mensch mittels Vorstellungen.[...] Aber das präsenten Denken stimmt weitgehend mit der auf das Jenseits gerichteten Vernunft überein. Der Mensch setzt diese Vernunft nicht für seine rechnerische Tätigkeit ein (ibid., 214). Danach weist er darauf hin, dass der Mangel an präsentem Denken dazu führt, dass das repräsentative Denken unrechtmäßige Ergebnisse erzeugt und den Menschen belastet (ibid., 215-216). „Weil es das präsenten Denken nicht gibt, führt uns Wissenschaft und Industrie zur heutigen Situation“ (ibid., 215).

Bei diesem Thema verweist Fardid wieder auf Heidegger: „Heidegger macht in seinen Werken offenkundig, dass die Gedankenlosigkeit in den Geisteswissenschaften an sein Ende gelangt ist. Betrachten wir die Geisteswissenschaften heute, begegnen wir unvergleichbaren Umständen. Sie sind voller Gerede, in meiner Terminologie, überfüllt von Logik und Geisteswissenschaften. All diese Maßnahmen sind mit großem Interesse und Engagement der Subjekte verbunden, die sich mit der islamischen Revolution [1979] von ihrer Herrschaft befreien konnten. Aber dieses rechnende Denken entlässt sie nicht“ (ibid., 216-217).

Fardid ist der Meinung, dass die Subjektivität der Geist unseres Zeitalters ist und herrscht bereits überall und lässt uns nicht los. Er verweist darauf, wie die konstitutionelle Revolution in Iran im Jahr 1905 ein wichtiger Ansatzpunkt von

der schlichten und passiven Verwestlichung zur verdoppeltensei. Durch diese Revolution, die die absolute Monarchie durch ein parlamentarisches Regierungssystem abgelöst und durch eine moderne Rechtsordnung ersetzt, beginne die Modernisierung im Leben der Iraner.

Die Konstitutionelle Revolution Irans war eine Folge des ausgebreiteten Despotismus der Kadscharen-Dynastie (1779–1925). „In dieser Zeit litten die Menschen unter der Willkürherrschaft der Könige und die Geistlichen waren nicht in der Lage, eine Gottesregierung aufzubauen und manche von ihnen waren sogar der willige Diener hochrangiger Beamter“ (ibid., 357). Das Unvermögen der Geistlichkeit, eine alternative Regierung auf islamischen Grundwerten aufzubauen, führte dazu, dass die Menschen sich den politischen Quellen des Abendlandes zuwandten. In dieser Epoche begegnen wir zwei Gruppen religiöser Intellektuellen. Die erste profitierte trotz ihrer Beharrung auf Religion und islamischem Recht vom westlichen Denken und dessen Errungenschaften im Bereich der Politik und Industrie. Die andere waren diejenigen, die – abgesehen von ihrem religiösen Interesse – mehr und mehr darauf bedacht waren, aus dem westlichen Denken Nutzen zu ziehen. In diesem Kreis treffen wir einige Intellektuelle an, die versuchen alle den Westen betreffende Angelegenheiten mit islamischen Begriffen zu interpretieren, um das Tempo der Verwestlichung zu steigern. Sie haben sich viel bemüht, für die westlichen Termini wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschenrechte einen adäquaten Wertbereich der islamischen Kultur zu finden¹.

Diese allerdings eher oberflächliche Begegnung mit dem Westen, die sich im Laufe einer 100-jährigen Zeitspanne entwickelt, hat bis zum Jahr 1979 die lästigen Zustände und eine eklektische grundlose Sammlung von Bestandteiler westlichen Kultur und der islamisch-iranischen Tradition auf die Bühne gebracht, die Daryush Shayegan „Patchwork-Identität“ nennt (Shayegan, 2001).

1. Einer dieser Denker ist Talebof Tabrizi (1911-1843). Der Autor dieses Artikels hat zusammen mit Farsin Banki (Forscher am „Institute for Humanities and Cultural Studies“ (IHCS), Teheran) in einem Artikel mit dem Titel „Der Gegensatz von Tradition und Moderne: Reflexionen von Talebof-e Tabrizi zur Erziehung der Iraner“ gezeigt, wie sehr sich Talebof bemüht hat, „die traditionellen Strömungen seiner Zeit mit der Moderne zu versöhnen“: Philosophie (Journal of the Department of Philosophy, University of Teheran), 2009, Band 37, Nr. 2, S. 134-195.

Die Revolution von 1979 war bemüht, sich mit Parolen wie dem Zurückgreifen auf die heilige Dimension der Religion von Ajatollah Khomeini von dieser eklektischen grundlosen Situation zu befreien und einen neuen Weg einzuschlagen. Fardid hielt Khomeini für einen Denker, der die Subjektivität und die Autonomie der Vernunft überwunden hatte (Fardid, 2002, 125). An einer anderen Stelle seiner Vorträge charakterisiert er Khomeini als einen Menschen, der sich nicht von der List dieser Epoche täuschen lässt und fähig sei, durch das Denken des Herzens, einen Weg zum Sein zu öffnen. In der Terminologie des mystischen Islam sind das solche, deren Herzen das Empyreum ist, Sitz des barmherzigen Gottes, (ibid., 180) weshalb sie bei der Begegnung mit westlichen Denkern deren theoretische und praktische Errungenschaften zu Gunsten des heiligen Denkens überlagern konnten, ohne sich darin zu verwickeln und in die Falle bloßer Nachahmung zu gehen. Interessanterweise zählt Fardid Ajatollah Khomeini zu Denkern wie Hölderlin (1770-1843), welche die Metaphysiker, die sich auf die Autonomie der menschlichen Vernunft berufen, überwunden hätten (ibid., 278).

Ja, Fardid geht soweit, dass er Ajatollah Khomeini mit dem zeitgenössischen Meister des Denkens (Martin Heidegger) in einem gemeinsamen Gespräch sieht, obwohl Khomeini vielleicht seinen Namen nie gehört haben mag (ibid., 290). Solche Fähigkeiten in ihm – so Fardid – seien zweifelsohne den Befindlichkeiten und Stufen mystischer Erkenntnis zu verdanken, die die egoistische Denkweise und die Subjektivität überwunden haben (ibid., 374).

Wenn Heidegger die Gelassenheit und Offenheit für das Geheimnis als einen Charakterzug der Denker in der Übergangszeit des Abendlandes bezeichnet, dann müssen wir uns hierfragen, welche Momente im Denken von Ajatollah Khomeini dieser entsprechen und sie für die Geschichte Irans offenlegen würden?

Seiner Meinung nach steht Khomeini in einer langen Tradition, die von einer engen Verbindung zwischen Herrschaft (welayat) und Freundschaft (walayat) ausgeht. Fardid glaubt zu wissen, dass diese Kopplung auf Plato und seine Politeia zurückgeht. Er interpretiert Platons Begriff der Freundschaft als eine Annäherung an das Sein und die Herrschaft als Politik und Verwaltung (Fardid 2016, 30-32). Aus seiner Sicht hat die Sufik (Meier) als eine Möglichkeit der Überwindung von Metaphysik (Fardid, 2002, 380) stets in der Sprache der führenden Persönlichkeiten dieser mystischen Tradition wie Rumi (1207-1273)

oder Hāfēz (1315-1390) betont, dass jede Aktivität in den Bereichen der Politik und der Regierungsebene (jihad-e asghar, was soviel bedeutet wie der kleinste Kampf oder die kleinste Anstrengung) auf die Nähe zum Sein (jihad-e akbar, d.h. der größte Kampf oder die größte Anstrengung) ausgerichtet werden muss (Fardid 2016, 32).

Mangels geschichtlicher Bedingung und inadäquatem Zeitrahmen konnten einige Denker diese Wünsche nicht erfüllen. Aber Khomeini, der wegen seiner Geduld und seines Abwartens auf den geeigneten Zeitpunkt (die wichtigsten Momente des spirituellen bzw. Besinnlichen Denkens) am besten dafür geeignet war, konnte dem Geschick des Seins entsprechen und die beiden Momente, Herrschaft und Freundschaft, in der islamischen Republik vereinen. Hāfēz selbst dichtet darüber: „Bei deiner Liebe (Freundschaft: welayat) sei es hier geschworen! * Willst du als deinen Diener mich erkennen * So will ich freudig dem Gelüst entsagen * Gebieter (Herrscher: welayat) mich von Zeit und Raum zu nennen“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh101). Unter Hinweis auf diese Verse erklärt Fardid noch einmal, dass es ohne Freundschaft keinen Weg zur Herrschaft gebe (Fardid 2016,32 und 83).

In unterschiedlichen Vorlesungen verweist er auf den spirituellen Reichtum Hafes' für die Iraner. Seiner Ansicht nach kann man anhand seines dichterischen Werks die subjektivistische Dimension des menschlichen Lebens, für Fardid die westliche Seite des Menschen, besiegen (Fardid, 2002, 66). Hierzu lässt er erneut Hāfēz' Stimme sich erheben: „Des Nebenbuhlers Dünkel treibt * In des Erstaunen Enge mich * O Gott, zu Würde und zu Rang * Erhebe nie der Bettler sich“.

Die Attribute „Nebenbuhler“ und dessen „Hochmut“ beziehen sich auf den Teufel, der sich Gott widersetzte. Hāfēz fragt sich mit einigem Recht, wie der Mensch trotz seiner wesentlichen Bedürftigkeit als Bettler von „Würde und Rang“ sprechen kann?

Fardid hebt hervor, dass Hāfēz ein Denken von „hoher Herkunft“ trägt, das im Stande sei, die anderen Denkweisen zu umfassen, ihre Grenzen zu erkennen und deren Übergriffe abzuwehren (ibid., 246). In einem seiner Vorträge spricht er in Einklang mit der iranischen Mystik und alt-indischen Weisheit von den drei Seinsweisen des Menschen. Eine Seinsweise sei „rajas“, die auf Freude, Begeisterung, Leidenschaft und Berauschtigkeit anspiele, welche mit Begierde und Zorn vermischt sind, [...]. die andere Seinsweise sei „tamas“, die auf Dunkelheit

und Mangel an sichtbarem Licht hindeute und auf den Alltagsverstand für den Unterhalt anspiele und mit Sinnlichkeit und Einbildung einhergeht. Doch die Vollkommenheit des Menschen beruhe im „sattwischen“ Denken, das sowohl Recht bedeutet und im Sinne von ungetrübtem Himmel sowie „sahw“ zu verstehen sei. (Fardid 2016, 41)

Fardid bezeichnet das Denken und die Dichtung von Hāfez, die einem Wunder ähneln (ibid., 372), als Ausgewogenheit, die unterschiedliche Aspekte des Daseins in sich vereinigt. Für ihn ist Hāfez ein Dichter, dem der Kairos zum besinnlichen Denken verhalf. „Dieser Kairos (vaqt) ist jenes Zeitmaß, an das originäre Mystiker wie Hāfez immer wieder erinnern.“ (Fardid, 2016, 335). Hāfez hat „den geheimen Weg“ (ibid., 229) gefunden und er erkennt auch den Geist und die Seele der Menschen (ibid., 257). Weil er über das rechnende Denken und Tamas hinausgeht, erreicht er den Schatz des Wissens: „Heimlich Wein und Lust genießen * Was es sei? Ein lockeres Tun * In der Zecher Reihe trat ich * Mag geschehen, was immer nun! (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh101)“

Fardid gibt zu bedenken, dass die Sprache des besinnlichen Denkens keine philosophische Sprache sei. Die Sprache dieses Denkens zeigt sich in den Formen der Einbildung. „Der Weg der Einbildung ist originär. Wenn sich der Mensch auf diesem Weg erhebt, dann transzendiert er, was die Philosophie nicht bewerkstelligt“ (ibid., 300). Im besinnlichen Denken, das als ein Denken frei von Begriffen und präsentem Denken bezeichnet werden könne, vereinen sich die drei Bereiche des menschlichen Wesens, nämlich Denken, Akt und Wort. (ibid., 225). „Solange ein Dichter dichtet, stimmen Theorie und Praxis überein“ (ibid.)

Hāfez stelle nun im spirituellen Erbe Irans den Gleichklang zwischen den zwei Aspekten des menschlichen Daseins her, nämlich zwischen den Aspekten von rajas und tamas.

Mit Hilfe von Nietzsches Terminologie, den Fardid als den gründlichsten Denker der letzten Phase der westlichen Metaphysik bezeichnet (Fardid, 2002, 193), stuft er ihn als einen Philosophen ein, über den dank seiner guten Auffassungsgabe, ein Weg vom Drama der modernen Philosophie zur Tragödie gefunden werden könne. Es scheint ganz so, dass sich Fardid hier auf eine Interpretation Heideggers verlässt.² Tragödie hat ihre Wurzeln in der

2. Fardid hat diesem Ansatz von Heidegger in „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt. In diesem Buch setzt sich Heidegger auf Seite 125

griechischen Bedeutung. Friedrich Nietzsche hat in „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ ausgeführt, dass die tragische Angelegenheit ein Ausgleichspunkt zwischen der apollinischen und dionysischen Facette des Menschen ist (monadjem, 26, Reza Valiyari 51). Nietzsche legt großen Wert auf das Gleichgewicht zwischen diesen Aspekten des Menschen, deren Wiederbeleben eine Lösung für die Gespaltenheit der Gesellschaft und Persönlichkeit anbieten und auch einen Weg zur Bekräftigung der Kultur und ihrer Aufwärtsentwicklung und ihres Glanzes darstellen könne (Monadjem., 142).

Die islamisch-mystische Tradition pflegt ständig, diese Balance zu suchen und sie zu erlangen. Eine innere Ruhe, wie Nietzsche es ausdrücken würde, eine Art Harmonie zwischen dem Begriffspaar apollinisch-dionysisch, diesen zwei gegensätzlichen Charakterzügen des Menschen. Fardid hat diesen Wesenszug des Menschen vor dem Hintergrund der iranisch-islamischen Tradition sokri und sahvi genannt. Man könnte sagen, dass dionysisch der Sokr-Seite entspricht, während apollinisch der Sahv-Seite der menschlichen Kräfte entsprechend zu zuordnen sei (Vgl. Fardid, 2002, 174). Sie repräsentieren die Meinung, dass der Mensch auf ehrliche Weise, durch gute Handlungen, mit Hilfe von Gebet und Andacht das Richtige erreichen und über die Schwelle des Heiligen treten könne (ibid.) Diese Richtung der mystischen Tradition im Islam könne sich in einen asketischen Sufismus verwandeln, d. h. in eine Art der Sufik, die sich auf die formale Seite der religiösen Gesichtspunkte und Gebetsformen konzentriert und infolgedessen schrittweise den Geist und den Sinn des Gebetes verliert. Die Sokr-Seite der iranischen Mystik beachtet nicht die rationalen Prinzipien des rechnenden Denkens, sondern tendiert zu einer Art von Extremismus, sodass einige Anhänger dieser Richtung im Gegensatz zu den offiziellen religiösen Gesetzen, die „Allah“ von jeder Verwechslung mit seinen Geschöpfen fernhält, sich Gott nennen und „analhaq“ (Ich bin die Wahrheit/Gott) sagen. Das ist eine Aussage, die die Wächter der kanonischen Gesetze des Islam nicht ertragen und deren Anhänger auf strengste Weise ihre Kühnheit mit ihrem Leben büßen würden.

mit einer der Komponenten der Neuzeit als „Notlosigkeit als die Höchste Not“ auseinander: Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1989), Klostermann, Frankfurt am Main.

Auf der anderen Seite könne man das Apollinische als das „Schönheitsattribut Gottes“ (jamal, das Faszinosum) ansehen, das der „göttlichen Herrlichkeit“ (jalal, das Tremendum) gegenübersteht. Der Mensch suche in Anlehnung an den dionysischen Aspekts einer Existenz nach den Spuren der göttlichen Herrlichkeit, mache die Manifestation Gottes ausfindig und ginge dabei so weit, dass er in der einer Stimmung von Passion und Ekstase „anahq“ ausrufe. Hāfez, der selbst ein maßvoller Mystiker ist, tadelt die maßlose Übertreibung beide existieren der Charaktere und glaubt, sie seien eine Art „Enthüllung der Geheimnisse“. Nach Hāfez gibt es einen passenden, mittleren Weg zwischen den beiden extremen Polen, nämlich der starren Frömmigkeit (zohde khoshk) und der scheinheiligen Askese (zohde motazaherin). Hāfez nennt dieses Eingreifen zum Zwecke der Vermittlung zwischen diesen beiden Extremen „Gerissenheit“ (rendi). Seine Bemühungen, dieses Gleichgewicht zu erreichen, stellt den Boden für das *tragische Ereignis* bei Hāfez dar.

In dieser Position bewahrt Hāfez seine Individualität und beseitigt sein Gelüst, in einem Wort zusammengefasst, seine Subjektivität und nicht das Leben selbst. Weil das Leben sich auf die Herausforderungen berufe, die sich zwischen den natürlichen Trieben der Menschen und deren Verzicht bewegen, stelle sich die existenzielle Würde des Menschen quer. Die Asketen seien gerade diejenigen, die nicht auf diese anstrengende Gegebenheit eingehen wollen und darauf lauern, sich in den nicht unter der Belastung der lebenswichtigen Aufgabe verbogenen Engel zu verwandeln. Die Welt des Lebens ist versetzt mit Leiden und Gefahren: die Verantwortung für dieses große Anliegen verlangt es, den Pfad der Gerissenheit einzuschlagen (Vgl. Ashouri 2000, 282f.)

Dieser Status der Gerissenheit, den Hāfez mit dem Terminus „Zufriedenstellung“ (reza und rezayat) bezeichnet, entspreche dem „Ja-sager“ bei Nietzsche. Diese Zufriedenheit sei die Zufriedenheit mit der göttlichen Herrlichkeit (jalal). Dafür brauche diese göttliche Herrlichkeit einen Ort, wo sie sich offenbaren könne, einen Ort, der mit ihrer Anwesenheit zufrieden sein und zugleich dermaßen rein und leerwäre, dass er imstande sei, diese zu manifestieren. Das gelingt nicht über eine wie auch immer geartete Frömmigkeit, denn Fromme entsagen den Leben und können somit das gewünschte Gleichgewicht nicht herstellen. Hāfez bejaht auf dem Pfad der Gerissenheit das Leben, denn das Auf und Ab des Lebens kreierte einen Ort, an

dem sich die Herrlichkeit (jalal) Gottes in Formen des Faszinosums manifestieren kann. Solche Umstände verlangen einen menschlichen Charakter, der den Eigennutz außen vorlässt und sowohl seine Individualität und das Leben als auch die Begegnung mit der Wahrheit verknüpfen könne. Dies ist der Charakterzug eines gerissenen Menschen (rend). Der Einigungsversuch zwischen diesen beiden scheinbar gegensätzlichen Polen, zeigt sich in der mystischen Literatur als ein Paradoxon. Zum Beispiel dort, wo Hāfez sein Königsein im Betteln sieht: In diesem Zustand erliegt der Mensch nämlich dem dionysischen Willen, ohne sich jedoch mit diesem zu vereinen. Er setzt diese Ergebung mit dem Hinweis auf sein Betteln und seine Armut um und betone stets, dass sein Betteln einer königlichen Herrschaft gleichkomme, denn ein großer Herrscher herrsche über sein Reich: „Dem Betteln an des Liebling's Tor * Entsage um kein Reich; * Man tritt vom Schatten dieses Tor's * ins Licht der Sonne gleich“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh221).

Kommt man dieser Stellung des Menschen auf die Spur, befindet man sich im „Seinsbereich“: „Ich wandle nach dem Haus der Liebe * Und fernher von des Nichtseins Stande * Kam ich den weiten Weg gegangen * Bis in des Daseins frohes Land“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh366). Wie wir bereits mit Blick auf Heidegger und Fardid betonten, ist dies ein Geschenk, das gegeben ist und nicht erworben werden könne: d.h. es ist kein ausschließliches Produkt des menschlichen Willens. Einige Menschen sind in den Genuss dieser Zuwendung des Seins gelangt und wurden dadurch bestätigt. Dabei ist der einzige Akt, die Menschen vollziehen können, der Akt der Zufriedenheit, was im Grunde kein Akt, sondern ein Geschehenlassen sei. Nietzsche hat dieses Geschehenlassen den Charakterzug des Tragischen bezeichnet. (Vgl. Monadjem, 60)

Von hier aus ist leicht zu erkennen, wie die Tragödie eine enge Beziehung zur Zufriedenheit, Muße und – im Sprachgebrauch von Fardid – zum „Lassendes Lassens“ hat. Mit den Versen aus der mystischen Tradition: „Im Hut der Armut müssten drei Stufen des Lassens sein / das Lassen des Diesseits, das Lassen des Jenseits und das Lassen des Lassens selbst“ (ganjoor.net/razi/ghasidear/sh1/) führt er aus, dass das Lassen in der asketischen Sufik das Lassen des Diesseits und das Lassen in der heuchlerischen Sufik die Zuwendung zum Diesseits unter dem Mantel der Religiosität bedeute. Was mit dem dritten Lassen gemeint sei, ist das Lassen dieser beiden Arten des Lassens, so dass das dritte Lassen eine Art Rückkehr zu den Dingen meine. Diese Rückkehr basiere nicht auf dem

subjektivistischen Willen, sondern auf dem Überlassen an das Sein selbst. Sich auf dieses Gedicht von Hāfez berufend „Benütze den Pfad der Gerissenheit, * Denn dieser Talisman * ist, wie der Weg zu einem Schatz * nicht offen jedermann“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh72) schließt Fardid, dass der Pfad der Gerissenheit dem Begriff des „Feldweges“ von Martin Heidegger entsprechen müsse. Dieser Weg unterscheide sich von den Holzwegen, d.h. nun den Wegen der Metaphysik. Der Feldweg ist ein kleiner Weg, der aufgrund der langen Herrschaft der Metaphysik verborgen geblieben sei. Der Feldweg ist ein mit der Andacht verbundenes Denken (<http://fardidtexts.blogfa.com/post/72>).

Quellenverzeichnis

- Ashouri, Darioush (2000): *erfan wa rendi dar shere hafez*, (Mystik und Gerissenheit in der Poesie von Hāfez) entesharat-e markaz, Teheran.
- Fardid, Sayyed Ahmad (2002): *didar-e farrahi wa fotuhāt-e akharozzaman* (Vorträge von Seyyed Ahmad Fardid an der Universität Teheran), be koushesh-e Mohammad-e Madadpour, entesharat-e nazar, Teheran
- Fardid, Sayyed Ahmad (2016): *gharb wa gharbzadegi, darsgoftarha-ye doctor Sayyed Ahmad Fardid dar sal-e 1363, jeld-e awwal, jalasat-e 1 ta 12*, (Der Westen und die Verwestlichung, Vorlesungen von Seyyed Ahmad Fardid), entesharat-e farno, Teheran.
- Heidegger, Martin, GA 16, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1910-1976, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (2000), Herausgegeben von Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989), Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Herrmann, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- <http://fardidtexts.blogfa.com/post/72>. /: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh101/>: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh221/>: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh366/>: Abrufdatum: 12.11.2021, Dies ist eine persischsprachige Website, um nach Gedichten des iranischen Dichters Hāfez zu suchen. Bei der Übersetzung der Gedichte von Hāfez ins Deutsche hat der Verfasser die Übersetzung von Rosenzweig-Schwannau verwendet, und zwar aus folgenden Quellen.
- Divan des Hāfez (2019), übersetzt von: Vincenz Ritter von Rosenzweig-Schwannau, ketabsara-ye nik Verlag, Teheran.
- <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh72>: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar5/sh72>: Abrufdatum: 12.11.2021

<https://ganjoor.net/razi/ghasidear/sh1/>: Abrufdatum: 12.11.2021

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2009): zayesh-e trajedi az rouh-e mousighi (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik), motarjem, Roya Monadjem, Reza Valiyari, entesharat-e porsesh, Esfahan.

Shaygan, Darioush (2001): afsounzadegi-e jadid: howiat-e chehel teke wa tafkkor-e sayyar, (die neueVerzauberung:Patchwork-Identität und mobiles Denken,) übersetzt von Fatemeh Waliani, entesharat-e farzan-e rouz, Teheran.

**Progress as self-hazard?
On the rise and fall of civilizations**

Daniel Hildebrand¹

(pp: 99 to 137)

Received: 06.02.2022; Accepted: 16.04.2022

Abstract

There is no obvious answer to this question: "What determines the rise and fall of civilizations?". This is a question that has been confronted for thousands of years of research. The discipline of universal history, which today is almost forgotten, was ultimately responsible for the same task as the classical, especially ancient-historical historiography of past centuries mostly felt obliged to a practical benefit. In this paper, an attempt is made to offer a hypothesis based on which the causes of the rise and fall of a civilization be determined.

Keywords

Progress, Self-Hazard, Rise and Fall of Civilizations, Universal History, Progress Operations.

1. Privatdozent Dr. Daniel Hildebrand, Frankfurt am Main,
E-Mail: dhldebrand@web.de



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

پیشرفت به منزله‌ی تهدید خود؟

درباره فراز و فرود تمدن‌ها

دانیل هیلده‌براند¹

(صص 99 تا 137)

تاریخ دریافت: 2022/02/06؛ تاریخ پذیرش: 2022/04/16

چکیده

اساساً پاسخگویی به این پرسش که علل فراز و فرود تمدن‌ها چیست، پرسشی است که هیچ پاسخی آن را بر نمی‌تابد. این پرسشی است که پژوهش‌هایی هزارساله با آن مواجه بوده‌اند. سرانجام اینکه این تکلیف برای رشته تاریخ عمومی که امروزه تقریباً به فراموشی سپرده شده، مطرح است و پاسخ خود را در پی آن می‌جوید. پرسش این است که چگونه تاریخ‌نگاری کهن و به‌طور خاص تاریخ گذشته دور در سده‌های پیشین خود را مکلف می‌دید که فایده‌ای عملی در این موضوع به‌دست دهد.

هنگامی این پرسش‌های بنیادین و همچنین عام در معرض پاسخی قرار خواهند گرفت که شمار قابل ملاحظه‌ای از فعالیت‌های میان‌رشته‌ای در پژوهش مد نظر قرار گرفته باشد آن چه که معمولاً چندان محل توجه نیست.

این مقاله در ابتدا به تعاریفی می‌پردازد که در ذیل مفهوم تمدن آورده شده است. سپس حدود و وسعت موفقیت یا انحطاط تمدن ارزیابی می‌گردد و در این موضوع به مؤلفه‌ها و شرایط تمدن غربی معاصر پرداخته می‌شود. مفاهیمی از قبیل سکولارشدن، دنبال کردن مقاصد اقتصادی و احراز کردن ویژگی‌های فناوری‌های مدرن. وسعت این مفاهیم و معیارها به‌منزله‌ی جهت‌گیری تمدن در این روال مورد توجه قرار می‌گیرد.

در این مقاله تمدن به منزله‌ی پدیدار حاکمیت مورد بررسی قرار می‌گیرد آن‌هم نشانه‌ای ممتاز و برجسته از حاکمیت. با این ملاحظه که حاکمیت ذیل شرایط تمدن قرار می‌گیرد، می‌توان آن را کانون تمدن اعتبار کرد: قلمرو، جمعیت و قدرت حاکمیت در بخش دوم این مقاله وسعت راهبر این جهت‌دهی را ترسیم می‌کند. سرانجام این که مقاله مترصد است فرضیه‌ای را تبیین کند که بر مبنای آن عوامل تعیین‌کننده‌ی فراز و فرود یک تمدن مشخص می‌شود.

کلیدواژه‌ها

پیشرفت، تهدید خود، فراز و فرود تمدن‌ها، تاریخ‌نگاری عمومی، روال‌های پیشرفت.

1. استاد دانشگاه، فرانکفورت ام ماین؛

رایانامه: dhldebrand@web.de

Fortschritt als Selbstgefährdung? Zu Aufstieg und Fall von Zivilisation

Daniel Hildebrand¹

(pp: 99 to 137)

Received: 06.02.2022; Accepted: 16.04.2022

Zusammenfassung

Auf die Frage „Was bestimmt den Aufstieg und Fall von Zivilisationen?“ gibt es keine offensichtliche Antwort. Es handelt sich um eine Fragestellung, die die Forschung seit Jahrtausenden begleitet. Die Disziplin der Universalgeschichte, die heute nahezu in Vergessenheit geraten ist, war letztlich mit derselben Aufgabe betraut, der sich auch die klassische, insbesondere die althistorische Geschichtsschreibung vergangener Jahrhunderte in ihrem praktischen Nutzen meist verpflichtet fühlte. In diesem Beitrag wird der Versuch unternommen, eine Hypothese zu formulieren, auf deren Grundlage sich die Ursachen für Aufstieg und Niedergang von Zivilisationen bestimmen lassen.

Schlüsselwörter

Fortschritt, Selbstgefährdung, Aufstieg und Fall von Zivilisationen, Universalgeschichte, Fortschrittsprozesse

1. Privatdozent Dr. Daniel Hildebrand, Frankfurt am Main;

Email: dhldebrand@web.de.



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

Diese Abhandlung trägt an der ehrenvollen, aber notwendig überfordernden Aufgabe, sich an einem Thema zu versuchen, an dem zu scheitern zwingend ist. Was Zivilisationen aufsteigen und niedergehen lässt, beschreibt nicht nur eine Frage, die jede Dimension sprengt. Vielmehr sieht sie sich einer jahrtausendealten Forschung konfrontiert. Der heute nahezu vergessenen Disziplin der Universalgeschichte oblag letztlich jene Aufgabe genauso, wie klassische, insbesondere althistorische Historiographie vergangener Jahrhunderte sich zumeist einem praktischen Nutzen verpflichtet fühlte: Historische Paradigmen, namentlich dasjenige des Imperium Romanum dem Gelingen des eigenen zeitgenössischen Reiches zu erschließen. Selbsterklärend ist, dass solch grundlegende wie allgemeine Frage zu beantworten, heute ein Ausmaß an Interdisziplinarität des Forschens erfordert, das unüblich ist.

Die folgenden Ausführungen arbeiten daher zunächst einen definitorischen Rahmen dessen heraus, was unter Zivilisation zu verstehen ist. Sodann werden die Größen des Aufstiegs und Falls von Zivilisation vermessen, wobei auf die Faktoren und Konditionen gegenwärtiger westlicher Zivilisation einzugehen ist: Säkularisierung, Ökonomisierung und Technisierung sollen hierbei als Orientierungsgrößen dienen.

Schließlich wird Zivilisation auch als ein Herrschaftsphänomen zu untersuchen sein; prominentes Merkmal von Herrschaft, so sie unter den Bedingungen von Zivilisation steht, ist deren Zentralisierung: Gebiet, Bevölkerung und Gewalt von Herrschaft stellen in diesem zweiten Teil die leitenden Orientierungsgrößen dar. Endlich soll versucht werden, eine Hypothese anzubieten, die die Frage zu beantworten versucht, was Aufstieg und Fall von Zivilisation bestimme.

A. Definition von Zivilisation

Der Begriff der Zivilisation ist in der deutschen Sprache gegenüber dem Englischen und Französischen verengt.¹ Gleichwohl gelangte er aus dem Französischen im 18. Jahrhundert in die anderen europäischen Sprachen.² Diese dem Deutschen spezifische Verengung des Zivilisationsbegriffes beruht darauf, dass er sich vornehmlich seit dem 19. Jahrhundert zunehmend

1. Elias, 1980, S. 7f.

2. ebd. S. 45.

zu einem Antonym zum Begriff der Kultur spezialisierte.³ So beherrschend dieser bisweilen nationalistisch geprägte und das Selbstbewusstsein des noch jungen Nationalstaats seinerzeit maßgeblich gar konstituierende antonymische Gebrauch des Zivilisationsbegriffes auch sein mag, so liegt den hiesigen Ausführungen eine internationale maßgeblich am französischen Ethymon bzw. der heutigen englischen Verwendung eigene Semantik zugrunde. Auf die ebenso aufschlussreiche wie bedeutende Begriffsgeschichte des deutschen Wortes Zivilisation als eines Antonyms zu Kultur kann hier daher nicht eingegangen werden. Es war nicht zuletzt der bedeutende Soziologe Norbert Elias, der als Mittler innerhalb der westlichen nationalstaatlichen Kulturen dieses Dilemma gleichermaßen analytisch wie kritisch beleuchtet und insbesondere die französische Entwicklung von Begriff und Sache der deutschen Vorstellung von Zivilisation als reiner Zivilisiertheit gegenübergestellt hat.⁴

Zivilisation wird im Folgenden als ein Rationalisierungsvorgang verstanden. Dieser umfasst sowohl die allgemeinen Lebensbedingungen der Menschen wie auch untrennbar damit verbunden dasjenige, was im deutschen Sprachgebrauch mit dem Begriff der Kultur verstanden wird. Der hier zugrunde gelegte Zivilisationsbegriff geht grundständig wie der alte deutsche Zivilisationsbegriff zunächst von dem aus, was wiederum im modernen Sprachgebrauch mit Begriffen wie denjenigen des Lebensstandards oder auch nur der Menschenwürde erfasst zu werden versucht wird, als auch von demjenigen, was den älteren Kategorien von Wohlfahrt und Humanität zu eigen ist.

Schließlich beschreibt Zivilisation, wie schon das lateinische Quellwort verrät, eine kollektive Größe. Zwar kann eine einzelne Person zivilisiert sein. Sie vermag jedoch niemals Zivilisation als solche zu bilden. Zivilisation ist Phänomen kollektiver Koordination menschlichen Daseins. Da es sich hierbei um fortschreitende Entwicklungen, nicht zuletzt zwangsläufig auch immer bis zu einem gewissen Grad um planmäßige Prozesse handelt, ist Zivilisation Fortschritt immanent und umgekehrt.

3. ebd. S. 7 f.

4. ebd. S. 10.

Fortschritt ist als solcher verstanden stets ein Rationalisierungsvorgang, Zivilisation genau genommen dessen Effekt. Inwiefern sie als eine solche auch Voraussetzung, zumindest aber Anreiz weiteren Fortschritts ist oder hingegen in ihr bereits der eigene Niedergang angelegt ist, wird zentrale Frage dieser Untersuchung sein.

Liegt aber Zivilisation Fortschritt zugrunde, so tritt eine weitere Größe hinzu: Aufklärung. Aufklärung ist zumal im westlichen Kulturkreis freilich ein bekanntermaßen einschlägig wie eng definierter Epochenbegriff. Es kann und muss an dieser Stelle offen bleiben, inwieweit Aufklärung ein auf jenen kollektiven Fortschritts-, Erkenntnis- und Einsichtsprozess beschränktes Phänomen ist, wie er sich in der westlichen Welt im 17. und 18. Jahrhundert vollzogen hat. Enlightenment beschreibt ein Phänomen, das zweifelsohne immer wieder konkomitant mit Epochen der Hochkultur und der Humanität auftritt. Es ist insbesondere die Humanität, nicht allein als Menschlichkeit, sondern eben auch als Bildung verstanden, die durch Aufklärung zwangsläufig bedingt ist.⁵ Zivilisation als Ausdruck von Fortschritt ist insofern immer auch ein kollektiver Erkenntnis-, Einsichts- und letztlich ein Lernvorgang. Nicht zuletzt die regelmäßig eindrucksvolle sächliche Seite zivilisatorischen Fortschritts lässt allzu leicht verkennen, dass Zivilisation im Kern indes ein geistesgeschichtliches Phänomen ist.

Die spezifische Frage, ob es eine islamische Zivilisation gibt, führt insofern ihrerseits wiederum zu der Frage, ob sich eine Art islamischer Aufklärung oder zumindest eine Art Fortschrittsdenken im Islam antreffen lässt. Dass sich Religion und Aufklärung nicht zwingend ausschließen, zeigt sich etwa darin, dass die früher oftmals als Gegenreformation apostrophierte Strömung später als katholische Aufklärung entdeckt wurde.⁶ Das Dreiecksverhältnis von Religion, Säkularisierung und Zivilisation wird noch eingehender zu erörtern sein.

Auch wenn unter dem Begriff der islamischen Zivilisation ein weithin zeithistorisches Phänomen verstanden wird, so ist das universalhistorische

5. Zum Humanitätsbegriff: W. Feldmann, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* Nr. 8 1906, S. 74; G. Schoppe, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* Nr. 15, 1914, S. 186f. Alfred Heuss betitelte in eben jenem Sinne seine Darstellung des römischen Adoptivkaisertums als dasjenige eines „humanitären Kaisertums“, Heuss, 1998, S. 342.

6. von Aretin, 1986 und Hammerstein, 1977.

Paradigma, das sich als Antwort auf diese Frage nahezu unwillkürlich einstellt, der arabische Islam des Mittelalters. Damit stellt sich jedoch zugleich die Verwobenheit von Abend- und Morgenland dar: Das Wissen der Antike wäre ohne den durch die islamische Kultur des Mittelalters vermittelten Wissenstransfer der Menschheit heute weitgehend verloren, die westliche Aufklärung folglich ohne eine mittelalterliche islamische Aufklärung nicht möglich gewesen. Wie auch immer jene Anfangsphase des Islams, die in den Zeitraum des europäischen Mittelalters fällt, zu bewerten sein mag, so führt sie vor Augen, dass der Islam als Religion und insbesondere der Koran als seine schriftliche Offenbarung zweifelsohne die Möglichkeit der Aufklärung, des Fortschritts und in einem genuin westlichen Sinne verstanden der Zivilisation, schließlich der Humanität enthält.⁷ Wenn es in diesem Sinne eine islamische Aufklärung solchermaßen gibt, wie es eine europäische Aufklärung der Neuzeit oder eine abendländische Aufklärung der Antike gibt, so besteht aus der Perspektive westlicher Maßstäbe beurteilt grundsätzlich auch die Möglichkeit einer islamischen Zivilisation. Was die hiesigen Ausführungen sprengte, wäre eine Beantwortung dieser Frage gemäß dem Islam und seiner Kultur immanenten Maßstäben. Ist der Begriff Zivilisation jedoch der westlichen Kultur entlehnt, so ist eine Beantwortung nach den Maßstäben westlicher Kultur zumindest zulässig, ja sie scheint derartiger Begriffswahl konsequent.

B. Wirkgrößen des Aufstiegs und Falls von Zivilisation

Wirkgrößen des Aufstiegs und Falls von Zivilisation auszumachen beschreibt ein gleichermaßen traditionsreiches wie zugleich präventiv anmutendes Unterfangen. Es war das Imperium Romanum, das Jahrhunderte lang im westlichen Kulturkreis als Paradigma diente, diese Frage zu behandeln. Solch Forschen verfolgte dabei oftmals einen sehr konkreten Nutzen. Dass das Genre solcher Untersuchungen ausgerechnet in der britischen Kultur blühte, gründete in den eigenen imperialen Ambitionen. Namentlich im 18. Jahrhundert war es in England und Frankreich fast eine Mode, der Frage nach Aufstieg und Fall des römischen Reiches nachzugehen. Bekannteste Frucht dieser Denkschule ist das in den Jahren von 1776 bis 1789 erschienene Werk „rise and fall of the Roman Empire“ des englischen Historikers und Politikers Edward Gibbon. Außerdem ist ein Werk Charles de Montesquieus

7. de Bellaigue, 2017.

zu nennen: *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*.

Es ist insofern nicht nur Umfang und Vielschichtigkeit der zugrundeliegenden Frage, sondern auch die Last des Ruhms vorangegangener Forschungen, die zu Bescheidenheit und Zurückhaltung mahnt. Demgegenüber gilt einmal mehr das berühmte Bild Bernhard von Chartres, dass wir weiter blicken als die Riesen, da wir die Zwerge auf ihren Schultern sind.⁸

Ziel und Zweck der hiesigen Ausführungen kann daher nicht sein, eine These oder gar eine Theorie zum Aufstieg und Fall von Zivilisationen bzw. von Zivilisation als solcher in abstracto zu bilden. Vielmehr können nur Vermutungen, eben Hypothesen, angestellt werden. Diese gilt es sodann, abschließend mit den berühmten früheren Paradigmata solcher Zivilisationsforschung zu vergleichen und an ihrem Maßstab zu messen.

1. Rationalisierung als Funktionsweise von Fortschrittsvorgängen

Rationalisierung verstanden als methodische und kalkulierende, rechenhafte und planende Lebensbewältigung kann zwar grundsätzlich auch Form individueller Lebensgestaltung sein.⁹ Tatsächlich wird das Individuum desto stärker solchen Imperativen folgen, je stärker die Rationalisierung der ihn umgebenden Umwelt voranschreitet. Rationalisierung als solche bezieht sich jedoch nicht nur stets auch auf eine kollektive Ebene. Vielmehr ist Koordination von Individuen und der mit zunehmender Zahl der Individuen und umfassenderem Rahmen der Koordination zugleich zunehmende Grenznutzen zentrales Moment von Rationalisierung als solcher.¹⁰ Er ist gleichsam Rationalisierung. Was sich hier ökonomisch formuliert, geht indes

8. *Nanos gigantum umeris insidentes*.

9. Als locus classicus sei lediglich angeführt: Weber, 1996, S. 78 f., 84 ff. und passim; Weber, MWG I / 22/1, S. 21, 147. MWG 22/4, S. 486; vor allem MWG 23, S. 285, 422, 652, 693; MWG 23, S. 200; MWG 42; S. 622 (formale Rationalität), S. 251 und 629.

10. Aus der äußerst weitverzweigten Literatur seien lediglich genannt Benjamin Akzin, 1964, S. 265 und 270. Unter ordnungstheoretischem Aspekt Andreas Anter, 2004, S. 84 und im Hinblick auf die speziell koordinierende Wirkung von Verfahren Luhmann, 1983, S. 22, 144 f. und 80.

weit über das Wirtschaftliche hinaus. In den Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens, im klassischen Altertum, im frühen Islam und in der europäischen Neuzeit seit dem Ausgang des Mittelalters ist gleichsam die Entdeckung des Kollektiven Ausgang jener Rationalisierung, die Fortschritt beschreibt und zugleich ermöglicht.

Damit tritt jedoch eine Dichotomie von Individuum und Kollektiv zugleich ins Bewusstsein und wird dennoch erst begründet. Je geringer Zivilisationsgrad und Fortschritt, desto kollektivistischer ist das individuelle Bewusstsein: Die Familie und die Horde sichern das Überleben. Wie selbstverständlich versteht sich der einzelne als allein nicht lebensfähiges Glied von Familie und Stamm, namentlich in Klan- und Stammesgesellschaften. Es ist der Entwicklungsschritt zu Stadt und Staat, der einerseits die kollektive Koordination auf eine solche quantitative Ebene und zugleich auf eine solche qualitative Abstraktion treibt, dass das Individuum einerseits an funktionaler Bedeutung verliert. Andererseits erhält es aber sowohl aufgrund der damit einhergehenden Anonymität eben zunehmend nur noch funktioneller Zusammenhänge als auch des keinesfalls ausschließlich ökonomisch zu verstehenden zivilisatorischen Mehrwerts solch immer größerer, abstrakter und vielfältiger werdender Assoziationen Freiräume: Diese Freiräume ermöglichen überhaupt erst dasjenige, was im neuzeitlichen Individualismus des Westens mündet. Somit tritt nicht nur eine Dichotomie zwischen Individuum und Kollektiv ins Bewusstsein, sondern es ergibt sich geradezu ein Konflikt, wie er heutzutage wohl am genauesten mit der Theorie des Gefangenendilemmas bzw. der Spieltheorie allgemein modelliert wird.

Solche Modellierung erweist, dass in Voraussetzung und Wesen von Zivilisation zugleich auch deren Gefährdung und Untergang begründet liegen. Dies gründet wiederum in der Eigenart von Rationalisierungsvorgängen als Entwicklungen kollektiver Koordination, die immer auch die Gefahr von Störung infolge von kollektiver Disordination und individueller Defektion birgt. Je weiter Rationalisierung voranschreitet und folglich Zivilisation hervorbringt, desto stärker beschränkt sie sich darauf, will sie nicht ihre eigenen Grundlagen gefährden, Individual- und Kollektivinteresse zu koordinieren. Die zentrale Institution, der dies aufgegeben ist, heißt

Staat.¹¹ Zwar ist jeder Form von kollektiver Koordination zwangsläufig Koordination von Individual- und Kollektivinteressen eigen, soll es überhaupt zu einer wirksamen Koordination von Kollektivinteressen mit dem Ziel kommen, Gesamtnutzen, also wie auch immer zu definierendes Gemeinwohl zu optimieren. Es ist jedoch der für Zivilisation kennzeichnende Fortschritt, ja Fortschritt als ein Rationalisierungsvorgang als solcher, der immer weitere Paradoxien und Friktionen, Störungen und Ungleichzeitigkeiten hervorbringt, was wiederum immer neue Koordination von Individual- und Kollektivinteressen erfordert. Die Aufgabe dasjenige, was die Spieltheorie das Gefangenendilemma nennt, zu überwinden, wird schließlich in fortgeschrittenen Zivilisationen deren zentrale Aufgabe. Der Staat ist hierbei jedoch nicht einziger Träger dieser Funktion. Auch anderen Gewährleistungsinstituten kollektiver Güter kommt eine solche Funktion zu. Vorstaatliche und genuin traditionale, nicht selten charismatische Institutionen wie Religionen und Religions-gemeinschaften vermögen durchaus hochwirksam solche Koordinations-leistungen zu erbringen, indem sie im gerade beschriebenen Kollektiv-interesse mit ihrer Moral und ihrem Wirken integrieren.¹² Rationalisierung setzt jedoch gleichermaßen Einsicht voraus, wie es sie ermöglicht. Dies wiederum läßt Fortschritt als ihr Erzeugnis zugleich zu einer Folge von Aufklärung werden.

2. Säkularisierung

Säkularisierung ist einerseits bis zu einem gewissen Grade notwendige Voraussetzung für Aufklärung und Fortschritt. Andererseits gefährdet ein Übermaß an Säkularisierung Zivilisation.

Demgegenüber beschreibt es noch immer die vorherrschende Legende, dass Säkularisierung zumindest mit Zivilisation notwendig einhergehe, wenn nicht schon solche voraussetze. Diese Vorstellung ist jedoch weitgehend in der Entwicklung der europäischen Neuzeit befangen. Nicht nur außereuropäische Kulturkreise, sondern auch die Antike zeigen, dass gerade eine strikte Koordination und Integration von Staatlichkeit und Religion Voraussetzung für den Aufstieg einer Zivilisation sein können. Zwar unterschied die ältere Altertumswissenschaft häufig das alte Rom betrachtend die Götter des Staates von jenen des Volkes und der Philosophen

11. North, 1992, S. 70.

12. Hildebrand, 2011, S. 518f.

Wie auch immer diese heute ohnehin überholte Sicht zu bewerten sein mag, so bleibt festzustellen, dass Religion als Bestandteil des *mos maiorum* grundlegend für den Aufstieg der römischen Zivilisation war. Ähnliches gilt bereits für das antike Griechenland. Dass die sprichwörtlich gewordene sizilische Expedition als Wendepunkt des Peloponnesischen Krieges und Sturz der athenischen Hegemonie ihren Ausgang mit dem sogenannten Hermienfrevel nahm,¹³ verdeutlicht einmal mehr, welche elementare politische und moralische Potenz Religion für die antike Zivilisation darstellte.¹⁴ Das Entstehen von religiösen Denkmälern war eben nun einmal weitaus mehr als nur das böse Vorzeichen eines wohlfeilen Aberglaubens. Die Liste der Beispiele ließe sich nahezu beliebig fortsetzen, erwähnt seien auch in diesem Zusammenhang die frühen Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens, die sich weithin als Priesterherrschaften und Tempelstaaten deuten lassen.

Es ist recht eigentlich die Antike, die gerade lehrt, dass Säkularisierung verstanden als eine Entfremdung der Menschen vom Metaphysischen und Transzendenten eher ein Symptom bereits erlangter und überreifer Zivilisation denn deren Voraussetzung darstellt.

Demgegenüber bleibt zu berücksichtigen, dass der Fortschritt der europäischen Neuzeit tatsächlich mit einem Vorgang der Säkularisierung synchronisiert ist. Ursache und Wirkung sind wie bei welthistorischen Entwicklungen zumeist auch hierbei kaum auseinanderzuhalten. Nicht zuletzt seit Böckenförde sein berühmtes Theorem aufstellte, gilt es als nahezu gesetzmäßig, dass der moderne okzidentale Staat als zentrales zivilisatorisches Moment der Neuzeit einen „Vorgang der Säkularisation“ verkörpert.¹⁵ Die hiesigen Betrachtungen wollen sich zwar nicht anschicken, diese als nahezu gesicherten Wissensbestand zu erachtende Erkenntnis zu bezweifeln. Fraglich bleibt vielmehr, inwieweit die europäische Zivilisation

13. zum Hermienfrevel: RE, Bd. I, 2 Sp. 1522ff.; Finley, M. I., 1986, S. 76 ff.

14. Nicht von ungefähr postulierte Jacob Burckhardt als eine eigenständige seiner drei Potenzen der Geschichte die Religion. Eine der wohl gedanklich fortgeschrittensten und abstraktesten Aufbereitungen der abendländischen Ideengeschichte des Heiligen und seines Frevels bietet Giorgio Agamben mit seinem magistralen Werk *Homo sacer*, auch wenn diese Leistung ein Nebenprodukt der eigentlichen These Agambens ist.

15. „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann,“ Böckenförde, 1991, S. 112.

der Neuzeit darin gleichsam eine anthropologische Konstante für Zivilisationsbildung beschreibt. Möglicherweise ist die Entstehung der heutigen westlichen Zivilisation der Neuzeit stärker als historisch singulär in der Menschheitsentwicklung zu erachten, als dies die heutige Wahrnehmung glauben machen will. So eindeutig sich feststellen lässt, dass Säkularisierung jenseits eines gewissen Punktes überschießt und dasjenige, was sie hervorgebracht hat, gefährdet, nämlich Zivilisation, so unklar und offen bleibt, ob und inwieweit Säkularisierung ihrerseits Voraussetzung ist, dass Zivilisation entstehen kann. Nicht nur die europäische Antike und der Islam mahnen hier wie bereits dargestellt zur Vorsicht. Auch asiatische Zivilisationen scheinen in hohem Maße dann in Blüte gestanden zu haben, wenn sie von einer rigiden Staatsreligion getragen wurden. Die chinesische Beamtenkaste früherer Jahrhunderte scheint ohne den Konfuzianismus unvorstellbar.¹⁶ Vielmehr „lebte sich [...] der intellektualistische Rationalismus einer Beamtenschicht frei aus“, resümierte bereits Max Weber diesen Zusammenhang.¹⁷ Somit fragt sich, worin genau die zivilisationsfördernde Wirkung von Religion besteht.

Während die nördliche Hemisphäre von der Frage gebannt scheint, ob sich Markt oder Staat als entscheidende Regelungsgröße und Gewährleistungsinstitut von Kollektivgütern als dominant erweist, so zeigt die südliche Hemisphäre insbesondere durch den Siegeszug des Islam eine ganz andere Tendenz: Religion hat sich hier weithin als kollektive Organisationsform wiederhergestellt. Diese ist nicht lediglich eine suprafamiliale Größe koordinierter kollektiver Daseinsvorsorge wie Staat und Markt im Westen. Vielmehr scheint sie mit den überkommenen familialen und gegebenenfalls tribalen Assoziationsformen menschlichen Daseins besser vereinbar. In jedem Falle zeigt das Beispiel der südlichen Hemisphäre wie auch die europäische Geschichte bis vor wenigen Jahrhunderten, dass Religion weitaus mehr verkörpert als nur eine rein geistige Größe metaphysischer Sinnbefriedigung. Aus der kollektiv organisierten, koordinierten und nicht selten disziplinierten Beantwortung der Sinnfrage geht eine gesamtgesellschaftliche Verfasstheit hervor, die auch die sächliche Bedürfnisbefriedigung der Menschen kollektiv koordiniert und

16. Klassisch: Hegel, 1831, S. 91-96 und Weber, 1920, S. 332ff.

17. ebd. S. 333.

damit weithin die im Westen Staat und Markt obliegende Funktion übernimmt, das Gefangenendilemma zu überwinden. Dies erstreckt sich bis zu konkreten Versorgungsinstitutionen allgemeiner Daseinsvorsorge.¹⁸ Ob und inwieweit ein derartiger vor- oder eben auch nur nichtmoderner Modus der Daseinsbewältigung zivilisatorisch dem westlichen Konzept einer in Allmacht mündenden Allkompetenz des Staates oder auch dem Glauben an einen allumfassenden Markt zivilisatorisch unterlegen ist, bleibt fraglich. Die wirtschaftliche und militärische Bilanz scheinen bislang eher für das westliche Modell zu sprechen. Hierbei ist freilich zu bedenken, dass der militärische Aspekt sich bereits auf eine technische Überlegenheit beschränkt, mit dem bislang mühsam noch eine kriegsdemografische Unterlegenheit kompensiert werden kann.¹⁹ Der Zusammenhang zu veränderten Geschlechterselbst-verständnissen ist offensichtlich.²⁰ Ein völlig auf die Größe des Wirtschaftlichen reduzierter Zivilisationsbegriff beschreibt jedoch seiner Eigenart nach nicht unbedingt eine höhere Form von Zivilisation. Zivilisation besteht ohne Zweifel auch außerhalb der westlichen Welt. Auch wenn sich diese auf einem niedrigeren Wohlstandsniveau bewegt, so dürfte sie robuster sein.

Der entscheidende Rationalitätsgewinn von Religion besteht jedoch darin, weitgehend zu verhindern, dass sich Lagen eines Gefangenendilemmas überhaupt einstellen oder zumindest bewusst werden: Zutiefst religiöse Gesellschaften sind kollektivistisch. Je universeller der Glaube an eine Religion in einer gegebenen Bevölkerung ist, desto weniger tritt in der kollektiven Mentalität wie im individuellen Bewusstsein ein Widerspruch zwischen Individualinteresse und Kollektiv-interesse überhaupt hervor. Untrennbar ist, inwieweit dies in der tatsächlichen Verfasstheit einer solchen Gesellschaft bzw. einer solchen Bevölkerung begründet liegt oder in jener geistigen Kraft, die sich zumeist ebenfalls kaum trennbar gegenüber dem einzelnen bald als integrativer Sog, bald als repressiver Druck äußert. Zumal traditional verfasste und religiös homogene Gesellschaften bringen nicht

18. Scholl-Latour, 1998, S. 343.

19. Heinsohn, 2003.

20. ebd. S. 143 f. „Frauen sind der entscheidende Teil des demografischen Prozesses. [...] Schon heute braucht es für die Geburt von drei Söhnen nur eine Gaza-Palästinenserin, immerhin drei Amerikanerinnen, schon vier bis fünf Westeuropäerinnen und fast sechs ethnische Russinnen oder Ukrainerinnen.“

eben selten in Gestalt von Verhaltensnormen Institute und Organisationen hervor, deren Effekt kaum weder einseitig als integrativ noch als repressiv zu qualifizieren ist. Die eine oder die andere Eigenschaft als überwiegend oder gar ausschließlich zu erachten hieße, sich entweder die Sichtweise solch traditionaler religiöser Zivilisationen oder eben diejenige des modernen säkularen Westens zu eigen zu machen. Die Wirklichkeit ist indes vertrackter. Religion als verfasster Glaube an eine transzendente Bezugsgröße entfaltet zivilisations-theoretisch eine spezifisch koordinierende Steuerungswirkung, wie sie säkulare Institute der Gemeinwohl-gewährleistung, namentlich Staat und Markt, aber auch eine pluralistische, aufgeklärte öffentliche Meinung so nicht gewährleisten können. *Venia sit verbo*: Leistung für den noch immer sprichwörtlichen Gotteslohn zu erbringen setzt voraus, an Gott zu glauben.

Dies festzustellen heißt jedoch keinesfalls zu übersehen, dass solches auch umgekehrt gilt. Namentlich die Bedeutung von Meinungsfreiheit für Zivilisation ist kaum zu überschätzen: Amartya Sen wies nach, dass in Gemeinwesen, wo Meinungsfreiheit herrscht, Hunger abwesend ist.²¹ Hochpunkt einer Zivilisation ist vermutlich der Zeitpunkt eines optimalen Ausgleichs beider Größen.

Das Gefangenendilemma initial zu überwinden gebietet also Religion. Staatlichkeit oder andere Größen allein scheinen hierzu nicht imstande. Sie bauen vielmehr auf die vorhergehenden Zivilisationsleistungen von Religion auf.²² Entscheidend ist, ob eine religiöse Gesellschaft hinreichend rational ist, sich staatlich zu verfassen, und ob eine solche staatlich verfasste Gesellschaft sodann ihre traditionellen und insbesondere religiösen Voraussetzungen zu erhalten versteht.

Beide Aspekte führen gleichsam selbsttätig zu einer kritischen Auseinandersetzung sowohl mit dem islamischen als auch dem westlichen Kulturkreis.

2. Ökonomisierung

Ökonomisierung scheint unmittelbare Folge allgemeiner Rationalisierung. Rationalisierung bedeutet Rechenhaftigkeit und Berechenbarkeit immer

21. Sen, 1999, S. 180 ff.; cf. Sen 2002, S. 546; Sen, 1981; Dreze/Sen, 1989, S. 161.

22. Böckenförde, 1991.

weiterer Lebenszusammenhänge, Kalkulierbarkeit oder gar Quantifizierbarkeit sämtlicher sozialer Interaktion. Solche Merkmale führen jedoch zu einer Modellierung und Konzeptualisierung originär nicht ökonomischer Zusammenhänge nach gleichsam haushälterischen Dimensionen, eben Ökonomie im Wortsinne des griechischen Ethymons. Ein bekanntes Beispiel solch ökonomischen Denkens bildet die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Bei all ihrer Ideenfülle liegt ihr im Kern der Gedanke zugrunde, das Seelenleben als einen Haushalt vorzustellen. Weitere Beispiele lassen sich finden. In den westlichen Kulturen ist die heutige Alltagssprache voll von Ökonomismen. In eben dieser Alltagssprache werden, was über den mentalen Zustand der Menschen dieses Kulturkreises vieles verrät, sogar Gefühle „investiert“. Argwöhnisch wird vernommen, wer von wem in irgendeiner wenn auch noch so originär geldfernen Art und Weise „profitiert“. Vornehmlich die Verben „investieren“ und „profitieren“ haben in den vergangenen Jahrzehnten eine bedenkliche Karriere in der Alltagssprache gemacht.

Ist Ökonomisierung in diesem weiteren Sinne als eine Denkfigur, in der sich allgemein Rationalisierung von Wechselwirkungen manifestiert, zunächst noch immateriell, gar nur Konstrukt, so ermöglicht das Aufkommen von Geldwirtschaft ein Äquivalent, das nahezu jeden einmal gedanklich ökonomisierten Zusammenhang mit der tatsächlichen Ökonomie verstanden als einer Tauschwirtschaft von Geld und Waren kurz zu schließen und zu kompatibilisieren vermag.²³

Auch historisch steht Geld als Abstraktion von Sachgütern am Anfang nicht eben weniger Hochkulturen.²⁴ In der westlichen Hemisphäre wurde es

23. Heinsohn/Steiger, S. 144 ff., die explizit darin, „Eigentum schon in der Stammesgesellschaft“ anzunehmen, den entscheidenden Irrweg der ökonomischen Klassik ausmachen. Mittelbar erachten sie damit aber auch Tauschwirtschaft bereits in Stammesgesellschaften vorauszusetzen als Irrtum: Denn „in ihrer Gütertauschökonomie unterscheidet die Klassik zwei Etappen von Eigentum“, Heinsohn/Steiger, S. 445. Tatsächlich ist in Stammesgesellschaften zumindest die Universalität und Ubiquität von Tauschwirtschaft nicht erwiesen und alles andere als wahrscheinlich. Ob Tauschwirtschaft hingegen gänzlich abwesend war, wie Heinsohn/Steiger zumindest suggerieren, bleibt offen. Vielmehr ist hierbei sowohl zeitlich wie räumlich von unterschiedlichen Lagen auszugehen. Mehr noch: Es dürften sich Misch- und Eigenformen menschlichen Wirtschaftens vermuten lassen, die sich den von der modernen Forschung künstlich eingeführten Kategorien entziehen.

24. Adam Smith, 1937 geht auf S. 28 soweit zu behaupten, „money has become in all civilized nations the universal instrument of Commerce.“

als Münzgeld je nach Quelle von den Phöniziern oder den Lydern im 7. Jahrhundert vor Christus eingeführt und durchdrang während der Antike allmählich immer weitere Lebensbereiche und Gebiete.²⁵ Das hinderte nicht, dass die gesamte Antike über auch Tauschwirtschaft bis hin zu jenem berühmten Gabentausch, von dem der Soziologe Mauss paradigmatisch wie global gehandelt hat, verbreitet blieb.²⁶ Ebenso zeichnete sich nicht zuletzt das römische Reich durch eine zumeist koordinierte Vielfalt von Währungen aus, worin es vielleicht einer heutigen europäischen Währungsunion sogar überlegen sein mag.²⁷ Ging die Geldwirtschaft im Mittelalter wieder zurück, so steht am Beginn der westlichen neuzeitlichen Kultur vor allem das Aufkommen der Buchhaltung, die ohne die christliche Religion indes nicht vorstellbar ist. Historisch einschlägig ist das berühmte Conto di Messer Domine Dio eines Florentiner Kaufmanns aus dem 15. Jahrhundert, das eine Rechnungslegung nicht nur für irdische Instanzen, sondern auch eine Rechtfertigung vor dem jüngsten Gericht vorbereiten sollte. Die *comptabilité de l'au-delà*, die Rechnungslegung für das Jenseits beschleunigte im spätmittelalterlichen Frankreich sowohl Ökonomisierung als auch Individualisierung just im Zeichen tiefer Religiosität und Frömmigkeit, wie die großangelegte Auswertung von Testamenten verdeutlicht hat.²⁸ Aber auch mittelalterliche Grundstücksverzeichnisse, wie etwa das englische *doomsday book*, waren neben praktischer weltlicher Problembewältigung auch immer ein Akt der Religionsausübung. Die religiöse Form war geistige Askese und alltagspraktische Lebensbewältigung zugleich. Dies gründet in der völligen Verschränkung von Diesseitigem und Jenseitigem in der mittelalterlichen Welt. In diesem Sinne stand auch an der Spitze der Lehnspyramide Gott. Ähnliches zeigt der Islam: Auch hier erwies sich

25. Der genaue Ursprung bleibt unklar: Cook, 1958; Kraay, 1964; Grierson, 1977.

26. Mauss, 1923, S. 140; ders., *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, in ders., *Soziologie und Anthropologie*, Band 2: Gabentausch, München/ Wien 1975, S. 9 bis 144. Ist das Nebeneinander von Waren- und Geld(tausch)wirtschaft unumstritten, so ist die spezifische Form des Gaben – als eines Geschenketauschs, der freilich mit voranschreitender Ritualisierung und Formalisierung sich des Charakters des Schenkens im engeren Sinne entkleidet, nicht für die gesamte Antike zu belegen, wohl aber für die meiste Zeit: Dies gründet nicht zuletzt in der Konfrontation städtisch geprägter und staatlich verfasster Zivilisationen mit Stammesgesellschaften.

27. *Roman provincial coinage*, bislang Bde. 1 bis 9.

28. Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà* (réédition 2011): *Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age* (vers 1320-vers 1480).

während der Zeit des europäischen Mittelalters, dass Religion ein Rationalisierungstreiber sein kann. Ebenso waren es religiöse Vorgaben der Offenbarung, die konkrete anthropologisch konstante Bedürfnisse sächlicher Alltagskultur solcherart bahnten und bedingten, dass wiederum bestimmte Rationalisierungsleistungen etwa in Buchhaltung, Erbschaftsteilung, Verwaltung bis hin zur Landvermessung freigesetzt wurden. Neben dem theoretischen Interesse führte nicht zuletzt dies zur Überlieferung der antiken Mittelmeerökumene entstammenden Mathematik. Insofern zeigt sich einmal mehr, dass Religion keinesfalls antimodern und zivilisationsfeindlich wirkt, sondern vielmehr oftmals am Anfang von Zivilisation steht - es sei denn Moderne wird völlig einseitig als reiner Epochenbegriff der beiden Jahrhunderte nach den atlantischen Revolutionen definiert. Ein allgemein religionsgeschichtliches bzw. religionsanthropologisches Phänomen ist hierbei darin zu entdecken, dass kausal nicht zu klären ist, ob bestimmte religiöse Normen das Wirtschaften und Handeln im Alltag in ihrer Weise rationalisierten, oder ob umgekehrt in die dieser Rationalisierung zugrunde liegenden religiösen Normen nicht etwa vorherige Rationalisierungserfordernisse einfließen. Diese Erfordernisse sind etwa aus den klimatischen, geographischen oder sonst wie natürlichen Bedingungen, unter denen Religionen jeweils entstanden, zu erklären. Hierin deutet sich eine Antwort auf eine Frage an, die noch eingehender zu erörtern sein wird: Werden Fortschritts- und Modernisierungsprozesse primär durch Säkularisierung oder Ökonomisierung verursacht?

Das ebenfalls unentwirrbare Zusammenwirken von Kontorierung und Monetarisierung menschlichen Wirtschaftens führte in der Neuzeit zu einer sich beschleunigenden Abstraktion des Wirtschaftlichen. Dies ließ allmählich und läßt fortwährend das gesamte Leben gleichsam als Ökonomie begreifen. Dass darin für die Zivilisation nicht nur Wachstums-möglichkeiten begründet liegen, sondern bereits auch die Gefahr ihrer Selbstauslöschung ist beinahe evident. Ein ökonomischer Zusammenhang läuft in sich - weder stiftet er Sinn, noch folgt er zwangsläufig einem übergeordneten Sinn. Kann solche Ökonomisierung ihrer Eigenart nach nur Mittel und niemals Zweck sein, so wie Geld als prominentestes Symptom seinen instrumentellen Charakter niemals abzulegen vermag, so droht eine allumfassende Ökonomisierung nicht nur philosophisch verstanden in Sinnlosigkeit zu

führen. Der Verlust von Sinn und Werten zerstört vielmehr sehr konkrete menschliche Handlungsmotive, die zum Überleben einer Zivilisation erforderlich sind - ganz zu schweigen davon, dass eine überschießende und sich verselbständigende Ökonomisierung für sich bereits Handlungsanreize setzt, die die Grundlagen der Zivilisation und mithin auch ihrer Ökonomie selbst gefährden.

Dieses Phänomen scheint in seiner Bedrohlichkeit den Heutigen neu. Es ist jedoch auf dem Höhepunkt von Zivilisationen wiederkehrend. Beispielsweise beschreibt schon Sallust, der numidische König Jugurtha habe vom Rom des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts den Eindruck gewonnen: „Romae omnia venalia esse.“²⁹ In Rom sei alles käuflich.

Bevor abschließend die bereits aufgegriffene Frage zu erörtern sein wird, inwieweit Ökonomisierung oder Säkularisierung zentrales Movens von Fortschritts- und Modernisierungsprozessen ist, gilt es, eine an anderer Stelle sodann nochmals aufzugreifende Wirkgröße von Zivilisation unter einem spezifisch ökonomischen Aspekt zu betrachten; getrieben wird diese von zugleich fortgeschrittenen wie fortschrittlichen und zwar maßgeblich ökonomischen Interessen, ihre Ursache ist aber ebenfalls kaum eindeutig entweder dem säkularisierten Geist oder der mit ihm verschränkten Ökonomisierung zuzuordnen: Gemeint ist die seit etwa einer Generation allmählich zu beobachtende funktionale Kopplung von modernem Emanzipationsanspruch und ökonomischem Wachstumsimperativ.

Beschreibt jene Mesalliance von Feminismus und Kapitalismus, der gleichzeitige Nutzung von Arbeitskraft beider Geschlechter erfordert, womöglich den entscheidenden zivilisatorischen Wendepunkt?

Völlig unabhängig von der im Einzelfall nicht immer leicht zu beantwortenden Frage nach der Freiwilligkeit weiblicher Erwerbstätigkeit ist mittlerweile in den meisten westlichen Ländern folgende Lage vorzufinden:

Dem klassischen Ernährermodell ist allein schon seine wirtschaftliche Grundlage weithin entzogen.

Tatsächlich ist aus der Emanzipation als einer Befreiung zu Rechten schleichend ein Druck, wenn nicht gar eine informelle Pflicht geworden. Zum

29. Sallust, Bellum Jugurthinum, 8,1.

einen ändert sich an diesem tatsächlichen Zustand auch nichts, wenn eine Mehrheit womöglich weiterhin Erwerbstätigkeit als Freiheit und Möglichkeit und nicht als Druck und Zwang empfindet. Zum anderen ist für den hier in Rede stehenden Einfluss auf Zivilisation die Tatsache entscheidend, dass die wirtschaftlichen Verhältnisse sowohl der Individuen als auch die Wirtschaftsverfassung im Ganzen längst auf eine durchgängige Beschäftigung beider Geschlechter ausgelegt sind. Dies hat auf die Möglichkeit der Entfaltung von Familie einen entscheidenden Einfluss. Allgemein verlagert eine solche Ausgangsbedingung soziale Bindekraft und Persönlichkeitsprägung, wie sie traditionell von der Familie ausgehen, auf dritte Institutionen – zumal dann, wenn der Klan oder die Großfamilie zunehmend als Norm durch die Kleinfamilie abgelöst wird. Solch Dritter als surrogatäre Sozialisationsinstanz kann grundsätzlich auch eine Religionsgemeinschaft sein. Dies gibt in nicht eben wenigen westlichen Ländern, anders als seinerzeit im Ostblock, auch die Wirklichkeit hochgradig verstaatlichter und institutionell dem Staat inkorporierter christlicher Kirchen wieder. Letztlich ist der tertius gaudens einer solchen Schwächung der Familie indes der Staat. Der Auflösung familialer Bindungskräfte wohnt im letzten unweigerlich eine totalitäre Neigung inne. Begründen auch oder sogar vornehmlich traditionale und als solche maßgeblich familiäre Lebensbedingungen einen kollektivistischen modus der Lebensbewältigung, so liegt in der spezifisch modernen Form einer sozialen Organisation, die einerseits das kollektive Moment verstärkt und somit andererseits ein neues individualistisches erst ermöglicht, die beständige Gefahr des Totalitären.³⁰

Es ist im einzelnen unklar, aber nicht auszuschließen, dass einerseits bestimmte zivilisatorische Leistungen, die der Westen während des letzten halben Jahrhunderts hervorgebracht hat, zumindest derart nicht möglich gewesen wären, ohne das weibliche Geschlecht dem Erwerbsmarkt zu erschließen. Der genaue Nachweis eines solchen Zusammenhangs muss indes offenbleiben. Unstreitig bleibt, dass ein wirtschaftlich zuvor kaum vorstellbares Leistungspotential binnen kürzester Zeit aktualisiert wurde. Es sind vor allem existentielle Bedrohungen, die die Möglichkeit einer einmaligen Offenbarung des ansonsten Diskreten herbeiführen: Weibliche Erwerbstätigkeit nahm vor allem in Deutschland und der Sowjetunion,

30. Hildebrand, Der lange Schatten des contrat social.

weniger in der angelsächsischen Welt ihren Ausgang, als im Zweiten Weltkrieg Frauen in sogenannten kriegswichtigen Heimatfunktionen in großer Zahl eingesetzt, ja sogar dienstverpflichtet wurden. An dieser Stelle mag sich die aufschlussreiche Frage aufdrängen, wie im Iran der Khomeini-Ära kriegsbedingte ökonomische Zwänge mit diesbezüglich gegenläufigen religiösen Postulaten vereint wurden.

Demgegenüber ist auch vorstellbar, dass eben jene Entwicklung, klassische Geschlechterrollen aufzugeben, bereits

zu einem zivilisatorischen Abschwung geführt hat. Zumindest die demografische Entwicklung die in einem Konnex hierzu steht, legt dies nahe. Was sich indes gegenwärtig in jenen Staaten des Westens bereits deutlich abzeichnet, in denen die Erwerbsquote von Frauen am weitesten vorangeschritten ist, ist die Tatsache, dass ersichtlich sämtliche einschlägige Grundlagen von Zivilisation wie Demographie, familiäre Strukturen,³¹ nachbarschaftlicher Zusammenhalt oder örtliche Honoratiorentätigkeit, mithin ein unschätzbare Geflecht subsidiärer Daseinsvorsorge bereits im Niedergang begriffen sind. Immer weiterer Verdichtung öffentlicher Regelversorgung korreliert ein Verschwinden privater Autonomie. Die Kulturen der südlichen Hemisphäre, namentlich die islamische Zivilisation, teilweise aber auch noch nicht derart weit vorangeschrittene europäische Länder verfügen hingegen über Traditionen und Institutionen, Gewohnheiten und Netzwerke, wie sie in den fortgeschrittenen Zivilisationen des Westens vermeintlich schleichend verschwunden sind.³² Nicht eben selten sind solche sozialen Phänomene Teil weiblichen Selbstverständnisses gewesen. Vieles davon ist ökonomisch entweder überhaupt nur schwer zu beziffern oder es mangelt am politischen Willen, solches entsprechend statistisch zu erheben. Ökonomisierung als Rationalisierung prämiert Messbarkeit. Phänomene messbar zu machen

31. Dreze/Sen, 1989, S. 161. Hinzu kommen statistisch nicht erfasste und überdies kaum erfassbare Phänomene: ein entweder die Wirklichkeit zunehmend weniger abbildendes und vernachlässigtes oder gar fehlendes Meldewesen, Flüchtigkeit und Schnelllebigkeit sozialer Bindungen, die die tatsächlichen Lebensweisen der Menschen gar nicht institutionell und statistisch abzubilden zulassen, schließlich vorübergehende oder dauerhafte Segregation von Familienmitgliedern durch staatliche Intervention. Die bereits statistisch eindrucksvolle Zunahme von Individualisierung reflektiert nur die Spitze des Tatsächlichen.

32. Hildebrand, 2011, S. 130.

verändert jedoch diese selbst – teilweise bis hin zu deren Verschwinden, denn Messbarkeit begründet stets Form; der ist das Informelle aber per definitionem abgeneigt. Völlig offen bleibt dabei, inwieweit Zivilisation jedoch auf geistigen, sozio-moralischen und mentalen Voraussetzungen beruht, die sich Metrifizierung und Quantifizierung entziehen. Nach gängigen erkenntnistheoretischen Maßstäben hat es ein solcher Standpunkt daher in der Wissenschaft bereits rein methodisch heute schwer vertreten zu werden: Es ist indes nicht nur die kontrastive Betrachtung zu außerwestlichen Zivilisationen, sondern vielmehr zur eigenen Vergangenheit der letzten, vor allem aber der vorletzten Generation, die in nicht mehr zu übersehendem Ausmaße verdeutlicht, daß die völlige Einbindung von Frauen in die Erwerbswelt und mithin deren ökonomische Gleichschaltung bei allen bekannten Fortschrittsgewinnen auch zu weithin tabuisierten Zivilisationsverlusten führt. Da diese Verluste mittlerweile in den am weitesten vorangeschrittenen Ländern die Grundlagen jenes neuzeitlichen Zivilisationsprozesses selbst gefährden, müssen diese Verluste sogar in jüngster Zeit als überwiegend angesehen werden.

Der Historiker Niall Ferguson kam bereits vor Jahren zu dem dramatisch formulierten Ergebnis, der Untergang des Westens sei unaufhaltsam.³³ Auf diese zweifelsohne gewagte These wird in Zusammenhang mit der Bevölkerung als Wirkgröße von Zivilisation allgemein und der Demographie als deren Grundlage im Besonderen noch einzugehen sein.

Solche Erkenntnisse, wie sie sich insbesondere am nicht zuletzt rationalisierungsbedingten Wandel und Schwinden von Geschlechteraufgaben gewinnen lassen, mögen in der Folge freilich Zweifel begründen, inwieweit Zivilisation überhaupt auf Rationalisierungs-vorgängen beruht. Unstreitig ist, dass epochen- wie kulturübergreifend Rationalisierungsvorgänge stets Merkmal von Zivilisation sind. In jener die Art des Zusammenlebens verändernden Wirkung von Rationalisierung liegt jedoch zugleich ein zivilisatorischer Verlust bis hin zur Selbst-gefährdung von Zivilisation aufgehoben. Rationalisierungsvorgänge neigen folglich zu Beschleunigung immer neuer Ersetzungen, die mit jedem Zyklus Nichtsubstituierbares als Vakuum hinterlassen. Völlig relativiert sich diese

33. Ferguson, 2011.

Eigenschaft von Zivilisationsprozessen, wenn berücksichtigt wird, dass die Verdrängung des Traditionalen als vermeintlich Vorrationalem regelmäßig nicht-referentielles Wissen um tatsächlich rationale Lebensbewältigung, also eine Art unbewusstes soziales Kapital vernichtet.³⁴

Abschließend stellt sich eine klassische Frage: Ist Ökonomisierung oder Säkularisierung Hauptursache von Modernisierung? In dem Maße, in dem Zivilisation als Rationalisierung oder gar in einem eindeutigeren, historischen Epochen enthobenen Sinne als Modernisierung verstanden wird, leitet sich daraus die Frage ab, welche der beiden Größen stärker, vor allem welche originär Zivilisation beeinflusst. Gezeigt hat sich, dass beide nicht allein mögliche Ursache und Bedingung von Rationalisierung sind, sondern von einem spezifischen zivilisatorischen Rationalisierungsfortschritt. Auf diesen droht sich nicht eben selten heutiges Zivilisationsverständnis zu verengen. Tatsächlich erweist sich Ökonomisierung oftmals als Konsequenz eben jener Religiosität, die dann einer Säkularisierung zum Opfer fällt, welche vermeintlich durch die Ökonomisierung bedingt wird. Gleichwohl bereitet Säkularisierung ihrerseits einen geistigen Wandel, der erst jene materiellen Bedürfnisse hervorbringt, die sodann eine immer weitere Ökonomisierung des Lebens erfordern.

3. Technisierung

Damit gelangt die Untersuchung selbsttätig zu den materiellen Grundlagen von Zivilisation als Fortschrittsphänomen. Deren Betrachtung konkretisiert sich darin, eine allgemeine Technisierung der Lebensverhältnisse wahrzunehmen.

Technisierung als historische Wirkgröße zu begreifen erweist sich nicht zuletzt als disziplinäre Hürde: Folgt Technik einer dem Geistigen vermeintlich denkbar fremden Eigenlogik, so neigt von jeher Personal, das sich mit dem jeweils einen beschäftigt, dazu, das jeweils andere in seiner Bedeutung zu unterschätzen. Zwar ist die Frage, inwieweit technische und naturwissenschaftliche Neuerung Geschichte gestaltet und namentlich Fortschritt und Zivilisation verursacht, so alt wie die Menschheit. Die Frage nach den Ursachen von technischem Fortschritt selbst offenbart jedoch notwendig dessen exogene Faktoren. Es war Hegel, der als erster eindeutig in

34. Herrmann-Pillath, 2002, S.83.

Gestalt einer Gesetzmäßigkeit den Zusammenhang begriff, dass naturwissenschaftliche und technische Neuerungen zuverlässig immer einem tieferen Bedürfnis desjenigen gesellschaftlichen und kulturellen Kreises folgen, in dem sie entstehen.³⁵ Zugleich führte er als Paradigma dasjenige an, was bis heute für diese Gesetzmäßigkeit als einschlägiges Beispiel dient: die Erfindung des Buchdrucks und die vorhergehende Zunahme von Schriftlichkeit im sozialen Raum.³⁶ Mag dieses Paradigma von künftigen Generationen durch die Digitalisierung abgelöst werden, so bestätigt indes auch dieses Beispiel lediglich den bereits von Hegel herausgestellten Zusammenhang. So unklar die Frage nach dem Primat von Säkularisierung oder Ökonomisierung als treibender Zivilisations- und Fortschrittsgröße ist, so eindeutig ist Technisierung Epiphänomen, vielleicht gar nur Symptom zivilisatorischen Fortschritts. Besonders verräterisch erweist sich hierbei der Hiat zwischen Möglichkeit und Verwirklichung: Vor allem das Altertum ist durch ein enormes epistemisches Potential gekennzeichnet, das jedoch kaum aktualisiert wurde. Die Erfindung der Dampfmaschine in Alexandria ist das wohl bekannteste Beispiel für diese Kluft zwischen dem einer Zivilisation Möglichen und dem Verwirklichten.³⁷ Somit ließe sich zugespitzt ein Paradoxon formulieren: Zivilisation stellt zunächst nur die Möglichkeit zu Technisierung und die Rahmenbedingungen zu entsprechendem sächlichen Fortschritt der Lebensbedingungen bereit. Sie verkörpert nicht unbedingt die Zivilisation im gängigen resultativen Sinne verstanden selbst.

Diese widersprüchliche Einschränkung ist hingegen allein schon deswegen zu relativieren, als Ökonomisierung als kaum bestreitbares Zivilisationsmerkmal in ihrer letzten Konsequenz eben doch auch Technisierung der materiellen Alltagsbedingungen nach sich zieht.

II. Zentralisierung als Funktionsweise von Herrschaftsverdichtung

35. Hegel, *Philosophie der Geschichte*.

36. Hegel hat dies in seinen historischen Studien erwähnt: Ein einschlägiges Beispiel bilden die quantitativen Zunahmen von Korrespondenz, etwa die Edition der *regesten der Erzbischöfe von Köln*: Das zwölf Bände in dreizehn Büchern umfassende Werk hält für das 14. und 15. Jahrhundert insgesamt acht Bände bereit (Band 12 besteht aus zwei Büchern). Die Korrespondenz der drei vorhergehenden Jahrhunderte füllt nur drei Bände.

37. Heron, *Pneumatika*, Buch 2 Kapitel 11.

Wurde bereits herausgestellt, dass prominenteste Form von Rationalisierung Ökonomisierung sei, so beschreibt Zentralisierung die entscheidende Funktion von Rationalisierung. Zentralisierung ist ihrer Eigenart nach immer auch ein räumlicher Vorgang. Daher lässt sie sich nicht mit den vorhergehend erörterten Rationalisierungsphänomenen kategorial gleichsetzen, auch wenn Zentralisierung einen nicht grundsätzlich ausschließlich räumlich zu begreifenden Vorgang ausmacht. Sie ist nicht zwingend staatlich, sondern auch in vor- und nichtstaatlichen Zusammenhängen anzutreffen. Staat allerdings beschreibt als solcher stets eine Zentralisierungsfunktion.³⁸ Der historische Archetyp des von Max Weber später so typisierten „okzidental modernen Staats“³⁹ ist der französische *État centralisateur*, wie er unter Philipp dem Schönen seit der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert seinen Entwicklungsausgang nahm. Dieser früheste nucleus moderner politischer Organisation leitet sich indes aus der vormodernen Lehnsherrschaft des Mittelalters ab: Politische Herrschaft als „Herrschaft über Land und Leute“ ist bereits in Feudalgesellschaften das maßgeblich durch Otto Brunner als entscheidend erwiesene Organisationsmerkmal.⁴⁰ Dazu sind diejenigen Merkmale moderner Staatlichkeit erstaunlich kontinuierlich, die bereits seit Georg Jellinek als Definitionstrias kanonisch geworden sind: Staatsgebiet, Staatsvolk, Staatsgewalt.⁴¹

1. Gebiet

Lässt sich beobachten, dass Zivilisation stets mit Zentralisierung und Verdichtung in räumlicher wie gesellschaftlicher Hinsicht einhergeht, so bleibt fraglich, ob sie stets an Staatlichkeit als politische Organisationsform gebunden ist. Die okzidentale wie die fernöstliche Geschichte mögen dies

38, Staat bildet sich als ein Zentralisationsvorgang, der wie in der Medizin eine Schockreaktion darstellt, Hildebrand, 2011, S. 144 ff.

39. Zentral konzeptionalisiert in: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*.

40. Brunner, O, *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, ND der 5. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

41. Jellinek, G., *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: O. Häring, 3. Aufl., 1914, S. 394ff., der auf Seite 395 insbesondere den Unterschied zu antiker Staatlichkeit hervorhebt: diese habe sich stets als „Bürgergemeinde“ aufgefaßt und nicht „die Notwendigkeit eines abgegrenzten Gebietes für das Dasein des Staates“ erkannt. Gleichwohl war es jene antike Staatlichkeit, die überhaupt erst ein Bewusstsein fester Grenzen etablierte.

zumindest nahelegen. Instruktiv wäre hier ein genauerer Vergleich mit dem islamischen Kulturkreis. Auch hierzu kann diese Abhandlung lediglich anregen. Einen derartigen Vergleich kompetent zu leisten vermögen diese Ausführungen nicht. Zentralisierung und Verdichtung politischer Herrschaft im islamischen Kulturkreis zu kategorisieren erforderte überdies eine Diskussion der Begriffe von Staat und Staatlichkeit. Zu klären wäre hierbei, ob jede Rationalisierungsstufe politischer Herrschaft oberhalb familialer, gentilischer oder tribaler Organisation bereits mit dem Begriff von Staatlichkeit belegt werden kann.⁴² Bildete sich die antike Staatlichkeit zwar nicht ausschließlich, aber idealtypisch aus der Stadt, nämlich der griechischen πόλις (polis) und der römischen civitas, heraus, so fällt vor allem die Bildung von Großstädten im frühen Islam während der Zeit des europäischen Mittelalters auf. Verstädterung als eine immer auch herrschaftliche Verdichtung und Zentralisierung ist in jedem Falle für Zivilisation konstitutiv, wie die Wurzel des Wortes bereits verrät.

Diese bereits sprachliche Manifestation, der eine sachliche allenthalben korrespondiert, ist ebenso im islamischen Kulturkreis zu beobachten: Zivilisation (n ma Dania) leitet sich ebenfalls aus dem Wort Stadt (Madina) ab. Dass zudem die entscheidende heilige Stadt des Islams mit dem Abstraktum von Stadt synonym geht, zeigt die zivilisationsaffine Bedeutung des Islam. Während das Christentum als Erlösungsreligion eine bereits vorhandene städtische Mentalität voraussetzte und auf geistige Bedürfnisse einer fortgeschrittenen Zivilisation reagierte, schuf der Islam als Ordnungsreligion eine solche erst, indem er deutlich basalere Bedürfnisse befriedigte: Zentrale Funktion von Mohammeds Wirken in Medina war, eine verbindliche Ordnung überhaupt erst herzustellen. Es ist in der christlichen Kirchengeschichte wie auch religionssoziologisch bis hinein in theologische Disziplinen allgemein anerkannt, dass sich das Christentum hingegen erst allein auf der Grundlage einer imperial verfassten Struktur wie derjenigen des römischen Kaiserreichs entwickeln und ausbreiten konnte.

Ohne zirkulär zu werden, lässt sich anthropologisch wie historisch beobachten, dass der Sprung vom Stamm zur Stadt regelmäßig eine, wenn

42. Encyclopedia of social and cultural anthropology, London 2010, state, 667f.; Fried, M., *the Evolution of political society: An Essay in Political Anthropology*, New York:Random House, 1967.

auch nicht die einzig mögliche emergente oder gar initiierte Stufe zur Staatlichkeit bildet.⁴³

Die klassische deutsche Territorialgeschichte wie auch vergleichbare Historiographie europäischer Nachbarländer und die klassische Allgemeine Staatslehre haben sich seit dem 19. Jahrhundert vornehmlich der Binnenorganisation eines Herrschaftsgebietes, das in der Neuzeit zum Staatsgebiet wurde, gewidmet. Gebiet ist nicht zuletzt ausgehend von der bereits vorgestellten Jellinekschen Definitionstrias des modernen Staatsbegriffs, aber bis zu einem gewissen Grade sogar von der Rechtsgeschichte des Mittelalters her verstanden zugleich abstrakte Denkgröße wie konkreter Rohstoff von Herrschaftsorganisation.⁴⁴ Spätere Historiographie, die dies zunächst revisionistisch verwerfen wollte, hat wiederum alsbald völlig andere Interessen gepflegt. Genau betrachtet ist jene ältere Forschung weithin weniger widerlegt, als vielmehr abgebrochen. Zumindest ist das aus ihr erwachsene Wissen keinesfalls überholt, sondern vielmehr vergessen.

Zwar regelmäßig erforscht, aber allzu häufig marginalisiert ist die Frage nach der Grenze des Herrschaftsgebiets und ihrer Funktion.⁴⁵ Gewiss, auch hierüber wurden Bibliotheken gefüllt. Dennoch darf die Aufmerksamkeit, die vor allem die Alte Geschichte im 19. Jahrhundert dem sprichwörtlichen Limes, eben der Grenze zukommen ließen, als zu seiner Bedeutung proportional eingeschätzt werden. Verglichen damit fällt auf, dass Allgemeine Staatslehre, Politische Wissenschaft, vor allem aber Geschichte der Grenze in ihrer Bedeutung für neuzeitliche Herrschaftsorganisation weniger Beachtung geschenkt haben - ohne diese Aussage auch nur annähernd quantifizieren zu können.

Es ist vor allem die bis in die Archäologie und Sozialgeographie reichende Erkenntnistiefe über Wesen und Eigenart, Funktion und Organisation des Limes, die heute das Bild einer Zivilisationsgrenze als Permeabilitätsfunktion zeichnet.⁴⁶ Die Dialektik von Schließung und Öffnung legt geradezu nahe,

43. Hildebrand, 2011, S. 57ff.; Fried, 1967, S. 111.

44. Jellinek a. a. O.; Hildebrand 2011, S. 139 ff.;

45. Dazu grundlegend in der rezenten Literatur: Isensee, J., *Grenzen zur Territorialität des Staates*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 2018.

46. Christ, K, „Die römische Mauer“, *FAZ*, 26.07, 1990, S. 23.

zur Modellierung und Theoriebildung des römischen Limes die moderne Zytologie mit ihren Erkenntnissen über die Zellmembran zu bemühen. Zwar wäre es nun präventiv, das hochdifferenzierte Begriffsinstrumentarium dieser biologisch-medizinischen Disziplin auf die Frage nach der „Membran“ einer Zivilisation zu übertragen. Zumindest eine begriffliche Anleihe zu nehmen erweist sich gleichwohl als hilfreich. Es ist im Wesentlichen das regulatorische Gleichgewicht von geschützter Innerlichkeit und Außenversorgung, auf das sich die Funktion des antiken Limes im Besonderen wie wohl der meisten Zivilisationsumgrenzungen im Allgemeinen weithin reduzieren lässt. Dieses zu beschreiben oder gar zu bestimmen ist indes schwierig und streitig genug. Es bedarf keiner Erläuterung, dass sich in diesen Zeiten mit der Grenze unmittelbar eine der umstrittensten Fragen westlicher Zivilisation stellt: diejenige der Migration. Gerade weil diese Frage so bedeutend ist und der kleinste gemeinsame Nenner aller Meinungen darin liegt, unabhängig von der Beantwortung der Migrationsfrage sie gleichwohl als Schicksalsfrage zu erachten, sei hier auf eine weitere Erörterung verzichtet: Die tagtägliche Abundanz stets neuer Tatsachen und zumeist wiederkehrender Meinungen ermöglicht einem jeden selbst, sich ein Bild zu zeichnen. Ohne Umgrenzung gibt es kein Gebiet, lautet die banale Binsenweisheit der Inhaltsseite eines auf der Bildseite durchaus dramatischen Vergleiches: Ohne Membran stirbt die Zelle. Dieser Tod kann jedoch vielfältig verursacht werden. Es sind nicht nur Schutzlosigkeit gegenüber dem Äußeren und Austreten des Inneren, welche diesen Tod herbeiführen können, sondern eben auch fehlende Versorgung von außen. In jedem Falle muss die Existenz der Grenze aber als entscheidend und erheblich für eine jede Zivilisation erachtet werden.

Wie existentiell die Grenze nicht nur pleonastisch gesprochen als Definiens eines Herrschaftsgebietes ist,⁴⁷ sondern Teil und Voraussetzung von Herrschaftsrationalisierung als Zivilisationsgrundlage, zeigt das

47. Vergleiche zu jenem unvermeidbaren und lediglich vermeintlichen Pleonasmus die gedankenreichen Überlegungen von Mahdi Esfahani, „Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis“, *The Turn, Zeitschrift für islamische Philosophie, Theologie und Mystik*, [Zero] 2018, S. 135 ff.

slawische Ethymon des deutschen Wortes Grenze: *granica*.⁴⁸ Im Russischen lautet die Vokabel für Ausland *заграница*, hinter der Grenze.

Die Metaphorik räumlicher Grenze, die zugleich ihre stets untrennbare Rückkopplung an die Kategorie des Raumes verrät,⁴⁹ verdeutlicht auch das Lateinische: *foris* bedeutet übertragen so viel wie „im Ausland“.⁵⁰ Zugleich ist dieser Begriff aber einem Wort entlehnt, das den Türrahmen bezeichnet. Die weitere Verwandtschaft zum Forum als Markt ist ohnehin augenscheinlich, wengleich die genaue Etymologie unklar ist.⁵¹ Weitaus instruktiver ist jenes antonymische Begriffspaar, das die bedeutendste Binnengrenze innerhalb des römischen Herrschaftsgebiets beschreibt, nämlich diejenige des *pomerium*, also die heilige Grenze der Stadt Rom. Die vielfältige rechtliche, politische und als solche eben stets auch religiöse Relevanz, die wiederum mit verschiedenen Staatszuständen geschaltet ist, offenbart das Begriffspaar *domi militiaeque*. Heißt *domi* wörtlich zu Hause, so bedeutet *militiae* wörtlich im Kriegsfall.⁵² Ein originär räumlicher wird mit einem originär zeitlichen Begriff junktimiert. Tatsächlich kann das Begriffspaar in einzelnen Zusammenhängen auch die Bedeutung von Krieg und Frieden annehmen.⁵³ Es führte hier zu weit in eine hochdifferenzierte beinahe zweihundertjährige althistorische Forschung einzutauchen. Für den hiesigen Zweck reicht es, die Erkenntnis zu ernten, dass eine auch topographisch konnotierte Bezeichnung vielfältige Rechtsverhältnisse und politische Zustände zugleich bezeichnen kann. Räumliche Grenze wurde also von nichträumlichen Kategorien keinesfalls getrennt oder gar isoliert gedacht. Die Grenze definiert somit Zustände *per se*. Der Wechsel solcher

48. Kluge, F.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 22. Auflage, unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin: de Gruyter, 1989, S. 277.

49. Hildebrand, D., „Imperialismus der Ströme statt Imperialismus der Räume? Überlegungen zum Bedeutungswandel der Raumdimension imperialer Herrschaft“, in: Voigt, Rüdiger (Hg.): *Großraum-Denken*. Carl Schmitts Kategorie der Großraumordnung, Stuttgart, 2008, S. 207-217.

50. *Oxford latin dictionary (OLD)*, 1984, S. 721f.; *Thesaurus Linguae Latinae VI,I (f-fysis)*, 1040ff., Insbes. 1041.

51. *Walde-Hoffmann lateinisches etymologisches Wörterbuch*, erster Band a bis l, 39. bearbeitete Auflage, Heidelberg, 1938, S. 537 bietet einen erschöpfende Überblick an auf Begrenzung bezüglichen Bedeutungen

52. Rüpke, J., *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

53. ebd.

Zustände wiederum ist folglich ohne die Grenze als solche bzw. den Zustand des Grenzortes nicht zu denken. In dieser rationalen Klarheit und wörtlich verstandenen Definitivität unterscheiden sich Bedeutung und Verständnis einer Zivilisationsgrenze von Hegung und Übergang vor- und frühzivilisatorischer Formen menschlicher Assoziation wie etwa dem Stamm.⁵⁴ Zwar bedeutet dies noch nicht, dass die Grenze eines Zivilisationsgebietes stets räumlich eindeutiger sei als die eines Stammesgebietes, wenngleich regelmäßig selbst solch höhere Exaktheit vorzufinden ist. Vielmehr begründet die Grenze einer Zivilisation klare rechtliche, politische, religiöse und wirtschaftliche Zustände und Ordnung, Institutionen und Organisationen. Sie ist mehr oder doch zumindest anderes als eine reine Gewohnheit oder Überlieferung, ein Brauch oder eine Vorsicht. Vor allem aber erhebt sie einen Anspruch auf Dauerhaftigkeit und Verbindlichkeit. Darin beschreibt sie einen weiteren Zivilisationsfaktor.

2. Bevölkerung

An dieser Stelle sei jener Mechanismus vorweggenommen, der Bevölkerung als Wirkgröße von Zivilisation in der westlichen Kultur der Gegenwart zu deren Gefahr werden lässt: Allein dies zu formulieren bedeutet selbstverständlich bereits eine Selbstgefährdung festzustellen. Das gegenwärtig auffälligste, historisch jedoch zugleich indifferenteste Moment stellt Migration dar. Der sich hinter diesem vermeintlich spektakulären Phänomen verbergende Ursachenzusammenhang lässt sich jedoch wie ein zu entschälender Kern begreifen. Auf einer tieferen Stufe zeigt sich ein historisch einmaliges Ausmaß generativer Trägheit indigener Bevölkerung. Der Kern dessen ist jedoch ein Staat, der sämtliche sozialen und menschlichen Interaktionen zu absorbieren sucht.⁵⁵ Sein unerhörter Machtgewinn lässt ihn

54. Encyclopedia of social and cultural anthropology, London 2010: „The significance of Territoriality marks the Passage from one Mode of Organisation to the Other.“ S. 667; Bezug wird damit genommen auf Morton Frieds Thesen der „Limits of a given territory“.

55. Das damit einhergehende Dilemma zwischen effizienterer Gesellschaftsorganisation durch Zwangsgewalt einerseits und ineffektiver Erstickung individueller Initiative andererseits hat Douglas North in jenem Bonmot eingefangen, das womöglich zündend war, sein Werk mit dem Nobelpreis zu prämiieren: „Wir können zwar nicht ohne Staat auskommen, aber ebenso wenig können wir mit ihm auskommen.“ North, 1992, S. 70. Jener Absorptionsvorgang lässt den Staat in Anlehnung an Arnold Gehlen,

wahrhaft zu jenem kältesten Ungeheuer werden, als das ihn ein wortgewaltiger Prophet wie Friedrich Nietzsche bereits im 19. Jahrhundert entlarvt hat.⁵⁶ Es sind letztlich nicht emanzipatorische Rechte und universelle Fortschrittsideale, die als letzter Sieger aus diesem Prozess der Moderne hervorgegangen sind, sondern ein anonymes und kaum noch individuell zurechenbares Machtabstraktum. Das *cui bono* war kaum jemals schwerer zu beantworten.

Jeder Staat, der sich angeschickt hat, tatsächliche Gleichberechtigung zur Richtlinie politischen Handelns zu erheben und solche auch zu verwirklichen, hat bislang innerhalb von einer Generation demografisch negativ saldiert – zumindest innerhalb derjenigen indigenen Ausgangsbevölkerung, innerhalb derer dieses politische Programm tatsächlich umgesetzt wurde.⁵⁷ Das aufklärerische Zivilisationsprogramm einer Gleichberechtigung der Geschlechter ist allen Weltreligionen fremd, vor allem dem Christentum.⁵⁸ Traditionale Gesellschaften gehen vielmehr von der Gleichwertigkeit der Geschlechter aus. Konsequenterweise praktizierte Gleichberechtigung im Sinne einer Gleichstellung der Geschlechter verstanden ist offensichtlich dem Naturzustand allzu fern und den artgemäßen Bedingungen der Menschheit zu fremd, um mit dem langfristigen Überleben der *species* vereinbar zu sein. Diese Einsicht offenbart jedoch im Zusammenhang mit der hier in Rede stehenden Frage, was den Aufstieg, ja überhaupt erst das Entstehen von Zivilisation begründe,

1964, S. 42 den Staatsrechtslehrer und Rechtsphilosophen Isensee als eine „Instinktprothese“ bezeichnen, Isensee, 1999, S. 32.

56. Nietzsche, *also sprach Zarathustra*, 313 [vom neuen Götzen]: Wie prophetisch sowohl hinsichtlich der Entfremdungswirkung von Verstaatlichung als auch von deren Legitimationmodus Nietzsche war, erweist allein der Zusammenhang jenes zumeist isoliert angeführten Dictums:

„Irgendwo gibt es noch Völker und Herden, doch nicht bei uns, meine Brüder: da gibt es Staaten.

Staat? Was ist das? Wohlan! Jetzt tut mir die Ohren auf, denn jetzt sage ich euch mein Wort vom Tode der Völker.

Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: „Ich, der Staat, bin das Volk.“

Lüge ist's! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem Leben.

57. Auch darin erweist sich die antithetische Hellsicht des „ängstlichen Adlers“ [Werner Ross über Friedrich Nietzsche], wenn er das Volk und das Leben dem Staat und der Anonymisierung gegenüber stellt.

58. Cf. für den Koran e.g. Sure 4, 34; für die Bibel e. g. Tim. 2, 11; 1. Kor. 11,9.

eine andere Seite. Es ist von erheblicher zivilisatorischer und sogar konkret ökonomischer Bedeutung, ob und inwieweit beide Geschlechter für einen zivilisatorischen Fortschritt, der sich völlig auf ökonomisches Wachstum verengt hat, genutzt werden können. Gleichberechtigung hat mittlerweile in der westlichen Welt einen erheblichen Anteil an deren wirtschaftlichem Wachstum und allgemeiner Wohlfahrt. Die dahinter stehende Schaltung von Emanzipation und Kapitalismus wurde bereits im Zusammenhang mit Ökonomisierung als Zivilisationsfaktor erörtert. Unbegrenzt Wachstum zerstört folglich nicht nur die Natur als Umwelt, sondern auch diejenige des Menschen selbst.

Auch auf der Ebene von Bevölkerung als Wirkgröße räumlicher Herrschaftsorganisation durch Zentralisierung begegnet in diesem Zusammenhang unwillkürlich die letztlich zeitenthobene Frage nach der Bedeutung von Migration. Auch an dieser Stelle heißt es, Epoché zu üben: Migration innerhalb und zwischen Zivilisationen hat es ebenso zu allen Zeiten gegeben wie deren Abschottung. Die Frage nach dem quantitativ und qualitativ zivilisationsfördernden Maß hängt von einer unüberschaubaren Anzahl an Determinanten ab, nicht zuletzt der Zuflussgeschwindigkeit. Ist die Frage, inwieweit Migration Zivilisation fördert oder gefährdet, als solche schwierig zu beantworten, so ist es zumindest historisch unmöglich zu beurteilen, ob und inwieweit Migration vergleichsweise rasche und dennoch anhaltende demografische Rückgänge auszugleichen vermag. Die Geschichte kennt zwar das Phänomen der sogenannten generativen Trägheit im Falle von Eliten durchaus immer wieder. Das wohl bekannteste Paradigma sind die Augusteischen Ehegesetze:⁵⁹ Seinerzeit wurde im römischen Kaiserreich versucht, das Aussterben der altrömischen Nobilität durch rigorose Eingriffe in das Privatleben zu verhindern. Langfristig bewältigte sich dieses Problem der Elitenreproduktion jedoch durch allmähliche kontrollierte Infiltration außerrömischer Eliten.⁶⁰ Im Adoptivkaisertum waren diese in hohem Maße

59. Gai. Inst. 1,145; 1,194; Cod. Iust. 6,40,2; 6,40,3; Quellen zu den Umständen der Verabschiedung der ursprünglich getrennten Gesetze: CIL 10, 6639; Cassius Dio, Römische Geschichte 56,3.

60. Die beiden Gesetze erwiesen sich noch zu Augustus Lebzeiten als wirkungslos

spanisch geprägt, der Kaiser Marcus Ulpius Traianus selbst Remigrant nach Spanien seinerzeit ausgewanderter Umbrier.⁶¹

Die für die heutige westliche Zivilisation kennzeichnende generative Trägheit und die aus ihr resultierenden demografischen Lücken sind jedoch historisch einmalig. Sie sind viel zu persistent und strukturell, um mit den früheren Ausfällen von Kriegen und Seuchen verglichen zu werden, die ohnehin durch die üblichen Reproduktionsraten einer Naturökonomie gleichsam „eingepreist“ waren.⁶² Diese generative Trägheit gründet bekanntlich nicht nur in der Aufgabe überkommener und vermutlich anthropologisch angelegter Geschlechterfunktionen, die jedoch heute als kulturell attribuiert und folglich disponibel erachtet werden. Vielmehr ist diese Aufgabe klassischer Geschlechterfunktionen nur ein Umstand einer immer weiteren Ablösung von Ehe und Familie, ja des Privaten als solchem durch einen immer stärker absorbierenden Staat.⁶³ Im Staat als Zivilisationsprodukt und -motor zugleich liegt die eigentliche Ursache jener demografischen Entwicklung begründet: Somit gilt für die heutige westliche Zivilisation wie den sie maßgeblich tragenden und verfassenden Staat gleichermaßen, dass ihre Selbstzerstörung zu einer kennzeichnenden und zentralen Dysfunktion geworden ist. Diesen Sachverhalt derart soziologisch zu beschreiben darf nicht über seine historische Einmaligkeit hinwegtäuschen. Verglichen mit traditionellen Gesellschaftsverhältnissen, wie sie auch im Westen noch bis in das 20. Jahrhundert hinein anzutreffen waren, ist weithin von einer Auflösung der Familie auszugehen. Nicht zuletzt weil diese Zustände allmählich global Platz greifen, stellen sie soweit ersichtlich eine Singularität in der Menschheitsgeschichte dar. Entscheidende Frage hierbei bleibt, inwieweit die vom gegenwärtigen Zeitgeist angenommene Disponibilität von Geschlechterfunktionen bis hin zu deren Aufgabe den natürlichen Reproduktionserfordernissen einer Population entspricht. Unklar und umstritten steht somit im Raum, ob und inwieweit das Konzept klassischer Geschlechterfunktionen lediglich einen Biologismus

61. PIR Ulpivs 575; Trajan war gleichwohl geborener Bürger: Erster Provinziale als Princeps war Septimius Severus.

62. Die Netto reproduktionsrate liegt unter traditionellen Bedingungen eben deshalb deutlich über zwei Kindern pro Frau.

63. Der Zusammenhang zwischen staatlicher Regulierung und Säkularisierung ist sogar mittlerweile quantitativ zu fassen, Pollack, D., *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen: Mohr, 2003, S. 197.

darstellt oder eine biologische Konstante. Der zunehmende Dogmatismus und das allfällige Tabuieren dieser Frage mögen skeptisch stimmen. Die Widersprüchlichkeit und Vielschichtigkeit, der sich die demografische Entwicklung der westlichen Zivilisation innerhalb der beiden letzten Generationen ausgesetzt sieht, wird von keiner gängigen Weltanschauung oder politischen Strömung in sich konsequent bewältigt. Allein dies vermag Ausmaß und Tiefe des Phänomens zu veranschaulichen. In seinen Bewältigungsversuchen ist der westliche Kulturkreis dabei durchaus heterogen und widersprüchlich.

Freilich mag rein ökonomisch definierte Rationalisierung Arbeitskräftebedarf künftig derart rasch verringern, dass sich all diese demografischen Fragen zu erübrigen scheinen. Dem liegt indes eben jene problematische Verengung von Zivilisation auf das Wirtschaftliche zugrunde. Gehen ohnehin jenseits quantifizierbarer wirtschaftlicher Zusammenhänge Erkenntnisurteile notwendig fließender in Werturteile über, kann Wissenschaft nicht die Frage beantworten, welche Art Zivilisation eine Gesellschaft haben will. Zeigt die Geschichte, dass insbesondere hinsichtlich von Migration als Wirkgröße Vorsicht geboten ist, vor der Zeit allgemeinen zivilisatorischen Niedergang zu beklagen oder kulturelle Erneuerung zu feiern, so scheint hingegen die Aufgabe überkommener Geschlechterfunktionen gar bis hin zur Aufgabe von Geschlecht als Angeborenem eine ernste Komplikation zivilisatorischen Fortschritts geworden zu sein.

3. Gewalt

Zivilisation entwickelt sich mit zunehmendem Fortschritt immer weiter in Richtung dessen, was sich funktionell als Staatlichkeit begreifen lässt. Kritische Frage hierbei ist, wie allumfassend, ja allmächtig diese Gewalt wird. Auch hier entfaltet sich wieder das Regelungsproblem, ein Optimum zu erreichen und zu halten. Verdrängt oder vernichtet die zentrale politische Gewalt, i. e. Staat, jegliche andere subsidiäre, surrogatäre, supplementäre oder auch konkurrierende soziale Organisationsform, v.a. Familie, so beraubt sich nicht nur diese zentralisierte politische Herrschaftsgewalt ihrer eigenen Grundlage, sondern gefährdet auch die sie tragende und zugleich von ihr getragene Zivilisation. Demgegenüber bedeutet Zivilisation als Fortschrittsphänomen auch bis zu einem erheblichen Grade die

Beschränkung und Begrenzung von Zusammenleben auf familiale, bestenfalls tribale Verhältnisse zu überwinden. Solcherart zutiefst kollektivistische Lebensweisen führen nämlich regelmäßig zu Interessen- und Loyalitätskonflikten

mit dem an staatliche Assoziationsformen gebundenen Gemeinwohl. Dies wurde auch bereits eingangs deutlich, als Zentralisierung von Herrschaft als Zivilisationsmerkmal erörtert wurde.

Merkmal des modernen okzidentalen Staates ist die theoretisch erstmals von dem Staatsrechtslehrer Georg Jellinek in seiner Allgemeinen Staatslehre entworfene Allkompetenz des Staates. Diese Allkompetenz, die sich faktisch in den meisten westlichen Staaten mittlerweile beinahe zu einer Allmacht ausgewachsen hat, stellt zwar logisch die letzte Konsequenz von Herrschaftszentralisierung dar.⁶⁴ Historisch ist sie indes keineswegs zwingend. Nicht nur kannten vormoderne, namentlich antike und außerwestliche Formen von Staatlichkeit solche umfassenden Herrschaftskonzepte nicht. Vielmehr wurde der Umfang des Herrschaftsanspruchs offen gelassen und das Herrschaftspotential schwebend gehalten, wohlwissend, dass Herrschaft allzu schnell überfordert sei, weil andernfalls die Aktualisierung dieses Herrschaftspotentials auch nur im Raume stehe. Wann genau dieses Selbstverständnis einer Allkompetenz auftrat und sich zum normativen Konzept verfestigte, ist nicht eindeutig auf Jahr und Tag zu datieren. Tatsache ist, dass noch der frühmoderne Anstaltsstaat des Absolutismus nicht nur seinen Möglichkeiten, sondern auch seinem Selbstverständnis nach einem solchen Dogma fern war. Fraglich bleibt in diesem Zusammenhang einerseits, ob eine allkompetente Herrschaft, wie sie der heutige westliche Staat verkörpert, Spitze menschlicher Zivilisation darstellt. Und andererseits fragt sich, ob damit eine Überlastung erreicht wird, die auch für eine weithin staatlich verfasste Zivilisation den Beginn ihres Verfalls begründet oder zumindest anzeigt.

Zwar kennen grundsätzlich auch vormoderne Formen staatlich verfasster Herrschaft wie etwa das römische Kaiserreich eine potentielle Allzuständigkeit etwa des princeps im Sinne eines Rechts, in einen jeden sozialen Zusammenhang eingreifen zu dürfen. Ähnlich wie im Absolutismus

64. Hildebrand, 2011, S. 129 ff.

liegt dem aber das rechtlich erstmals in den Institutionen normierte Konzept eines *princeps legibus solutus* zugrunde.⁶⁵ Ein Inhaber übergeordneter Herrschaftsgewalt ist an nichts gebunden und hat damit jede Freiheit des Eingreifens – aber eben auch des Unterlassens. Dies ist grundsätzlich vom heutigen Konzept der Allkompetenz zu unterscheiden. Das Konzept der Kompetenz enthält nämlich auch das Moment der Selbstverpflichtung. Es weckt bei den Beherrschten Erwartungen, ja Anspruchs- und Versorgungsdenken. Zwar war eine solche Mentalität auch der Untertanenschaft früherer Monarchien nicht fremd. Dass aber ein derart schematisches und egalitäres, universelles wie systematisches Konzept wie eine Allkompetenz in einem ganz anderen Maße die Gefahr der Überforderung einer übergeordneten Herrschaftsgewalt birgt, ist allzu offensichtlich. In der weitaus zurückhaltenderen und negativen Formulierung eines Herrschaftsselbstverständnisses, das gleichwohl *de facto* der modernen Allkompetenz gar nicht einmal unähnlich gewesen sein mag, dürfte eine der vielen Ursachen und Bedingungen zu vermuten sein, warum die Reiche früherer Zivilisationen eine in der Neuzeit bislang noch nicht übertroffene Dauer erreichten. Dies festzustellen beansprucht freilich keinesfalls, die schwierige Frage nach Ursachen und Bedingungen der Dauer etwa des römischen Reiches vollständig oder gar abschließend beantworten zu wollen: Vielmehr lässt sich in dieser Beobachtung lediglich einer von vielen Faktoren ausmachen.

Zivilisationsstabilisierende Herrschaft zumal staatlicher Provenienz muss vermutlich hinreichend negativ und ausschließend, konditional und prärogativ ihr Selbstverständnis und ihren Anspruch definieren, um sowohl sich selbst als auch die von ihr getragene und sie zugleich tragende Zivilisation dauerhaft bewahren zu können. Auf jeden Fall zeigt sich, dass Zivilisation Produkt eines ausgeglichenen Regelgleichgewichts ist. Sie ist mitnichten einfach Ausdruck eines Fortschritts, der sich als eine immer weiter voranschreitende lineare Rationalisierungsfunktion begreift. Vielmehr ist nicht ein Maximum, sondern ein Optimum an Rationalisierung erforderlich. Je nachdem, wie sich der Fortschrittsbegriff definiert, ließe sich gerade hierin wahrer Fortschritt erblicken. Da der Fortschrittsbegriff jedoch seiner Eigenart nach Bewegung enthält und sich im Verständnis von

65. Ulpian, D. 1, 3, 31.

Aufklärung und atlantischen Revolutionen heute weithin anders definiert, liegt auch ein anderes Verständnis von Zivilisation näher: Zivilisation gründet nicht auf einem maximum immer weiteren Fortschritts, sondern bestenfalls auf einem Trial-and-Error, wie es etwa das piecemeal social engineering Poppers beschreiben mag.⁶⁶ Ab einem gewissen Punkt mag Zivilisation jedoch auch ein Plateau erreichen, jenseits dessen Fortschritt kaum noch zivilisationserhaltend oder gar -verstärkend wirkt. Nicht eben wenige hochentwickelte Zivilisationen der Weltgeschichte, die sich über viele Generationen erhielten, zeigen auf diesem Plateau eine Art Strukturkonservatismus. Sicherlich ist dies, um eine Anleihe in der Terminologie der modernen politischen Ideengeschichte zu nehmen, keinesfalls identisch mit einer Reaktion. Reaktionäres Welt- und Politikverständnis ist vielmehr eine Folge von Fortschritt, wie zugleich der Begriff und seine Entstehung infolge der gescheiterten 48er Revolution in Deutschland verdeutlichen.⁶⁷ Sie ist damit im eigentlichen Sinne weder historisch vormodern noch authentisch traditional.

Ist jener Höhepunkt jedoch einmal überschritten, sodass er sich nicht mehr als Terrassenpunkt stabilisieren kann, dann bleibt fraglich, ob und gegebenenfalls wie weiterer Niedergang angehalten oder gar eine Erholung der Zivilisation erreicht werden kann. Die Geschichte ist an Beispielen reich, dass in einer solchen Lage Herrschaftsstile, die sich in heutiger Terminologie als durchaus reaktionär beschreiben ließen, zumeist keinen dauerhaften Erfolg zeitigten. Im Falle des römischen Reiches mögen Persönlichkeiten wie Julian Apostata auffallen, der das um sich greifende Christentum zurückzudrängen suchte, da er dies als Bedrohung der geistigen Überreste dessen abhorreszierte, was Jahrhunderte zuvor noch als mos maiorum selbstverständlich gewesen war. Und wie kann es anders sein:⁶⁸ Nicht nur im Zusammenhang des hiesigen Veröffentlichungsortes tut sich die Frage auf, wie etwa für den Iran die Epoche Khomeinis nach einer Generation zu beurteilen ist. Aber auch der westliche Kulturkreis bietet in der Moderne zahlreiche Beispiele von Dilemmata solcher Retraditionalisierungsversuche.

66. Karl Popper, *die offene Gesellschaft und ihre Feinde*.

67. Archetypisch ist gleichwohl das französische Paradigma von Maistres Zeitschrift *le conservateur*.

68. Bowersock, G., *Julian the apostate*, London: Duckworth, 1978.

C. Schluss: Ideelle Verfasstheit von Kultur und Gesellschaft als entscheidender Wirk- und Regelgröße für Aufstieg und Fall von Zivilisation

Dass die heutige westliche Zivilisation vermutlich eher eine Abschwungphase erreicht hat, dürfte von einigen Fortschrittseuphorikern abgesehen vergleichsweise wenig umstritten sein. Indes Vorhersagen für den Zeitraum von auch nur einer Generation zu treffen ist unmöglich. Aller historischen Wiederkehr zum Trotz sind die Bedingungen der Gegenwart zu einmalig. Der globale, eben den gesamten Planeten umfassende Austausch und die damit einhergehende Dialektik von Verdichtung und Entzerrung, Phänomene die mit Neologismen wie etwa dem der Glokalisierung zu erfasst versucht werden,⁶⁹ verbieten Prognosen und Prophezeiungen. Verglichen mit außerwestlichen Zivilisationen lässt sich jedoch festhalten, dass die westliche Zivilisation äußerst stark selbstgefährdet ist. Ihre Außengefährdung ist eher ein sekundäres, wenn nicht gar abgeleitetes Phänomen. Damit folgt sie klassischen Theorien von Zivilisationszyklen.⁷⁰

Da sich technisch-naturwissenschaftlicher Fortschritt als hochgradig von vorgängigen Bedürfnissen abhängig erweist und die Frage nach den Primat von Ökonomisierung oder Säkularisierung als Ursache von Modernisierungsprozessen unbeantwortbar ist, entpuppt sich eine allgemeinere Dimension als tragende Größe: Ideen. Ob diese Dimension nun in einer altmodischen Terminologie als geistig-moralisch oder einer neueren sozialwissenschaftlichen folgend als sozio- moralisch bezeichnet wird, ist letztlich ein Streit um Worte:⁷¹ Die immaterielle Verfasstheit von Kultur und

69. Wenngleich das Derivat Glokalisierung bereits Anfang der 90er Jahre belegt und somit beinahe ebenso alt wie der Begriff Globalisierung ist, so war es maßgeblich der Soziologe Anthony Giddens, der den Begriff in der westlichen Welt um die Jahrtausendwende maßgeblich verbreitete, Giddens, A., *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, 1.85; 102; 177 und passim, Giddens, A., 1996. ders., *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*. In: Beck, U., (Hrsg.) *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*, Ulrich Beck, Anthony Giddens und Scott Lash, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 S. 113–195.

70. Arnold j. Toynbee, *a study of history, volumes 1-12*, London 1934-1961 ist das gleichermaßen bekannteste und wirkmächtigste Werk wie auch das zugleich gelehrteste Beispiel eines ganzen Genres solcher Zyklustheorie.

71. Während das Kompositum „geistig-moralisch“ einschlägig politisch belegt ist, wurde der Begriff „sozio moralisch“ v. a. durch den Soziologen Mario Rainer Lepsius, diskursfähig. Das breite weltanschauliche Spektrum, das diese Synonyme decken,

Gesellschaft bleibt entscheidende Wirk- und Regelgröße für Aufstieg und Fall von Zivilisation.

Bereits Edward Gibbon zog als Summe seines epochalen Werkes „the rise and fall of the Roman Empire“ die Einsicht, dass Wohl und Wehe einer Zivilisation von deren Bürgertugenden abhängen.

So unzeitgemäß die Terminologie des Engländers anmuten mag, so aktueller ist seine Aussage heute denn je: Eine Zivilisation kann nicht besser sein als ihre Menschen, die Menschen aber auch nicht besser als ihre Zivilisation.

Literaturverzeichnis

- Agamben, G., *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Akzin, B./ Becker, F., „Die Struktur von Staat und Recht“, *Der Staat* Nr.3, 1964, S. 261–280.
- Anter, A., *Die Macht der Ordnung: Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- von Aretin, K.- O., *Das Reich: Friedensordnung und europäisches Gleichgewicht 1648–1806*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- de Bellaigue, C., *The Islamic Enlightenment: The Modern Struggle Between Faith and Reason*, New York: Dreamscape Media, 2017.
- Böckenförde, E. W., *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Bowersock, G., *Julian the apostate*, London: Duckworth, 1978.
- Brunner, O., *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, ND der 5. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Chiffolleau, J., *La comptabilité de l'au-delà (réédition 2011): Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320 - vers 1480)*.
- Christ, K., „Die römische Mauer“, *FAZ*, 26.07, 1990, S. 23.
- Cook, R. M., „Speculations on the origins of coinage“, *Historia* Nr. 7, 1958, S. 257–262.

zeigt, wie treffend die damit bezeichnete Dimension das Schicksal von Zivilisationen begreift.

- Corpus Inscriptionum Latinarum (=CIL), X: Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae Latinae. Ed. Th. Mommsen. 1883 (impr. iter. 1963).
- Drèze, J. / Sen, A., *Hunger and public Action*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Encyclopedia of social and cultural anthropology, London 2010.
- Esfahani, M., „Denken über Grenzen und Selbsterkenntnis“, *The Turn, Zeitschrift für islamische Philosophie, Theologie und Mystik*, [Zero] 2018, S. 135 ff.
- Feldmann, W., *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* Nr. 8 1906, S. 74.
- Ferguson, N., *Civilization: West and the rest*, Allen Lane, 2011.
- Finley, M. I., *Antike und moderne Demokratie*, Stuttgart: Reclam, 1980.
- Fried, M., *the Evolution of political society: An Essay in Political Anthropology*, New York: Random House, 1967.
- Gehlen, A., *Urmensch und Späkkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a. M. 1964.
- Giddens, A., *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- , *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, in: Beck, U. (Hrsg.), *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*, Ulrich Beck, Anthony Giddens und Scott Lash, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996
- Grierson, P. H., *The origins of money*, London: Athlone Press, 1977.
- Hammerstein, N., *Aufklärung und katholisches Reich: Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 18. Jahrhundert*, Berlin: Historische Forschungen, Band 12, Duncker und Humblot, 1977.
- Heinsohn, G. / Steiger, O., *Eigentum, Zins und Geld: Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*, Marburg: Metropolis, 2. Auflage, 2002.
- Heinsohn, G., *Söhne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Zürich: Orell Füssli Verlag, 2003.
- Hegel, J. G., *Philosophie der Religion, Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes 2: Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1827 und 1831 und über die Beweise vom Dasein Gottes vom Sommersemester 1829*, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2021.

- Herrmann-Pillath, C., *Grundriss der Evolutionsökonomik*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2002.
- Heuss, A., *Römische Geschichte*, 6. Auflage, herausgegeben, eingeleitet und mit einem neuen Forschungsteil versehen von Jochen Bleicken, Werner Dahlheim und Hans-Joachim Gehrke, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, 1998.
- Hildebrand, D., *Imperialismus der Ströme statt Imperialismus der Räume? Überlegungen zum Bedeutungswandel der Raumdimension imperialer Herrschaft*", in: Voigt, Rüdiger (Hg.): *Großraum-Denken. Carl Schmitts Kategorie der Großraumordnung*, Stuttgart, 2008, S. 207-217
- , *Rationalisierung durch Kollektivierung: Die Überwindung des Gefangenen Dilemmas als Code moderner Staatlichkeit*, Berlin: Duncker und Humblot, 2011.
- , *„Die volonté generale: Funktionale Harmonisierung von Staat und Demokratie?“*, In: Hidalgo, O. (Hrsg.), *Der lange Schatten des contrat social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jaques Rousseau*, Heidelberg: Springer VS, 2013, S. 53-66.
- Isensee, J., *Die alte Frage nach der Rechtfertigung des Staates. Stationen in einem laufenden Prozeß*. In: Petra Kolmer/Harald Korten (Hg.), *Recht – Staat – Gesellschaft. Facetten der politischen Philosophie*, Freiburg i.Br. – München 1999, S. 21-68.
- , *Grenzen zur Territorialität des Staates*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH, 2018.
- Jellinek, G., *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: O. Häring, 3. Aufl., 1914.
- Kluge, F.: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 22. Auflage, unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin: de Gruyter, 1989, S. 277.
- Kraay, C. M., *„Hoards, small change and the origin of coinage“*, *The Journal of hellenic studies*, 94, 1964.
- Le conservateur*, Paris, le Normant fils 1818-1820.
- Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Mauss, M., *„Essai sur le don“*, *L'annee sociologique*, seconde série, Bd. 1, 1923, S. 30 bis 186.
- North, D. C., *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*, Tübingen: Mohr, 1998.
- Oxford latin dictionary (=OLD)*, 1984, S. 721f.; *Thesaurus Linguae Latinae VI, I (f-fysis)*.
- Popper, K., *die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen 2003.

Fortschritt als Selbstgefährdung? Zu Aufstieg und Fall von Zivilisation

- Prosopographia imperii Romani (=PIR), Berlin et alibi 1933-2015 (= www.pir.bbaw.de).
- Pauly-Wissowa, Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (= RE) t: Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus, hrsg. von K. Ziegler, München: Druckenmüller, 1894-1978.
- Pollack, D., Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen: Mohr, 2003, S. 197.
- Regesten der Erzbischöfe von Köln, div. Bearbeiter, Bonn et alibi 1954-2001.
- Rüpke, J., *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.
- Scholl-Latour, P., *Lügen im Heiligen Land: Machtprobe zwischen Euphrat und Nil*, Berlin:Siedler, 1998.
- Schoppe, G., *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* Nr. 15,1914, S. 186f.
- Sen, A., *Development as freedom*, Oxford: Oxford university press, 1999.
- , *Rationality and freedom*, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 2002.
- , *Poverty and famines: Essay on entitlement and Deprivation*, Oxford: Oxford university press, 1981.
- Smith, A., *an inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, New York:The Modern library, 1937.
- Toynbee, A. J., *a study of history*, volumes 1-12, London 1934-1961.
- Walde-Hoffmann *lateinisches etymologisches Wörterbuch*, erster Band a bis l, 39. bearbeitete Auflage, Heidelberg, 1938.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Weinheim:Beltz Verlag, 2. Auflage, 1996.
- Weber, M., *Gesamtausgabe (= MWG)*, Herausgegeben von Horst Baier, Gangolf Hübinger, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Tübingen:Mohr, 2005 ff.
- Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*. Schriften 1915 bis 1920 herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer,Tübingen: Mohr, 1996.

The Role of Youth and Elites in the “Declaration on the Second Step of the Revolution”

Mahdieh Mohammad Taghizadeh¹

(pp: 139 to 151)

Received: 08.02.2022; Accepted: 24.04.2022

Abstract

For over 40 years, the Islamic Revolution has been pursuing progress and excellence with the leadership of the leader of the Islamic Revolution and the efforts of Islamic warriors and generals such as Lieutenant-General Martyr Hajj Qassem Soleimani and other Mujahedin on the right path. The most important system and concern of the supreme leader of the revolution in the alternate step of the revolution is to produce a platform for the conformation and reanimation of the ultramodern Islamic civilization, and this will only be realized with the part of youth and academic elites, counting on the beliefs and converse of resistance and stability.

The role of the elites of each country in the dignity and independence is obvious. The question that comes to the mind of any conscious person is how the role of youth, elites and government will be achieved in this direction?

Many variables play a role in this, one of them is the skilled and creative human force, which we refer to as the elite. Perhaps the importance of the existence of youth and elites in a society is not obvious to us. Consequently, our main question in this research is to explain this role and position.

Keywords

youth, second step statement, revolution, management, elites.

1. Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran,

E-Mail: m.mtaghizade@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

نقش جوانان و نخبگان در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی

مهديه محمدتقی زاده¹

(صص 139 تا 151)

تاریخ دریافت: 2022/02/08؛ تاریخ پذیرش: 2022/04/24

چکیده

انقلاب اسلامی بیش از چهل سال است با تاسی از مکتب حضرت سیدالشهداء (ع) مسیر پیشرفت و تعالی را با هدایت‌های بی‌بدیل رهبر انقلاب اسلامی و مجاهدت‌های رزمندگان اسلام و سردارانی چون شهید سپهبد حاج قاسم سلیمانی و دیگر مجاهدان راه حق می‌پیماید. مهم‌ترین منظومه و دغدغه‌ی رهبر معظم انقلاب در گام دوم انقلاب بسترسازی برای شکل‌گیری و احیای تمدن نوین اسلامی است و این امر تنها با نقش‌آفرینی جوانان و نخبگان دانشگاهی، با تکیه بر باورها و گفتمان مقاومت و پایداری محقق خواهد شد. نقش نخبگان هر کشور در عزت و استقلال نقشی بارز است. سؤالی که به ذهن هر انسان آگاهی متبادر می‌شود، این است که چگونه نقش جوانان، نخبگان و دولت در این راستا تحقق پیدا می‌نماید؟ متغیرهای بسیاری در این امر نقش دارند که یکی از آنها، نیروی انسانی ماهر و خلاق است که ما از آن تحت عنوان نخبه یاد می‌کنیم. شاید اهمیت وجود جوانان و نخبگان در یک جامعه بر ما معلوم و مشهود نباشد. لذا پرسش اصلی ما در این پژوهش تبیین این نقش و جایگاه است.

کلیدواژه‌ها

جوانان، بیانیه‌ی گام دوم، انقلاب، مدیریت، نخبگان.

1. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: m.mtaghizade@yahoo.com

Die Rolle der Jugendlichen und Eliten in der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“

Mahdieh Mohammad Taghizadeh¹

(pp: 139 to 151)

Received: 08.02.2022; Accepted: 24.04.2022

Zusammenfassung

Seit über 40 Jahren strebt die Islamische Revolution unter der Führung des Revolutionsoberhauptes und mit den Anstrengungen islamischer Kämpfer und Kommandeure wie Generalleutnant Märtyrer Hajj Qassem Soleimani sowie weiterer Mudschaheddin auf dem Weg der Wahrheit nach Fortschritt und Vervollkommnung. Die wichtigste Zielsetzung und Sorge des Revolutionsoberhauptes in der neuen Etappe der Revolution besteht darin, eine Grundlage für die Gestaltung und Wiederbelebung der modernen islamischen Zivilisation zu schaffen – ein Ziel, das nur mit der aktiven Mitwirkung der Jugend und akademischen Eliten verwirklicht werden kann, wobei auf die Ideale und den Diskurs von Widerstand und Standhaftigkeit gesetzt wird.

Die Rolle der Eliten eines jeden Landes für dessen Würde und Unabhängigkeit ist offensichtlich. Die Frage, die sich jedem bewussten Menschen stellt, lautet: Wie kann die Rolle der Jugend, der Eliten und der Regierung auf diesem Weg verwirklicht werden?

Zahlreiche Variablen spielen hierbei eine Rolle – eine davon ist die qualifizierte und kreative menschliche Ressource, die wir als „Elite“ bezeichnen. Möglicherweise ist uns die Bedeutung der Existenz von Jugend und Eliten in einer Gesellschaft nicht vollständig bewusst. Die zentrale Fragestellung dieser Untersuchung besteht daher darin, diese Rolle und Position näher zu erläutern.

Schlüsselwörter

Jugend, Erklärung zum Zweiten Schritt, Revolution, Management, Eliten

1. Assistantprofessor der Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,

Email: m.mtaghizade@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

Einführung zum Thema

Die Selbstschaffung der Revolution besteht einerseits darin, dass die Front der Revolution besonders die Eliten, Führer sowie ihre grundlegenden und prägenden Bestandteile sich entsprechend der schweren Mission, die zum „zweiten Schritt der Revolution“ angeht, und gemäß der Angemessenheit und den unterschiedlichen Umständen im Vergleich zum „ersten Schritt“ der umfassenden intensiven und effektiven Selbstschaffung der Gesellschaft zuwenden und die Fähigkeit und das nötige Potenzial für die Beschäftigung mit der Gesellschaft und Kulturbildung im gleichem Rang der Revolution zu erwerben. Aus dieser Sicht hebt sich die Mission der Jugendlichen, die der wesentliche Ansprechpartner der „Erklärung zum zweiten Schritt“ sind, mehr denn je hervor. Nun benötigt die Revolution für die Fortsetzung seines kommenden Wegs eine ernsthafte und neue Selbstschaffung.

Die Erläuterung der Aussichten für die Zukunft der islamischen Revolution und die dazu führenden Ratschläge beziehen sich auf sieben Punkte: Wissenschaft und Forschung, Spiritualität und Ethik, Wirtschaft, Gerechtigkeit, Bekämpfung der Korruption, Souveränität und Freiheit, nationale Würde, Fremdbeziehungen, Grenzen den Feinden gegenüber und ein durch die „Erklärung zum zweiten Schritt“ hervorgehobener Lebensstil.

Obwohl der Ansprechpartner der „Erklärung“ die islamische Anhängerschaft ist, bilden die Jugendlichen in der „Erklärung“ den Hauptkern der Adressaten. Dieser wichtige Vorgang geht so weit, dass später der Revolutionsführer für das Herauskommen aus den Schwierigkeiten die Bildung einer jungen, revolutionsorientierten „hezbollahi“ Regierung empfiehlt.

Im geistigen System des obersten Führers geht der Wegplan der Bewegung der islamischen Revolution in fünf Phasen durch. Die erste Phase: islamische Revolution; die zweite Phase: islamisches System; die dritte Phase: islamischer Staat; die vierte Phase: islamische Gesellschaft oder islamisches Land und die letzte Phase: Verwirklichung der islamischen Anhängerschaft und einer großen islamisch-iranischen Zivilisation. Demnach ist in den letzten vierzig Jahren, in denen wir die Höhen und Tiefen überstanden haben, der erste Schritt bereits erzielt und die Revolution hat das vierzigste Jahr und ihre Reife erreicht. Daraufhin sind der zweite Schritt und die vom obersten Führer mitgeteilte Anleitung ein Plan zum Ausgleich und als Ergänzung einiger entstandenen

Defizite in den früheren Zielen u. a. dem islamischen Staat und der islamischen Gesellschaft.

Außerdem ist die Anleitung ein Mittel zur Identitätsstiftung der großen islamisch-iranischen Zivilisation. Heutzutage erwartet die Welt vom Iran, als ein islamisches System, ein praktisches Muster für andere Länder in der Region und auf der ganzen Welt zu sein. Die „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ wurde nach der Feier des vierzigsten Jahrestages der Revolution und nach dem 22. Bahman (11. Feb.) vom obersten Revolutionsführer veröffentlicht. In einigen Teilen wurden Weisungen zu verschiedenen Bereichen wie Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gegeben, in denen teilweise „die Rolle der Jugendlichen“ für die Zukunft benannt worden ist.

Die Untersuchung der „Erklärung“ hat ergeben, dass unter den Schlüsselwörtern und -ausdrücken das Wort „Jugend und Jugendliche“ ca. 40 Mal darin vorkommt und die Höchste Vorkommenszahl aufweist. Aufgrund dessen kann man behaupten, dass die Hauptgrundlage der „Erklärung“ „die Jugend“ ist.

Der Revolutionsführer hat zum „zweiten Schritt“ der Jugend folgende Aufträge erteilt: u. a. Bildung einer neuen islamischen Zivilisation durch emsige und revolutionäre Führung, Entwicklung und Erweiterung von Wissenschaft und Forschung, Spiritualität und Ethik, Wirtschaft, Gerechtigkeit, Bekämpfung von Korruption, Souveränität und Freiheit, Gesamtwürde, Fremdbeziehungen, Grenzsetzung dem Feinde gegenüber und neuem Lebensstil. Er habe volles Vertrauen zur jungen Generation und glaube an sie. Er vertritt den Standpunkt, dass die Zukunft von Revolution und Iran durch deren Bestrebung und Anstrengung entstehen kann. Die Jugend ist das Zentrum zur Realisierung eines fortschrittlichen islamischen Systems und einer islamischen neuen Zivilisation.

Soziale Mission der elitären Jugend:

Stellt man die Gesellschaft einem Körper gleich, bildet jede Gesellschaftsschicht und Gruppe einen Teil davon. Genauso wie jedes Glied in einem Körper seine eigene Funktion hat, erbringt jede Gruppe in einer Gesellschaft seine Leistung. Experten befinden sich bestimmt nicht im gleichen Rang wie andere Schichten der Gesellschaft, sondern jede Schicht übt entsprechend seinen Eignungen und Geschicklichkeiten unterschiedliche Einflüsse aus und die Eliten tragen aufgrund ihres Bewusstseins höhere Verantwortung. Eines der inkorrekten

Vorgehensweisen, das sich unter den Fachleuten und durchgesetzt hat und zu einer Regel geworden ist, ist das ein junger Experte nicht politische und soziale Bereiche betreten darf, da ihm für derartige Tätigkeiten das Wissen und die Spezialisierung fehlen. Deshalb wird ihre Gleichgültigkeit den politischen und sozialen Krisen und Veränderungen gegenüber nicht für verwerflich und unüblich gehalten. Wenn wir aber darüber tiefer nachdenken, müssen wir bestätigen, dass die Gleichgültigkeit der Eliten den sozialen Angelegenheiten gegenüber eines der unnatürlichsten Verhalten ist. Die Mission der Eliten ist dem islamischen Staat gegenüber steht an erster Stelle und dient seinem Wesen entsprechend der Bildung und Erziehung der Menschen. Im Gegensatz zu anderen Staaten, in denen Parteien zur Erlangung politischer Zwecke entstehen, hat der islamische Staat die Aufgabe der Menschenbildung. Es besteht die Möglichkeit, dass diese Worte unter Beachtung verschiedener politischer Vorgängen etwas seltsam erscheinen und weit hergeholt aufgefasst werden, ist es laut Lehren der Religion nichts anderes als das. Edle moralische Charakterzüge sind von erziehender und menschlicher Natur. Bezüglich des Korans muss betont werden, dass dieses Buch die Menschen auf den sicheren und festen Weg führt, der die führende Dimension der islamischen Regierung aufweist. Der jetzige Staat führt die Pläne der Vorigen fort, mit der Absicht, diejenigen Werte zu etablieren, die bei der Bildung des Menschen große Rolle spielen und Auswirkung haben. Die Betonung auf Gerechtigkeit, Widerstand gegen weltweite Unterdrückung und weitere Pläne und Vorhaben dieser Regierung sollen auf Bezug darauf erklärt und definiert werden. Somit haben die Eliten immense Aufgabe der Regierung gegenüber. Die Beziehung der Eliten mit dem Staat ist zwar dauerhaft, aber in der aktuellen Situation, in der die relevanten Werte hervorgehoben sind, ist eine grössere Unterstützung der Regierung notwendig.

Die Verwendung der jungen Generation und die Ausbildung von Führungskräften

Die Absicht des Einsatzes der Fähigkeiten der jungen Eliten besteht nicht nur darin, junge Kräfte in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft und des Sozialmanagements einzustellen. Es sieht so aus, als wäre es besser in erster Linie die Definition und unsere Einstellung zu dem Begriff Verjüngung zu ändern. Das bedeutet, Verjüngung als Ausbildung junger Führungskräfte zu definieren und dies nicht als Einstellung junger Menschen in der Position

hochrangiger Manager aufzufassen. In diesem Fall wird Verjüngung nicht nur nicht verwerflich sein, sondern ist eine gute und wünschenswerte Sache und eine unvermeidliche Notwendigkeit, um die Verwaltung des Landes sicherzustellen, Unterstützung zu schaffen und die Bedürfnisse der Zukunft diesbezüglich zu erfüllen. Darüber hinaus ist Management in einigen Gesellschaftsbereichen keine Versuchs- und Irrtums-Szene und zweifellos darf man das nicht als Möglichkeit zum Sammeln von Erfahrungen und Bildung betrachten, da eine solche Ansicht der Gesellschaft großen Schaden zufügen wird. Es sollte erwähnt werden, dass dieser Standpunkt sich natürlich nicht verallgemeinern kann. Der Grund liegt darin, dass es in der Gesellschaft junge Menschen gibt, die, wenn sie in verschiedenen Bereichen ausgebildet und eingesetzt werden, mit viel Energie, Innovation, Intelligenz und hoher Motivation außergewöhnliche Veränderungen bewirken können. Der feine Punkt hier ist die Art und Weise, wie man diese jungen Leute beschäftigen kann.

Nachdem das Prinzip der Ausbildung talentierter junger Menschen als wichtiger Grundsatz akzeptiert wurde, ist die Berücksichtigung der erforderlichen Verpflichtung und dem nötigen Fachwissen, die geeignetste Antwort darauf, wie Menschen im Sozialmanagement eingesetzt werden können, und die Verwaltung für das Management verschiedenen Personen anzuvertrauen, ob jung oder nicht jung. Zu beachten ist, dass man das Element der Jugend als ein Indikator betrachtet kann, d.h. inwieweit man in diesem speziellen Bereich, neben anderen Kriterien auch der Jugend Priorität einräumt. Also ist es möglich, dass die Bedeutung dessen an einigen Stellen niedriger und an anderen höher sein kann. Je nach Arbeitsbereich stellt sich auch die Wichtigkeit der Verjüngung heraus, jedoch darf nicht übersehen werden, dass das Element der Meritokratie ein verlässliches und effektives Kriterium ist, mit dem viele Mängel beseitigt werden können.

Die Verjüngung, zusammen mit Verpflichtung und Fachwissen, ist das Grundbedürfnis der heutigen iranischen Gesellschaft. Es wäre besser, wenn wir uns der Verjüngung zuwenden würden, weil die Jugend die Sprache der heutigen Generation besser versteht und sich der Bedürfnisse und Prioritäten der heutigen Jugend besser bewusst ist als jeder andere. Ausserdem haben sie mehr Motivation, Hoffnung und Bedenken für nützliche und effektive Aktivitäten als andere. Der Fortschritt und die Entwicklung des Irans, der sich die Freiheit und Würde der Gesellschaft zur Maxime erhoben und all seine

Anstrengungen dem Wachstum und der Entwicklung seiner Bürger gewidmet hat, liegt in der Verantwortung aller, insbesondere der ausgebildeten und effizienten Jugendkräfte.

Die Jugend kann mit ausgeprägter Zuneigung zur Entwicklung von Ideen, neue und umfassende wissenschaftliche und aktuelle Beaufsichtigung über ihre Ideen schaffen und ihrem Land mit rechtzeitigen Verbindungen in Sachen Technologie, Wissenschaft und Management, mit dem Westen und einem reibungslosen außenpolitischen Plan ein zuverlässiges und stabiles internes und externes Sicherheitsumfeld schaffen. Ohne vernünftige, intellektuelle und wissenschaftliche Verbindungen der Jugend kann das Land nicht von der bestehenden Situation hinaus und zu der erwünschten Lage gelangen. Es ist allgemein bekannt, dass Entwicklung besondere Bedingungen erfordert, und man kann nicht gleichzeitig die Entwicklung fordern und gegenüber dem wichtigsten Grundkapital des Landes gleichgültig sein.

Heute kann die moderne islamische Zivilisation nur mit dauerhaftem Bestreben und Bemühung sowie Kreativität und Innovation entwickelt werden. Die Eliten konnten bereits, als Frontlinie innovativer Aktivitäten und Gedanken, mit Gottes Hilfe und großem Bemühen bedeutende Fortschritte auf verschiedenen Gebieten erreichen. Wenn auch Verantwortliche im Bereich Management und Strategie auf ihre Fähigkeiten Rücksicht nehmen, wird dies bestimmt effektiv sein. Um den „Eliterundgang“ klar zu stellen, sollte dieses Konzept vom „Elitekreislauf“ unterschieden werden. Der Kreislauf bezieht sich auf eine umlaufende Bewegung, die nach einer Abschnittsbewegung an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt und eine Person außerhalb dieses Zyklus ist kaum in der Lage da einzudringen. Während der Rundgang von Eliten aus Sicht der politischen Soziologie bedeutet, sich von einem Punkt zum anderen zu bewegen und es wird selten vorkommen, dass jemand aus der Elite, im Bereich des Managements, in die Vergangenheit zurückkehrt. Dieser Differenzierung zufolge, hat der Rundgang der Eliten und der Einsatz ihrer Kapazitäten in einem Bereich über lange Zeit dazu geführt, dass sich die Strategie des „Elitenrundgangs“ im Iran, von der vieler Industrie- und Entwicklungsländer unterscheidet. Der Umgang mit der Jugend in Führungspositionen und die Fortsetzung der „Elitenrundgangpolitik“ drücken die Tatsache aus, dass der Weg, der in den letzten vier Jahrzehnten für die Verwaltung des Landes auf die Tagesordnung gesetzt wurde, Mängel aufwies. Die Betonung auf den

„Elitenrundgang“ und die Abschweifung von der Frage nach ihrer Nachfolge hat dazu geführt, dass dem Land am Ende der Dienstzeit der führenden Eliten-Manager, das Land einen gewissen Mangel an erfahrenen Kräften im Bereich strategischem Management erleiden wird. Managementmängel und Schwächen bei der Auswahl von Nachfolgern sind das Ergebnis einer Haltung, die Hochschulabschluss nicht allein als Kriterium für strategische Führungspositionen betrachtet.

Eine der wichtigsten Strategien für „Elitenrundgang“ in verschiedenen Ländern ist die Übergabe der strategische Verwaltung des Landes an junge Menschen, um Erfahrung zu sammeln. Um dies zu realisieren, ist es notwendig, dass Leiter von Organisationen und hohe Beamten, einige talentierte junge Leute, die von einem Expertenteam identifiziert ausgesucht wurden, als Berater bei erfahrenen Managern und Ministern eingestellt werden, damit sie die Wissenschafts- und Technikbereiche des Managements von Grund auf kennenlernen. Dies wurde zwar in einigen Regierungen nach der Islamischen Revolution unter verschiedenen Namen verfolgt; aber Politisierung einiger Bereiche und das Ersetzen von Beziehungen statt Regeln und Meritokratie haben dieser wichtigen Sache geschadet. Dieses Problem führte dazu, dass viele talentierte junge Leute und Eliten enttäuscht wurden, weil sie diese Diskriminierungen miterlebt haben, und trotz sichtbarer Qualifikationen, akademischer Bildung und ausreichender Erfahrungen im Management, in kurzer Zeit an den Rand gedrängt werden. Um das Scheitern des Nachfolgeplans und des Auswahlmanagements zu verhindern, ist es notwendig, die eindimensionale und politische Sichtweise der Aufnahme von Eliten durch Meritokratie zu ersetzen und sämtliche Fähigkeiten der Jugend einzusetzen. Es kann behauptet werden, dass die größte Herausforderung, vor der das Land steht, die ungeschulten Arbeitskräfte sind, die nicht über die erforderlichen Fähigkeiten verfügen, um später mehrere tausend vorhandene Führungskräfte ersetzen zu können. Diese Herausforderung kann am besten von jungen Managern gelöst werden, die unternehmerisch, innovativ, kreativ, motiviert und in der Privatwirtschaft erfahren sind. Allerdings wird leider in unserem Land der Jugend vor allem im Managementbereich zu wenig Bedeutung beigemessen und die Jugend wird nicht entsprechend eingesetzt. Die Staatsmänner sollten darauf achten, dass wachsende Fortschritte der politischen Entwicklung durch die Zusammenarbeit und dem angemessenen Einsatz der Jugend erreicht und die politische Entwicklung in der Gesellschaft gegründet

werden kann, wenn Gedanken und Verhaltenweise der effizientesten Jugendkraft und Staatsmänner basierend auf gemeinsames Verständnis, Studium, Wissen und gemeinsamen Gewinn aufgebaut werden.

Zusammenfassend zu diesem Abschnitt sollte bei der Erläuterung der Rolle der Regierung gegenüber der Jugend und den Eliten gesagt werden :

Die Beziehung der Regierung zur Jugend und den Eliten ist ein Recht und eine Pflicht.

Effektive Kommunikation mit den Eliten

Die Kontaktaufnahme und Kommunikation mit Eliten unterscheidet sich grundlegend von anderen Kommunikationen. Um mit den Eliten zu kommunizieren, sollte die Presseabteilung der Regierung als Organisation so agieren, dass es eine geeignete Gelegenheit gibt, deren Ansichten einzusetzen. Die Eliten melden sich normalerweise nicht ohne Einführung und Vorbereitungen, um der Regierung beizustehen, aber wenn sie gefragt werden, geben sie meistens eine positive Antwort, es sei denn, sie werden in politische Spiele verwickelt. Die Eliten erwarten, ihre Meinungen offen und problemlos mit den Regierungskräften des Landes teilen zu können und die notwendige Rückmeldungen und Zustimmung zu erhalten. Manchmal hat eine persönliche und direkte Kommunikation einen großen positiven Effekt, um Vertrauen zu gewinnen und Motivation zu erwecken. Derzeit gibt es verschiedene Experten, die in Entscheidungsfindungen und Entscheidungsprozessen Eindruck hinterlassen, und wenn einige von ihnen auch in Denkfabriken eingesetzt werden, wird das grundlegend große Wirkung haben. Daher ist es treffend, über angemessene und effektive Lösungen zur Kommunikation mit Eliten nachzudenken. Andererseits muss erwähnt werden: Eliten versuchen die Realität zu entdecken, ohne dafür eine Einladeung erhalten zu haben, aber normalerweise melden sie sich nicht von sich aus, um die Realität zu verändern. Allerdings warten die engagierten Eliten nicht auf eine Einladung und melden sie sich freiwillig, um Dinge zu entwickeln und zu reformieren.

Verehrung der Eliten

Der Allmächtige Gott hat die Gelehrten und Wissenschaftler geehrt und die religiösen Führer haben sie in gewisser Weise geschätzt und das Einsetzen der Eliten der Nation betont. Nach den Worten des Heiligen Propheten des Islam sind Wissenschaftler auf der Erde wie Sterne am Himmel, um ihren Weg in der

Dunkelheit von Land und Meer zu finden, und sobald die Sterne nicht mehr sichtbar sind, können sogar diejenigen, die den Weg gefunden haben, vom Wege abkommen. Eine der Möglichkeiten, sie zu ehren, zu würdigen und ihnen zu danken, sind öffentliche Veranstaltungen, die in den letzten Jahren in Zeremonien wie die „bleibenden Persönlichkeiten“ unter den Gelehrten und Wissenschaftlern, Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dies ist ein wertvoller Schritt, aber seine Verallgemeinerung in verschiedenen Stadien und Ebenen sollte durchdacht und umgesetzt werden. Normalerweise werden bei dieser Art von Zeremonie Eliten im höheren Alter gewürdigt. Aber es sollten alle, die auf dem Gebiet der Wissenschaft und des Wissens tätig sind, das Gefühl haben, dass sie gesehen und geschätzt werden, wenn sie sich bemühen und einen wissenschaftlichen Fortschritt machen (Gedanken Stiftung [Bāshgah-e Andisheh], 2011).

Entsprechung der Vergütung

Der materielle Aspekt des Lebens und seine Bedeutung für die Aufrechterhaltung des menschlichen Lebensunterhalts und der menschlichen Realität ist unbestreitbar. Die Verwendung des Materiellen und die Erleichterung des menschlichen Lebens sollten dem Niveau und der Art des Fachwissens und der intellektuellen und wissenschaftlichen Fähigkeiten entsprechen. Es scheint, dass dieses Thema eine der Auswirkungen der Gerechtigkeit im menschlichen Leben sein könnte. Es kommt vor, dass Universitätsprofessoren das Gefühl haben, zu kurz zu kommen, wenn sie sich mit einer großen Anzahl von Berufen und Tätigkeiten vergleichen, die sich auf Angelegenheiten beziehen, die ein niedrigeres Niveau haben, als Wissenschaft und Bildung. Hierzu sollte eine Lösung gefunden werden. In der Vergangenheit wurden diesbezüglich bereits einige Maßnahmen ergriffen, aber eine faire Situation hat sich noch nicht herausgebildet. möchte man diese Lücke richtig verstehen, sollte über den Unterschied im Wert der Arbeit von Gelehrten und Eliten mit manchen anderen Berufen nachgedacht werden. Ist es wichtiger, den menschlichen Geist zu fördern oder dem Ball hinterherzulaufen? Sind wissenschaftliche Bemühungen und Erziehung zum Zweck der Bildung denkender und erfahrener Menschen wertvoller oder Arten von Jobs, die mit materiellen und normalen Lebensangelegenheiten verbunden sind? Es liegt auf der Hand, dass jeder Beruf wertvoll und bedeutend ist, aber wenn es keine

Wertgerechtigkeit gibt, verlieren die ursprünglichen Werte und Dimensionen des Lebens an Farbe.

Schlussfolgerung

In den letzten vier Jahrzehnten haben Veränderungen und Transformationen in der heutigen Welt unter dem Einfluss unterschiedlicher sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Ansätze und andererseits internationaler Druck in der Richtung, den Fortschritt in der iranischen Gesellschaft zu verhindern, dazu geführt, dass der revolutionäre Geist, die Unabhängigkeit und die Sicherheit an der Spitze der Politiken und Programme des Landes und der führenden Verantwortlichen des Systems gesetzt werden.

Der Entwicklungsprozess einer Zivilisation ist gewährleistet, wenn diese Zivilisation ein zivilisatorisches Potential hat und ihre Dynamik mit Hilfe der Kraft und dem Können der Mitglieder der Gesellschaft, insbesondere der denkenden und engagierten Jugend, stärkt. Die Elitejugend hat eine bedeutende Rolle beim Sieg der Islamischen Revolution und ihrer Entstehung gespielt, demnach wird sie zweifellos auch eine zentrale Rolle beim Wachstum und der Entwicklung der sich im Entstehungsstadium befindenden islamischen Zivilisation haben. Viele Autoritäten sind der Ansicht, dass bezüglich der Tendenz zur Jugend in Gesellschaft und Management Dringlichkeit bestehe und eine bedeutende Dynamik in Richtung des Beitritts zur neuen islamischen Zivilisation schaffe. Der Prozess der Entwicklung und Dynamik werde durch die Energie und Motivation junger Manager beschleunigt. Auf der anderen Seite warnen einige Leute, dass, vielleicht unter dem Vorwand der Jugendlichkeit, nicht genügend Genauigkeit und Fachwissen bei der Auswahl junger Menschen vorgenommen und dies Gefahren für die Gesellschaft mit sich bringen wird.

Was aus der Zusammenstellung des Dokuments des „zweiten Schrittes der Revolution“ hervorgeht, ist daher eine Art Vorausschauung, die Hoffnung gibt, Horizonte öffnet und ein Fortschrittsmodell darstellt, das das Konzept und die Gesamtaufgabe des Systems im „zweiten Schritt der Revolution“ verdeutlicht. Genauer gesagt verfolgt der Führer der Revolution das Ziel, den Themen und verschiedenen Aspekten eine Art Neuinterpretation von Fragen, Problemen und Nöten darzustellen, die der iranischen Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten unter dem Einfluss des globalen Systems auferlegt wurden. Zudem ist das, was am offensichtlichsten und denkwürdigsten ist, eine Art Übertragung von revolutionären Werten, Idealen und Hoffnungen, deren Zielgruppe die Jugend

der Gesellschaft sind. Es ist eine Art Konfrontation, Neuinterpretation und Neukonstruierung eines Modells von Fortschritt, das gegen Theorien und Erfahrungen der Entwicklung und Fortschritte erzielt wird. Eigentlich kann man mit einer realistischen Ansicht Zeuge der Verbreitung von sozialen Hoffnungen in der Gesellschaft und Verhinderung sozialer Zermürbung unter der Jugend sein. Es scheint, dass eine solche Auslegung der Erklärung und Analyse der sozialen Hoffnung unter der Jugend eine Art Formung der Gesellschaftsverwaltung durch die Jugend und Planung ihrer sozialen Verantwortung ist. Mit anderen Worten: Es soll die Jugend sein, die die islamischen und iranischen Fortschritte ankurbeln sollen, andererseits, ist darauf abgesehen worden, eine islamische Zivilisation zu erzeugen, indem die Kapazitäten und Ideale der Gesellschaft identifiziert werden. Daher kann unsere junge Generation als treibende Kraft, voller Energie und Einsatz die Grundlage für ein solches Modell liefern. In einem tiefen Verständnis der Situation und Betrachtung der hohen Zahl der jungen Bevölkerung, handelt es sich dabei nicht nur um Kräfte, die schädlich und störend sind und dementsprechend viele Probleme in der Gesellschaft schaffen, sondern vielmehr um soziales und wirtschaftliches Kapital der Gesellschaft, die das Fenster zum Fortschritt der Gesellschaft öffnen können. Das Vertrauen in die Jugend zu setzen und ihnen Verantwortungen anzuvertrauen, ihnen Bedeutung beizumessen und sich auf Geist und Ethik der Verantwortung zu verlassen, eröffnet der Gesellschaft einen neuen Horizont. Was man also als Strategievorstellung und Analyse der „zweiten Aussage der Revolution“ ausdrücken kann, ist die Steigerung der kollektiven Hoffnung der Gesellschaft der jungen Generation gegenüber, sowie die Vorbereitung und Nutzung der Fähigkeiten und Kräfte der aktiven Jugend. Ein solcher Generationstransfer der Werte und Kultur der iranischen Gesellschaft ist eine Art von Planung für den materiellen und spirituellen Fortschritt der Gesellschaft. Eine solche Agenda kann wiederum mit einer Ausweitung der Verantwortung und der Auseinandersetzung mit den Themen und Problemen der aktuellen jugendlichen Bevölkerung in der iranischen Gesellschaft einhergehen. Daher basiert eine solche Vision im Wesentlichen auf inneren Kräften, Wissenschaft und Forschung, Selbstversorgung und entsteht aus der Tiefe und Existenz der Menschen, deren kollektive Beteiligung als wichtig erachtet wird. Es kann auch auf einer größeren Ebene ein Modell für eine islamische Nation sein und als Gegenzug zu abhängigen Entwicklungsmodellen

agieren. Angesichts dessen können folgende notwendige Strategien in Betracht gezogen werden, um der Jugend Hoffnung und Vorbild zu geben:

A) In den Plänen zur Erklärung des „zweiten Schrittes der Revolution“ ist es möglich, die individuellen und sozialen Fähigkeiten der Jugend zu nutzen und ihre Beteiligung an der Seite der hochrangigen Beamten des Systems schrittweise zu ermöglichen, damit die Hoffnung unter der Jugend lebendig bleibt.

b) Durch Entwicklung und Stärkung von Fördereinrichtungen und -programmen für junge Menschen, im Einklang mit den Zielen der „Erklärung des zweiten Schrittes der Revolution“, kann die Motivation junger Menschen gesteigert werden.

c) Erleichterung der Sozialisierung junger Menschen durch Vermittlung von Lebenskompetenzen an ihnen, in Form von Darstellung der Bedeutung von Meinungsvielfalt und unterschiedliche Lebensstile.

D) Die Planung für die „Erklärung des zweiten Schrittes der Revolution“ hängt davon ab, die soziale Vitalität unter der Jugend zu steigern und soziale Nachlässigkeit und Traurigkeit unter ihnen zu verhindern.

e) Bei der „Erklärung des zweiten Schrittes der Revolution“, sollte bei der Planung für die Jugend und der Formulierung der betreffenden Richtlinien für sie durch die Regierungsinstitutionen, auf Transparenz, Ehrlichkeit und Realismus geachtet werden, damit die Jugend das Gefühl hat, von der Regierung beachtet und ernst genommen zu werden.

f) Die Politikgestaltung für Jugendangelegenheiten sollte so erfolgen, dass sie das Gefühl haben, gemäß ihrem Talent und Einsatz erfolgreich sein zu können, und sich nicht als passiv unter dem Einfluss externer sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Strukturen zu sehen.

g) Die Einführung historischer, kultureller und politischer Leitbilder für die Jugend führt zu einer schrittweisen Persönlichkeitsentwicklung, indem sie in ihrem Verhalten und Handeln einem objektiven Leitbild und Handlungsleitfaden folgt.

Literaturverzeichnis:

Bahreini, Mohammad Ali (2005). *Eliten im Iran und Eliten in der Welt* [Nokhbegān dar Irān va Nokhbegān dar Jahān]. Stiftung der zukünftigen Entwicklung.

- Barzan, Marzieh (2009). *Rolle der iranisch-islamischen Eliten in der technischen Entwicklung im Iran und in der Welt* [Naghsh-e Nokhbegān-e Irāni Eslāmi dar To'se-e Oloum va Fonoon-e Irān va Jahān]. Regionale Konferenz der kulturellen Eliten und Selbstvertrauen in der islamischen und iranischen Kultur.
- Dehshiri, Mohammad Reza (2005). Irans islamische Revolution und die Interaktion der Eliten [Enghelāb-e Eslāmi-e Irān va Ta'āmol-e Nokhbegān]. *Vierteljahresschrift der Gedanken der islamische Revolution*. Nr.11-12.
- Genehmigungen des Obersten Rates der Kulturrevolution bezüglich der Eliten Stiftung* [Mosavabāt-e Sho'rā-e Āli-e Enghelāb-e Farhangi dar khosous-e Bonyād-e Nokhbegān] (2004-5).
- Pourreza, Mahdi (2012). *Die gegenseitige Aufgaben der Regierung und der Eliten und das Problem des Braindrain* [Vazāyef-e Motaghābel-e Dowlat va Nokhbegān va Mas'ale Farār-e Maghz-hā]. 6.Konferenz der jungen Eliten: Teheran.
- Riahi, Ali (2005). *Die Position der Eliten im Dokument der 20-jährigen Vision kennenlernen* [Āshnai bā Jāyegāh-e Nokhbegān dar Sanad-e Chashm-andāz-e 20 sālē]. Dritten Internationale Managementkonferenz.
- Sariolghalam, Mahmood (2003). *Rationalität und die Zukunft der Entwicklung des Iran* [Aghlāniat va Āyandeh-e To'se-e Yāftegi-e Irān]. 3.Auflage. Teheran: MEI(Middle East Institute).
- Voghoufi, Hassan (2002). *Braindrain (Flucht der Intelligenz): Untersuchung der Immigration der Eliten aus verschiedenen Blickpunkten* [Farār-e Maghz-hā: Barrasi-e Mohājerat-e Nokhbegān az zavāya-e Goonāgoon]. Bisotoon.

The Death of Jesus in earliest Persian Translations of Quran up to the 12th Century

Seyed Hossein Morakabi¹

Masoud Pourahmadali Tochahi²

(pp: 153 to 166)

Received: 04.03.2022; Accepted: 29.05.2022

Abstract

The Quran was written in Arabic in the late 6th and early 7th centuries and is considered by Muslims to be a direct revelation from God to the Prophet Muhammad. The similarities of concepts between the Quran and the Bible are so numerous that no one doubts that the Quran was written in continuation of Judeo-Christian tradition. Nevertheless, the denominations of Islam living today differ from Christian denominations in fundamental beliefs, of which the crucifixion of Jesus is one of the most significant. The most important document of this belief is verse 157 of Sura Nisa in the Quran, which is very open to interpretation.

After the Prophet died, Arab Muslims attacked their northern neighbor, the Sassanid Empire, in 633. They were victorious, and since then, Persians adopted Islam as the state religion. Therefore, it was necessary to translate the Quran into Persian. To the extent that they have survived to the present day, these translations provide valuable insights into the early phase of Islamic culture. The analysis of translations into Persian will show that in all of the surviving six translations up to the 11th century, the death of Jesus was accepted, but later theological developments in the central area of the Islamic world led to a different interpretation of verse 157 of Sura Nisa, and this new interpretation was able to establish itself as the standard interpretation. The theological controversies are left aside here, and this article deals with the issue of the presentation and analysis of the Old Persian translations of this verse. These syntactic and pragmatic analyses show that in the ancient translations of the Quran into Persian, the death of Christ was accepted.

Keywords

Quran translations, translation studies, semiotics, crucifixion, Persian language, 11th and 12th centuries.

1. Researcher in Philosophy of Religion at University of Tehran, Iran,

E-mail: morakabi@ut.ac.ir

2 Allame Tabataba'i University, Tehran, Iran.



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

مرگ مسیح در نخستین ترجمه‌های فارسی قرآن (تا قرن دوازدهم میلادی)

سیدحسین مرکبی^۱

مسعود پوراحمدعلی توچاهی^۲

(صص 153 تا 166)

تاریخ دریافت: 2022/03/04؛ تاریخ پذیرش: 2022/05/29

چکیده

قرآن در اواخر قرن ۶ و آغاز قرن ۷ میلادی به زبان عربی تدوین شد و به اعتقاد رایج مسلمانان سرتاسر آن وحی مستقیم خداوند به محمد پیامبر است. اشتراک مفاهیم و اسامی در میان قرآن و کتاب مقدس چنان فراوان است که کمتر خواننده‌ای تردید می‌کند که قرآن در امتداد سنت یهودی-مسیحی شکل گرفته است. با این حال امروز مذاهب زنده‌ی اسلامی با مذاهب مسیحی حداقل در یک موضوع بنیادی اختلاف نظر دارند و آن موضوع تصلیب مسیح است. مهمترین مستند این عقیده، آیه‌ی ۱۵۷ سوره‌ی نساء در قرآن است که بسیار تفسیرپذیر است. مسلمانان در سال ۶۳۳ میلادی بلافاصله پس از مرگ پیامبر (ص) به همسایه‌ی شمالی‌شان، یعنی امپراتوری ساسانی حمله کردند و این امپراتوری سقوط کرد و ایران رسماً به سرزمین‌های اسلامی ملحق شد و تا امروز همواره دین رسمی این سرزمین اسلام بوده است. پس نیاز بود که متون مقدس اسلامی به فارسی ترجمه شود. این ترجمه‌ها که در قرون اولیه شکل گرفته‌اند، شواهد ملموسی از وضعیت فرهنگ اسلامی در آن قرون هستند. این پژوهش با بررسی نخستین ترجمه‌های آیات مرتبط، تا نیمه‌ی اول قرن ۱۲ میلادی نشان می‌دهد موضوع مرگ مسیح در تمام ۶ ترجمه‌ای که از قرن ۱۱ به دست ما رسیده پذیرفته شده بوده، اما تحولات کلامی و اجتماعی بعدی در مرکز جهان اسلام، موجب می‌شود تفسیری دیگر از این آیه پررنگ و برگزیده شود و به عنوان اعتقاد شایع رواج یابد. روش این مقاله به هیچ عنوان کلامی نیست و بررسی‌ها تنها در لایه‌ی معرفی و واکاوی ترجمه‌های کهن فارسی از این آیه هستند. این واکاوی‌های نحوی و کارکردشناسانه نشان می‌دهند در ترجمه‌های رسمی کهن قرآن به فارسی، مرگ مسیح پذیرفته شده بوده است.

کلیدواژه‌ها

ترجمه‌های قرآن، مطالعات ترجمه، نشانه‌شناسی، تصلیب، زبان فارسی، قرن ۱۱ و ۱۲ میلادی.

1. پژوهشگر فلسفه‌ی دین در دانشگاه تهران،

رایانامه: morakabi@ut.ac.ir

دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.

Der Tod Jesu in persischen Koranübersetzungen bis zum 12. Jahrhundert

Seyed Hossein Morakabi¹; Masoud Pourahmadali Tochahi²;

(pp: 153 to 166)

Received: 04.03.2022; Accepted: 29.05.2022

Zusammenfassung

Der Koran wurde im späten 6. und frühen 7. Jahrhundert auf Arabisch verfasst und wird von Muslimen als direkte Offenbarung Gottes an den Propheten Muhammad angesehen. Die Ähnlichkeiten zwischen den Konzepten des Korans und der Bibel sind so zahlreich, dass niemand daran zweifelt, dass der Koran eine Fortsetzung der jüdisch-christlichen Tradition darstellt. Dennoch unterscheiden sich die heute existierenden islamischen Konfessionen in grundlegenden Glaubensfragen von den christlichen Konfessionen, wobei die Kreuzigung von Jesus eine der bedeutendsten Differenzen ist. Das wichtigste Dokument dieses Glaubens ist Vers 157 der Sure An-Nisa im Koran, der offen für Interpretationen ist.

Nach dem Tod des Propheten griffen arabische Muslime 633 das benachbarte Sassanidenreich im Norden an. Sie waren siegreich, und seitdem nahmen die Perser den Islam als Staatsreligion an. Daher war es notwendig, den Koran ins Persische zu übersetzen. Soweit diese Übersetzungen bis heute erhalten sind, bieten sie wertvolle Einblicke in die frühe Phase der islamischen Kultur. Die Analyse der persischen Übersetzungen zeigt, dass in allen sechs erhaltenen Übersetzungen bis zum 11. Jahrhundert der Tod Jesu akzeptiert wurde. Spätere theologische Entwicklungen im Zentrum der islamischen Welt führten jedoch zu einer anderen Interpretation von Vers 157 der Sure An-Nisa, und diese neue Interpretation konnte sich als Standardinterpretation etablieren. Die theologischen Kontroversen werden hier beiseitegelassen, und dieser Artikel befasst sich mit der Präsentation und Analyse der alten persischen Übersetzungen dieses Verses. Diese syntaktischen und pragmatischen Analysen zeigen, dass in den frühen Übersetzungen des Korans ins Persische der Tod Christi akzeptiert wurde.

Schlüsselwörter

Koranübersetzungen, Übersetzungswissenschaften, Semiotik, Kreuzigung, Persische Sprache, 11. und 12. Jahrhundert

1. Researcher in Philosophy of Religion at University of Tehran, Tehran, Iran,
Email: morakabi@ut.ac.ir

2 Assistenzprofessor an der Allameh Tabataba'i University, Institut für Germanistik,
Teheran, Iran.

E-Mail: mptochahi@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

Geschichte und Kultur der Religionen verliefen immer mit Höhen und Tiefen, wobei viele Kulturgüter aus frühen Perioden durch Entwicklungen in neueren Epochen ausgelöscht wurden. Das Auffinden materieller Zeugnisse, die aus früheren kulturellen Perioden übrig geblieben sind und unterschiedliche Trends in der Entwicklung einer Idee innerhalb verschiedener Kulturen, gehören zu den häufigsten und faszinierendsten Aufgaben der Religionswissenschaften. So findet heute das bis ins erste Jahrhundert nach Christus zurückverfolgbare, von späteren Entwicklungen im Nahen Osten relativ unabhängige äthiopische Christentum bei Theologen großes Interesse und die Wertschätzung (Britannica 2021). In ähnlicher Weise findet der Iran hinsichtlich Kultur und Sprache in den ersten Jahrhunderten des Islams mehr und mehr Beachtung, denn hier finden sich materielle Evidenzen für eine Entwicklungsepoche weit vor den lange Zeit das Geschichtsbild prägenden arabischen Bürgerkriegen und den christlichen Kreuzzügen. Heute glauben Muslime aller Konfessionen auf der Basis von Sure 4, Vers 157, dass Jesus nicht gekreuzigt wurde, sondern in den Himmel aufgefahren ist. Allerdings erlaubt dieser Vers im Detail verschiedene Interpretationen, und selbst die wörtliche Übersetzung ergibt kein eindeutiges Ergebnis.

Nachfolgend soll daher anhand von Zitaten aus den ältesten Koranübersetzungen ins Persische zu zeigen versucht werden, dass bis ins 12. Jahrhundert vom Tod Jesu ausgegangen wurde. Beim Übersetzen aus dem Arabischen traten erhebliche sprachliche Differenzen zum Persischen zutage, was religiöse Autoritäten veranlasste, persische Versionen der arabischen Religion des Islams zu entwickeln. So zum Beispiel die hier herangezogene offizielle Koranübersetzung vom Sāmānīs Hof, die in gutem Zustand erhalten geblieben ist. Von großem Erkenntnisgewinn für das Islambild der ersten Jahrhunderte ist außerdem die über einen Zeitraum von 29 Jahren erfolgte Katalogisierung von 142 Manuskripten aus der Āstān-e Qods-e Rażawī Bibliothek.

In diesem Artikel wurden die vorhandenen Korane in persischer Sprache von den ersten Übersetzungen am Ende des 10. Jh. bis zur ersten Hälfte des 12. Jh. untersucht. Einige dieser alten Koranübersetzungen sind – teils bearbeitet bzw. korrigiert – veröffentlicht worden, andere nur in

Manuskriptform und über Kataloge zugänglich. Dabei hat sich im Verlaufe dieser Untersuchung eine so übermächtige Dominanz der ersten Koranübersetzung herausgestellt, dass Übersetzungen aus späteren Jahrhunderten praktisch nicht mehr sind als Bearbeitungen dieser ersten offiziellen Version. Nachdem wir diese Informationen zusammengetragen und vorgestellt haben, werden wir zeigen, dass der Tod Christi in vielen dieser Übersetzungen ausdrücklich akzeptiert wurde, und zwar in allen existierenden persischen Übersetzungen aus dem 11. Jh..

1. Forschungsstand

In einem Artikel unter dem Titel „*The Muslim Jesus: Dead or alive?*“ hat Gabriel Said Reynolds sich ausführlich mit den interpretatorischen und theologischen Debatten der frühen Jahrhunderte über die Frage des Todes von Jesus beschäftigt. (Reynolds 2009).

Unter anderem erörtert er darin den Haupttext von Tabaris theologischer Position zu diesem Thema, worauf hier jedoch nicht näher eingegangen werden soll. Statt dessen sei nur Reynolds Darstellung kurz wiedergegeben:

Seine zentrale Aussage lautet: „The Quran states explicitly only that the Jews did not kill Jesus (ebd. : 237)“ und er fügt hinzu:

Of course, these translations might still be read in accordance with the traditional Islamic notion that Jesus escaped death. A translator has recourse to ambiguity. A commentator, on the other hand, does not. (ebd. : 239).

Weiter weist er auf das Problem der Pragmatik der „*tawaffā*“-Wurzel hin, um deren Übersetzung es an späterer Stelle dieser Arbeit gehen wird:

The prevalence among the *mufassirūn* of the view of Jesus as eschatological protagonist seems to explain their otherwise peculiar rejection of his death. Indeed there can be hardly any other reason to argue that while *tawaffā* refers to death on twenty-three occasions in the Quran, on the two occasions on which it is applied to Jesus it refers either to falling asleep or being taken to heaven. In any case neither of these latter two definitions seems credible. (ebd. : 249).

Reynolds sagt, dass Tabarī selbst sich dessen bewusst war:

Still Tābarī also cites [...] that *tawaffā* – even in the case of Jesus – can only mean „to make die“. (ebd. : 246).

Den Schlüssel zum Verständnis des koranischen Bezugs auf die Kreuzigung sieht Reynolds in der Beachtung des größeren rhetorischen Zusammenhangs:

Indeed the key to understanding the Quran's reference to the crucifixion, it seems to me, is to appreciate the rhetoric of the larger passage in which it stands. (ebd.: 253).

Er selbst hält die Mehrdeutigkeit für beabsichtigt: „It is a carefully measured example intended to illustrate two themes. (ebd.: 255)“ und glaubt, dass es sich bei diesem Vers, der historisch als gegen Christen gerichtet verstanden wurde, in Wirklichkeit um einen Ausdruck der Empathie mit den Christen gegen die Juden handelt.

In other words, the Quran not only leaves open the possibility that Jesus died on the Cross, it uses his death on the Cross as a paradigmatic example of Jewish infidelity, the primary theme of the larger passage in which the reference to the crucifixion appears. (ebd.: 255).

Reynolds verweist in diesem Zusammenhang auch auf das Buch von Mahmūd Ayyūb *„Towards an Islamic Christology II: the death of Jesus, reality or delusion?“*.

Allerdings haben Reynolds und Ayyub die persischen Koranübersetzungen nicht in ihre Forschung einbezogen.

Die beiden Hauptunterschiede zwischen dem aktuellen Artikel und Reynolds' Artikel und Ayyūbs Buch sind also der Unterschied in der Methode und der Unterschied in der Sprachen. Jener Artikel und jenes Buch befassen sich mit theologischen Diskussionen auf dem Gebiet der arabischen Sprache, und dieser Artikel befasst sich mit der Analyse von Übersetzungen auf dem Gebiet der persischen Sprache.

Auch Josef van Ess bezeichnet die koranische Formulierung über die Kreuzigung Jesu in seinem Buch *„Kleine Schriften“* als mehrdeutig und fragt sich, wie Reynolds, warum diese Himmelfahrt, ein rhetorischer Protest gegen die Juden, im Laufe der Jahrhunderte nicht in Übereinstimmung mit den Christen verstanden wurde (Ess 2018: 585).

2. Die zur Diskussion stehenden Verse

Vor einer Auseinandersetzung mit den Übersetzungen sollen die wichtigsten Verse hier detaillierter vorgestellt werden. Das sind die Verse 157 und 158 der Sure Nisa, aus denen die Fortsetzung des Lebens Jesu und die nicht stattgefundene Kreuzigung abgeleitet werden. Wie bereits erwähnt, ist der koranische Wortlaut mehrdeutig, doch in der islamischen Überlieferung war er Ausgangsbasis verschiedener Geschichten. Sie wiederzugeben, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Statt dessen liegt der Fokus hier auf den alten persischen Übersetzungen, genauer gesagt auf den Übersetzungsprozessen und den darin wirksamen nicht-theologischen Einflüssen, um Eindeutigkeit zu erzeugen. Grundlegend dafür sind folgende vier Sätze:

1. „ *وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ* „ (*wa-māqatalūhu wa-māṣalabūhu wa-lākin šubbiha lahum*)(Sure 4, 157f.).
2. „ *بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ* „ (*bal rafa‘ahu llaḥu ‘ilayhi*) (Sure 4, 157f.).
3. „ *إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ* „ (*‘inni mutawaffika wa-rafi‘uka ‘ilayya*) (Sure 3, 55).
4. „ *فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي* „ (*fa-lammaṭawaffaytani*) (Sure 5, 117).

3.1. Die Untersuchung des syntaktischen Formats ähnlich wie in Sure 4, 157 bei der Todesleugnung

In Sure 4,157 heißt es: „ *وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ* „ (*wa-māqatalūhu wa-māṣalabūhu wa-lākin šubbiha lahum*), dessen wörtliche Übersetzung ergibt nach landläufiger Meinung die Leugnung des Mordes und die Leugnung der Kreuzigung: „ Sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt, sondern es erschien ihnen so.“ Aber dieser Vers ist zweideutig und kann daher auch anders gelesen werden. Dafür sei auf eine ähnliche syntaktische Form bzw. „die Negationspartikel ما (*mā*) + Vergangenheitsform + kontrastiver Konjunktion لكن (*lākin*) + Vergangenheitsform“ in Sure 8, 17 verwiesen;

„ *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَ اللَّهُ قَتَلَهُمْ ۗ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَ اللَّهُ رَمَىٰ ۗ* „

(*fa-lam taqtuluhum wa-lakinna llaḥa qatalahum wa-mā ramayta 'id ramayta wa-lakinna llaḥa rama*), dessen wörtliche Übersetzung “Nicht ihr habt sie getötet, sondern Allah hat sie getötet. Und nicht du hast geworfen, als du geworfen hast, sondern Allah hat geworfen”. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass Sure 8, 17 sich nicht auf einen konkreten Vorgang bezieht, woraus sich ergibt, dass mit diesem syntaktischen Format auch immaterielle Zustände und Vorgänge beschrieben werden können. Unter der Prämisse des obigen Vergleichs wird klar, dass Sure 4, 157 keine konkrete Auskunft darüber gibt, ob Jesus getötet wurde oder nicht.

3.2. Pragmatische Untersuchung der „tawaffi“-Wurzel

Der zweite hier interessante Aspekt betrifft die Semiotik und speziell die Pragmatik. Auf der Basis einer pragmatischen Analyse von Sure 3, 55 soll gezeigt werden, wie schwierig es ist, die Bedeutung des Todes Christi zu verändern und eine Übersetzung in den Text zu bringen. Die Wurzel *وفى* (*WFY*) wird vom Stamm *باب التفعّل* (*Bāb-ū Tafa''ūl*) im Koran 25 Mal verwendet (Robinson: 1991). Trotz der unterschiedlichen Verben ist das Objekt dieser Verben immer nur eines: die Seele. Alle diese Verwendungen bedeuten ausnahmslos „Trennung der Seele“ im Tod oder Schlaf. In Vers 55 der Surah 'Āl-ī 'imrān lesen wir: *”إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ۖ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ”* (*'id qala llāhu yā- 'isā- 'innī mutawaffika wa-rafi 'uka 'ilayya*) Wenn wir diesen Vers im Vergleich zu allen anderen Verwendungen der „tawaffi“-Wurzel lesen wollen, deutet er auf die Bestätigung der Tötung von Jesus durch den Koran hin. Dies stimmt auch mit dem Inhalt von Vers 5:117 überein, in dem es im abschließenden Dialog zwischen Gott und Christus heißt: Nach meinem Tod warst du der Wächter der Gläubigen. Alte persische Übersetzungen zeigen, dass diese beiden Verse einfach und klar mit Tod und dann Himmelfahrt übersetzt wurden, was dem Glauben der heutigen Muslime widerspricht und mit dem Glauben der Christen übereinstimmt.

3.3. Jesu Himmelfahrt

Es sei daran erinnert, dass die Himmelfahrt nach islamischer Tradition während der Kreuzigung Jesu und nicht nach seiner Auferstehung stattgefunden hat. Anders als in der Bibel wird im Koran weder die Auferstehung Jesu noch dessen Rückkehr auf die Erde erwähnt. Insofern

hat der Begriff „Himmelfahrt“ in der christlichen Tradition eine spezielle Bedeutung. Der Koran erwähnt sein Konzept der Himmelfahrt Jesu nur zweimal, in die Sure 4,158 und 3,55 mit den Worten „بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ“ (*bal rafa'ahu llāhu 'ilayhi*) und der Satz „إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَى“ (*'innī mutawaffika warafi'uka 'ilayya*). Das gleiche Verhalten der Übersetzer bei diesen beiden Sätzen ist auch eines unserer Kriterien in diesem Artikel, das den Grad der Einbeziehung von theologischen Vorannahmen in die Übersetzung zeigt.

4. Die Übersetzungen

Die ersten, überwiegend nur in Bruchteilen erhaltenen Koranübersetzungen ins Persische wurden im späten 10. Jahrhundert angefertigt. Von der ersten uns glücklicherweise überlieferten vollständigen Übersetzung ist mit Sicherheit bekannt, dass sie zwischen 961 und 976 fertiggestellt wurde. Darauf wird später detailliert eingegangen. Auch sei darauf hingewiesen, dass es sich bei der Textkritik und Katalogisierung dieser Übersetzungen um einen noch nicht abgeschlossenen Prozess handelt, der von Forschern in verschiedenen iranischen Zentren fortgesetzt wird. Dabei gewinnen die alten Korane in der Koranforschung und Übersetzungswissenschaft ständig an Bedeutung. Im Folgenden werden aus der zweiten Hälfte des 10. bis zur ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts überlieferte Übersetzungen vorgestellt, bei denen es sich allerdings überwiegend um Neubearbeitungen der Korankommentare von Tabari handelt. Hier sind jedoch einige der bekannten Übersetzungen, die einen breiteren Bereich des Koran abdecken und neu aufgelegt wurden, meist in überarbeiteter Form:

4.1. Übersetzung des Ṭabarī-Korankommentars (Offizielle Übersetzung)

Die Übersetzung des جامع البيان عن تأويل القرآن (*Dschāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*) von محمد بن جرير الطبري (*Muhammad ibn Dscharīr at-Tabarī*), ist die erste vollständige Übersetzung und Interpretation des Korans ins Persische, die während der Herrschaft von منصور اول سامانی *Manšūr I Sam'ānī* (961-976) im Auftrag der damaligen Regierung und durch eine Gruppe von transoxanischen Rechtsgelehrten, deren Identität nicht überliefert ist, verfasst wurde (Āzarnūš 1996: 26). Diese Übersetzung wird in dieser

Untersuchung manchmal als offizielle Übersetzung bezeichnet. Es gelang ihnen mit dieser Übersetzung, tausende Wörter, für die es bis dahin keine Entsprechung gab, ins Persische zu transformieren und auf diese Weise auf die Koranübersetzungen in den folgenden Jahrhunderten tiefgreifenden Einfluss zu nehmen. (ebd.: 74) Den Anteil verbleibender arabischer Wörter reduzierten sie in ihren Übersetzung auf etwa fünf Prozent (ebd.: 41).

4.2. Farhangnāme-ye qor'ānī [Koranilexikon]

Dieses großartige fünfbändige Lexikon beinhaltet eine Auflistung persischer Entsprechungen von Wörtern des Korans, basierend auf 142 alten Manuskripten, die in der Zentralbibliothek von Āstān-e Qods-e Rażawī in Maschhad aufbewahrt werden.¹ Die Einträge der Lexika wurden aus mehreren hundert mehr oder weniger vollständigen alten Koranabschriften ausgewählt (ebd.: 23). Obwohl viele davon weder mit Namen noch Datierungen versehen waren, ermöglichten technische Methoden die Einschätzung ihres Alters.

4.3. Freie Übersetzung aus dem Koran

Die Entstehung dieser Übersetzung, die den Text des Korans in einem melodischen und harmonischen Stil zu präsentieren versucht – also die Priorität auf Form und Wirkung setzt –, wird auf das 11. Jahrhundert geschätzt (Āzarnūš 1996: 84). Mit den Suren 10 bis 14 beinhaltet sie allerdings nur einen kleinen Ausschnitt des Korans (Āzarnūš 1996: 85).²

4.4. Der „Pāk“-Koran

-
1. Die Initiative zur Erstellung dieses Lexikons ging im Sommer 1969 von Dr. Aḥmad'ali Rağāyī Buḥārāyī (1916-1979) aus (Yāḥaqqī 1993: 21). Von ihm geleitet, wurde das Lexikon unter Mitwirkung von 23 dort namentlich erwähnter Personen in einem Zeitraum von 23 Jahren zusammengestellt (ebd.: 32). Leider verstarb Dr. Buḥārāyī vor dessen Vollendung, das dann unter Leitung von Dr. Muḥammad Ğafar Yāḥaqqī (1947-) fertiggestellt werden konnte.
 2. Diese Übersetzung wurde 1974 von Dr. Aḥmad'ali Rağāyī Buḥārāyī von der Bonyād-e farhang-e iran [Iranische Kulturstiftung] veröffentlicht und 2011 vom Pażūheşğāh-e 'olūm-e ensānī wa motāleā'te farhangī [Institut für Geistes- und Kulturwissenschaften] (Anonym. 2011) nachgedruckt.

Der Tod Jesu in persischen Koranübersetzungen bis zum 12. Jahrhundert

Diese nicht später als 1060 verfasste Übersetzung fällt - wie viele andere des 11. Jahrhunderts - in den Einflussbereich von Ṭabarīs Übersetzung, aber die Unterschiede sind so groß, dass sie mehr ist als eine redigierte Version von dessen Koranübertragung (Āzarnūš 1996: 90). Die überlieferte Version beginnt erst mit Sure 2,65 und endet mit Vers 151 derselben Sure. Sie umfasst 46 Seiten (Anonym. 2004: XII).³

4.5. Der Cambridge-Koran

Diese Übersetzung wurde laut der lexikalischen Studie von Āzarnūš nicht später als 1050 verfasst (Āzarnūš 1996: 103). Sie beinhaltet die Sure 19 bis zum Ende des Korans.⁴

4.6. „Qods“ Koran

Diese Übersetzung umfasst hauptsächlich die Sure 2, beginnend mit Vers 214, bis Sure 92, 19, wobei es ab Sure 71 einige Abnutzungserscheinungen gibt. Alī Rawāqī, der Herausgeber dieser Übersetzung ist der Meinung, dass es sich um eine der ältesten Koranübersetzungen ins Persische handelt, denn die darin verwendeten Wörter und morphologischen Formen würden näher am Mittelpersischen liegen als an der bekannten Sprache oder an den Gattungen des Persischen des neunten oder zehnten Jahrhunderts. Gilbert Lazar, französischer Linguist und Iranist, schließt aus der Verwendung der Präsensform in diesem Text, dass er trotz anderer Anzeichen eines höheren Alters nicht weiter zurückzudatieren ist als ins 11. Jahrhundert, vorzugsweise in dessen zweite Hälfte. (Seyed Aḥmad Hāšemī et al. 2008).

4.7. Der „Ošr“-Koran

Von dieser in mehreren Bänden veröffentlichten Übersetzung ist nur der sechste Band erhalten geblieben, der die Kapitel 18 bis 25 enthält und auf das Ende der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zu datieren ist (Āzarnūš 1996: 119).⁵

3. Diese Übersetzung wurde 2004 von 'Alī rawāqī herausgegeben und im S.A.M.T. Verlag veröffentlicht.

4. Der überarbeitete Text wurde 1970 von Ġalāl Matīnī herausgegeben und von der Bonyād-e farhang-e iran [Iranische Kultuübrstiftung] in zwei Bänden veröffentlicht (Anonym. 1970: XVII).

5. Diese Übersetzung wurde 1973 von Dr. Jalal Matini herausgegeben und von der Bonyād-e farhang-e iran [Iranische Kulturstiftung] veröffentlicht (Anonym. 1973).

4.8. Kašf-ūl asrār wa ‘oddat-ūl abrār

Dieses Buch ist das Werk von ابوالفضل رشید الدین میبیدی (*Abolfazl Rašīd al-dīn Meybodī*), das von William Chittik ins Englische übersetzt wurde. Über Maybudis Leben und Werk ist nichts bekannt, außer dass er mit seiner Übersetzung im Jahre 1126 begonnen hat (Maybudī 2015: 9). Diese Übersetzung geht eindeutig über den Rahmen der offiziellen Übersetzung hinaus und etabliert einen neuen und kreativen Stil des Übersetzens. Darüber hinaus ist sie so stark mystisch geprägt, dass man jahrhundertlang dachte, diese Übersetzung stamme von خواجه عبدالله انصاری (Ḥādsche ‘Abdūllāh Ansāri) (1006-1088). Unumstritten ist dies die größte und einflussreichste Koranübersetzung aus dem 12. Jahrhundert.

5. Übersetzung der hier zur Diskussion stehenden Verse

Nachfolgend sollen die vier in dieser Arbeit zur Diskussion stehenden Verse aus dem Koran (Sure 4, 157 und 158, Sure 3, 55 und Sure 5, 117) erörtert werden. Da nicht alle Verse in jeder Übersetzung enthalten sind, werden sie nach der zeitlichen Abfolge beleuchtet, beginnend mit dem 11. und gefolgt vom 12. Jahrhundert:

5.1. Übersetzung der Verse aus dem 11. Jahrhundert

In der kommentierten Koranübersetzung von Tabari wird der Vers 4, 157 wie folgt übersetzt:

[Sie töteten ihn nicht und
hängen ihn nicht auf, sondern er machte ihnen ihm gleich.] (Tabari
1977: Bd. 2, 337).

Und der zweite Vers wird übersetzt als:

[Gott nahm ihn zu sich.] (Tabari 1977: Bd. 1, 150).

Der dritte Vers wird wie folgt übersetzt:

Gott sagte: O Jesus, ich
werde dich sterben und dich zu mich nehmen.] (ebd.: 213).

Und der vierte Vers wird übersetzt als:

[Wenn Sie mich töten, sind Sie derjenige,
der über sie wacht.] (Tabari 1356: Bd. 2, 429).

Wie wir im dritten und vierten Vers sehen, wird eindeutig vom Tod gesprochen.

Im „Qods“-Koran aus dem 11. Jahrhundert lauten der erste und zweite Vers wie folgt:

[Sie töteten ihn und hängen ihn nicht auf ohne dass Gott Zweifel für sie schafft.] (Anonym. 1967: 47).

und:

[Gott führte ihn in den Himmel, ohne ihn wegzunehmen.] (ebd. : 47).

Leider sind in dieser Übersetzung ein Vers mit der Formulierung „mütawaffika (3:55)“ und einige Verse davor und danach enthalten, aber der vierte Vers wird wie folgt übersetzt:

[Sie haben mich getötet.] (Anonym. 1967: 65).

Was eindeutig auf den Tod hinweist. Auch „Raf‘at“ wird in der gleichen persischen Formulierung übersetzt, was das methodische Verhalten der Übersetzer im Umgang mit dem arabischen Text zeigt.

Zusätzlich zu den oben genannten detaillierten Übersetzungen zeigt uns der Katalog von Übersetzungen der Āstān-e Qods-e Razawī Bibliothek Übersetzungen, dass alle vier katalogisierten Korane, die diese Wörtern enthalten, im 11. Jh. vom Tod sprechen. Somit bestätigen alle aus den überlieferten sechs Koranen zitierten Verse den Tod Jesu.

5.2. Übersetzung der Verse aus dem 12. Jahrhundert.

In der Übersetzung von Meybodi, der berühmtesten Übersetzung aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, findet sich keine Erwähnung des Todes mehr, und der dritte Vers im النوبة الاولى [im ersten Teil], der sich nur mit Übersetzungsfragen beschäftigt, lautet hier:

[Jetzt werde ich deinen Lebensunterhalt von der Erde abschneiden und dich zu mir bringen.] (Meybodī. : Bd. 2, S. 130.).

Zwar werden in der النوبة الثالثة [im dritten Teil], wo es um interpretatorische Aussagen geht, verschiedene Auslegungen, z.B. eines vorübergehenden Todes von drei Stunden, erwähnt, aber letztendlich wählt der Übersetzer nicht die Interpretation des Todes. Der dritte Vers wird wie folgt übersetzt:

چون روزی از زمین من سپری کردی [Als du Lebensunterhalt von meiner Erde
verbracht hast](Meybodi 1371: Bd. 3, S. 274).

Die Ähnlichkeit von „tawaffi“ Übersetzung im dritten und vierten Vers, zusätzlich zur Methode der Übersetzung, zeigt die Absicht des Übersetzers, den Tod Christi zu leugnen. Auch „Raf'at“ wird in der zweite Satz entsprechend dem dritten Satz übersetzt. Meybodis Übersetzung kann als erste greifbare Evidenz für eine gewandelte Einstellung der Übersetzer wie auch der Theologen zum Thema Tod angesehen werden, nämlich indem sie es ignorieren.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass von den katalogisierten übersetzten Koranen aus dem 12. Jahrhundert vier über den Tod Jesu berichten, während drei andere Begriffe verwenden.

5.3. Katalogisierte Korane aus allen Jahrhunderten

Insgesamt sind die Begriffe „mütawaffika (Sure 3, 55)“ (Yāḥaqqī 1993: 1309) und „Tawaffaytanī (Sure 5, 117)“ (Ibid. :Bd. 2, 579) in 40 der 142 Übersetzungen von Koranisches Lexikon katalogisierter Korane vorhanden. 21 Fälle von Übersetzung der zur Diskussion stehenden Koranverse sind mehr als die Hälfte der Fälle in verschiedenen Jahrhunderten mit Wörtern aus der Wurzel des Todes übersetzt worden. Nur in einer Übersetzung aus dem späten 16. Jahrhundert wird an dieser Stelle auf den Schlaf Bezug genommen. Während das islamische Mittelalter geprägt war durch das Konfliktfeld zwischen Akzeptieren oder Nichtakzeptieren des Todes Jesu, war ab dem 17. Jahrhundert in den persischsprachigen Übersetzungen vom Tod keine Rede mehr.

6. Fazit

Persien war der erste Kulturraum – und damit auch die erste nicht-arabische Sprachregion – in den der Islam noch während seiner Konsolidierungsphase Eingang fand. Es erstaunt daher nicht, dass es in manchen Punkten der Koranauslegung Unterschiede gibt. Inzwischen kann

die Akzeptanz des Todes Jesu in allen sechs verfügbaren Übersetzungen aus dem ersten Jh. der persischen Übersetzung des Korans auf die ursprüngliche Form der offiziellen Vorstellungen der Muslime über Christus hinweisen. Zumal die größte dieser Koranübersetzungen der offizielle Koran ist. Schon mit Beginn des 12. Jahrhunderts wird in der Hälfte der übersetzten Korane nicht mehr vom Tod Jesu ausgegangen. Darin zeigt sich eine Art Korrelation zwischen Zeitablauf und Koranübersetzungen, die sich über Jahrhunderte fortsetzt, bis schließlich ab beginnendem 17. Jahrhundert vom Tod Jesu nicht mehr die Rede ist. Das kann als ein Prozess der scholastischen Konsolidierung im persischen Sprachraum gedeutet werden.

Der zunehmende Trend, den alten Koranen Aufmerksamkeit zu schenken, der im Iran seit vielen Jahren von berühmten Persönlichkeiten wie Dr. Muḥammad Ğafar Yāḥaqqī und in den letzten Jahren von Dr. Morteza Kariminia und Dr. Seyed Ali Aghaei praktiziert wird, kann ein klareres Bild vom Gesicht der islamischen Tradition in den ersten Jahrhunderten vermitteln. Studien dieser Art könnten auch an anderen umstrittenen Begriffen und Passagen im Koran durchgeführt werden, um dazu aus frühen Übersetzungen Erkenntnisse zu gewinnen.

Literaturverzeichnis

- Anonym., *„Qor‘ān-e qods: kohantarīn bargardān-e qor‘ān be fārsī. ‘Alī rawāqī* (Hrsg.). Bd. 1, Teheran: Mo‘assese-ye farhangī-ye šahīd rawāqī Verlag, 1967.
- Anonym., *Tafsīr-e qor‘ān-e magīd-e nosḥe-ye maḥfūz dar ketābhāne-ye kambrīg. Ğalāl Matīnī* (Hrsg.). Bd. 1, Teheran: Bonyād-e farhang-e īran Verlag, 1970.
- Anonym., *Tafsīrī bar ošrī az qor‘ān-e magīd-e nosḥe-ye maḥfūz dar ketābhāne-ye berītanīya. Ğalāl Matīnī* (Hrsg.). Teheran: Bonyād-e farhang-e īran Verlag, 1973.
- Anonym., *Targōme-ye Tafsīr-e Ṭabarī. Ḥabīb Yagmāyī* (Hrsg.). Teheran: Tūs Verlag, 1977.
- Anonym., *Tafsīr-e qorān-e pāk. ‘Alī rawāqī* (Hrsg.). Teheran: S.A.M.T Verlag, 2004, ISBN 964-459-910-1.
- Anonym., *Polī miyān-e še‘r-e hegāyī wa arūz-e fārsī dar qorūn-e awal-e hegṛī, targōme-ī āhangīn az do gōz-e qor‘ān-e magīd. Aḥmad‘alī Raġāyī* (Hrsg.). Teheran: Pažūhešgāh-e ‘olūm-e ensānī wa motāle‘āt-e farhangī Verlag, 2011, ISBN 978-964-426-547-1.

- Āzarnūš, Āzartāš, *Tārīḫ-e targōme az 'arabi be fārsī (az āgāz tā 'ašr-e safawī)*. Bd. 1, Teheran: Sorūš Verlag, 1996.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia, „*Ethiopian Orthodox Tewahedo Church*“, <<https://www.britannica.com/topic/Ethiopian-Orthodox-Tewahedo-Church>> (04-04-2021).
- Hāšemī, Seyed Aḥmad; Āzarnūš, Āzartāš; Raḥmatī, Muḥammad Kāzem, *Targōme-ye qorān*. In: Mostafā Mīrsalīm (Hrsg.), *Dānešnāme-ye gāhān-e eslām*. Teheran: Bonyād-e Dāyeratolma'āref-e Eslāmī, 2008, Bd. 1.
- Meybodī, Aḥmad ibn-i Muḥammad; Anšārī, 'Abdūllah ibn-i Muḥammad, *Kašf-ūl asrār wa 'oddāt-ūl abrār (Ma'rūf be tafsīr-e hāgē 'abdūllah-e Ansārī)*. Bd. 1, Teheran: Amīrkabīr Verlag, 1992.
- Maybudī, Rashīd al-Dīn, *The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious* (Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār). William C. Chittick. (Auswahlen Übersetzen). Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought Amman, 2015, ISBN 978-1891785-221.
- Reynolds, Gabriel Said, *The Muslim Jesus: Dead or alive?*. In: *Bulletin of SOAS*. Nr. 72, Bd. 2, UK: SOAS University of London, 2009, S. 237–258.
- Robinson, Neal, *The Meaning of the Verb tawaffa*. In: *Christ in Islam and Christianity*. State University of New York Press, 1991, ISBN 978-07-91-40559-8.
- Robinson, Neal, *Jesus*. In: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur ān*. Brill, 2003, Bd. 3, ISBN 978-90-04-12354-0.
- Shoemaker, Stephen J., *The death of a prophet: the end of Muhammad's life and the beginnings of islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, ISBN 978-0-8122-4356-7.
- van Ess, Josef, *Kleine Schriften*. Hinrich Biesterfeldt (Hrsg.), Brill, 2018, Bd. 1, ISBN 978-90-04-33648-3.
- Yāḥaqqī, Muḥammad Ġafar et al., *Farhangnāme-ye qor ānī: Farhang-e barābarhā-ye fārsī-ye qor ān bar asās-e 142 nosḥe-ye ḥatti-ye kohan-e maḥfūz dar ketābhāne-ye markazī-ye āstān-e qods-e razāwī*. 1993, Bd. 1, Mašhad: Bonyād-e pažūhešhā-ye eslāmī-ye āstān-e qods-e razāwī.

**On Immortality of Man's Soul
Answers of the Greek philosopher Priscian of Lydia to questions of the
Persian great king Khosroes I.**

Roland Pietsch¹

(pp 167 to 183)

Received: 10.02.2022; Accepted: 23.05.2022

Abstract

In the introduction to this essay, the biographical data of the Persian King Khosroes I and the Greek philosopher Priscian of Lydia are presented, followed by the report of the closure of the Athenian Neoplatonic school by the Byzantine Emperor Justinian in 529. This closure was the occasion for seven Neoplatonic philosophers to emigrate to Persia, where they were welcomed by Khosroes I. After a brief overview of the Neoplatonic doctrine of the soul, of the questions the king addressed to Priskianos, the question about the human soul and his answers are examined in detail. "Priscian's answers to King Khosroes of Persia (Solutiones)" have survived only in an inadequate Latin translation. Despite this inadequacy, the basic ideas of Priscian's answers can be thoroughly demonstrated: the soul is a substance, the soul is incorporeal and separate from the body. Finally, the connection between soul and body and the immortality of the soul are presented. From the intellectual point of view, the Latin translation of the questions can be considered as the fragment of a significant cultural encounter between Persia and Greece based on Neoplatonic philosophy.

Keywords

The Persian king Khosroes I., Priscian of Lydia, the Byzantine Emperor Justinian, Priscian's answers to King Khosroes of Persia, Athenian Neoplatonic School, Neoplatonism, the human soul as substance, the soul is incorporeal and separate from the body, immortality of man's soul.

1. Ludwig-Maximilian University Munich,

Email: roland.pietsch@t-online.de.



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

در باره‌ی جاودانگی نفس انسانی
پاسخ‌های فیلسوف یونانی پریسکیان اهل لیدیا به پرسش‌های شاهنشاه
پارس خسرو اول

رولاند پیچ¹

(صص 167 تا 183)

تاریخ دریافت: 2022/02/10؛ تاریخ پذیرش: 2022/05/23

چکیده

در مقدمه‌ی این مقاله متعاقب رویداد تعطیلی مدرسه‌ی نوافلاطونی آتنی توسط قیصر بیزانس ژوستینیان در سال 529 م، شرح حال خسرو اول پادشاه ایران و پریسکیان اهل لیدیا فیلسوف یونانی ارائه می‌شود. تعطیلی این مدرسه‌ی نوافلاطونی انگیزه‌ی سفر هفت فیلسوف نوافلاطونی به ایران بود. آن‌ها مورد استقبال خسرو اول قرار گرفتند. پس از نگاهی اجمالی به آموزه‌ی نوافلاطونی درباره‌ی نفس انسان برمبنای پرسش‌هایی که خسرو اول از پریسکیان پرسیده است، پرسش درباره‌ی نفس انسانی و پاسخ‌های آن به‌طور جزئی مورد بررسی قرار می‌گیرد. «پاسخ‌های پریسکیان به خسروشاه پارسی» در ترجمه‌ای لاتین، آن‌هم به‌نحو نارسا برجای مانده است. به‌رغم دسترس‌ناپذیری، مبانی پاسخ‌های پریسکیان به‌خوبی شرح می‌گردد: نفس جوهری است فاقد کالبد و از جسم متمایز گردیده است. در پایان، ربط میان نفس و جسم و جاودانگی آن تبیین شده است. این ترجمه‌ی لاتینی پرسش‌ها به‌منزله‌ی پاره‌نوشته‌ای از یک مواجهه‌ی فرهنگی میان ایران و یونان برمبنای فلسفه نوافلاطونی می‌تواند از منظر میان‌فرهنگی مورد ملاحظه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

خسرو اول، پریسکیان اهل لیدیا، قیصر ژوستینیان، مدرسه‌ی نوافلاطونی آتن، جاودانگی نفس.

1. دانشگاه ماکسیمیلیان مونیخ،

Über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele

Antworten des griechischen Philosophen Priskianos Lydos auf Fragen des persischen Großkönigs Chosrou I. Anuschirvan

Roland Pietsch¹

(pp 167 to 183)

Received: 10.02.2022; Accepted: 23.05.2022

Zusammenfassung

Zu Beginn dieses Essays werden die biografischen Daten des persischen Königs Chosroes I. und des griechischen Philosophen Priscian von Lydia vorgestellt, gefolgt von einem Bericht über die Schließung der athenischen neoplatonischen Schule durch den byzantinischen Kaiser Justinian im Jahr 529. Diese Schließung war der Anlass, dass sieben neoplatonische Philosophen nach Persien emigrierten, wo sie von Chosroes I. willkommen geheißen wurden. Nach einem kurzen Überblick über die neoplatonische Lehre der Seele werden die Fragen, die der König an Priskianos stellte, sowie die Frage nach der menschlichen Seele und seine Antworten detailliert untersucht. „Priscians Antworten an König Chosroes von Persien (Solutiones)“ sind nur in einer unzureichenden lateinischen Übersetzung erhalten. Trotz dieser Unzulänglichkeit können die grundlegenden Ideen von Priscians Antworten gründlich dargestellt werden: Die Seele ist eine Substanz, die Seele ist unkörperlich und vom Körper getrennt. Schließlich wird die Verbindung zwischen Seele und Körper sowie die Unsterblichkeit der Seele dargestellt. Aus intellektueller Sicht kann die lateinische Übersetzung der Fragen als Fragment einer bedeutenden kulturellen Begegnung zwischen Persien und Griechenland auf der Grundlage der neoplatonischen Philosophie betrachtet werden.

Schlüsselwörter

Der persische König Chosroes I., Priscian von Lydia, der byzantinische Kaiser Justinian, Priscians Antworten an König Chosroes von Persien, die athenische neoplatonische Schule, Neoplatonismus, die menschliche Seele als Substanz, die Seele ist unkörperlich und vom Körper getrennt, Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

1. Ludwig-Maximilian-Universität München,

Email: roland.pietsch@t-online.de



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

Einführung

Der byzantinische Dichter und Historiker Agathias aus Myrina (um 532-580) berichtet im zweiten Buch seiner *Historien*¹, dass sieben griechische Philosophen aus der Athener Philosophenschule Zuflucht in Ktesiphon am Hof des persischen Großkönigs Chosrou I. Anuschirvan (der mit der unsterblichen Seele)² gesucht haben, nachdem die Athener Philosophenschule im Jahr 529³ aufgrund der neuen Gesetzgebung des byzantinischen Kaisers Justinian⁴ geschlossen wurde und allen „heidnischen“ Philosophen Lehrverbot erteilt worden war⁵. Diese sieben Philosophen, die dem Neuplatonismus zugeordnet werden, sind: Damaskios aus Damaskus, der letzte Leiter der Athener Schule⁶, Simplicios aus Kilikien⁷, Eulamios aus Phrygien, Priskianos aus Lydien⁸, Hermias und Diogenes aus Phönikien und Isidoros aus Gaza. Sie wurden von

-
1. *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, recensuit Rudolfus Keydell, Berolini MCMLXVII apud Walter de Gruyter. Engl. Übersetzung: *Agathias, The Histories*, transl. with introd. By Joseph D. Frendo, Berlin / Boston 1975, De Gruyter.
 2. Über Leben und Werk siehe: Michel Tardieu, Chosroès, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 2, Paris 1994, CNRS Édition, S. 309-318; Gherardo Gnoli, *Cosroe dall'Anima Immortale o della doppia felicità*, in: *Un Ricordo che non si spegue. Scritti di docent e collaborator dell'Istituto Umiversitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani*, Series minor L, Napoli 1995, S. 119-146; Josef Wiesehöfer, *Chusro I. und das Sasanidenreich*, in: *Sie schufen Europa. Historische Portraits von Konstantin bis Karl dem Großen*, hrsg. von Mischa Meier, München 2007 Beck, S. 195-215.
 3. Vgl. Alan Cameron, *The last day of the Academy at Athens*, in: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, 1969, A. 7-29; Gunnar af Hällström, *The Closing of the Neoplatonic School in A. D. 529: An Additional Aspect*, in: *Post-Herulian Athen, Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267-529*, ed. by Paavo Castrén, Helsinki 1994, Suomen Ateenan instituutin säätiö, S. 141-165; Valerio Napoli, *Note sulla chiusura della scuola neoplatonica di Atene*, in: *Schede Medievali* 43, 2004, S. 53-95; Edward Watt, *Justinian, Malalas, and the end of Athenian philosophical teaching in A. D. 529*, in: *The Journal of Roman Studies*, Vol. XCIV, 2009, S. 168-182.
 4. Vgl. *Corpus Iuris Civilis*, II: *Cod. Iust.*, I 11, 10.
 5. Vgl. dazu die gründliche Untersuchung des Berichts von Agathias über die Ziele und Motive der neuplatonischen Philosophen von Udo Hartmann, *Geist im Exil. Römische Philosophen am Hof der Sasaniden*, in: *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Hrsg. von Monika Schuol / Udo Hartmann / Andreas Luther, Stuttgart 2002 Franz Steiner Verlag, S. 13-160. Darin auch zahlreiche weiterführende Literaturangaben.
 6. Philipp Hoffmann, *Damascius*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 2, Paris 1994, CNRS Editions, S. 542-593.
 7. Elisa Coda, *Simplicius de Cilicie*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bd. 6, Paris 2016, CNRS Editions, S. 341-394.
 8. Matthias Perkams, *Priscien de Lydie*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, B. 5, Paris 2012, CNRS Editions, S. 1514-1521.

Chosrou I., der offensichtlich an der griechischen Philosophie sehr interessiert war, freundlich aufgenommen und zum Bleiben aufgefordert. Die Philosophen wollten aber schon nach kurzer Zeit wieder in ihre Heimat zurückkehren, weil sie mit den Verhältnissen in Persien nicht zurechtkamen. Im Jahr 532 verlangte Chosrou I. in den Friedensverhandlungen mit Justinian I., dass die sieben Philosophen nach ihrer Rückkehr ins oströmische Reich weder verfolgt noch zum Übertritt zum Christentum gezwungen würden. Justinian hielt sich an diese Vereinbarung. Wohin die Philosophen zurückkehrten, ist nicht genau bekannt. Es wird angenommen, dass einige von ihnen in die mesopotamische Stadt Harran (heute in der Türkei gelegen) übersiedelten, die sich etwa 30 km südöstlich von Edessa befand⁹. Über das weitere Schicksal der Philosophen ist nichts bekannt. Was die Gespräche und den geistigen Austausch zwischen den griechischen Philosophen und Chosrou I. betrifft, so ragt Priskianos mit einer Schrift hervor, die zehn Fragen des persischen Königs und die entsprechenden Antworten des Philosophen enthält. Die Schrift des Priskianos ist nur in einer in einer unzulänglichen lateinischen Übersetzung überliefert: *Solutiones de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*¹⁰. Diese Übersetzung wurde wahrscheinlich im 9. Jahrhundert angefertigt, wobei der Übersetzer weder mit der griechischen Sprache noch mit der griechischen Philosophie gründlich vertraut war. Marie-Thérèse d'Alverny vertrat die Auffassung, dass Johannes Scottus Eriugena die Übersetzung angefertigt habe¹¹. Diese Auffassung ließ sich aber nicht aufrechterhalten, denn das Latein Eriugenas war keineswegs so unzulänglich, wie das des unbekanntenen Übersetzers. Der griechische Titel der *Solutiones* lautete vermutlich: *Λόσεις ὧν ἠπόρει Χοσρόης Περσῶν βασιλεύς*¹². In den *Solutiones*

9. Vgl. Nuccio D'Ancona, *I Sabei di Harrân e la Scuola di Atene*, Milano 2020, Editoriale Jouvence.

10. Prisciani Lydi quae extant: *Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem Liber consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae edit L. Bywater, Berolini MDCCLXXXVI* Georg Reimern, S. 41-104. Im Folgenden abgekürzt: Priscianus, *Solutionum*. Französische Übersetzung: Jules Quicherat, *Solution des problèmes proposés par Chosroès*, in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 3rd ser., 4, 1852. S. 248-263; Engl. Übersetzung: Priscian, *Answers to King Khosroes of Persia*, transl. by Pamela Huby, Sten Ebbesen, David Langslow, Donald Russell, Carlos Steel and Malcolm Wilson. Intr. Richard Sorabji, London 2016, Bloomsbury Academic. Alle deutschen Übersetzungen des lateinischen Textes stammen vom Verfasser dieses Aufsatzes.

11. Marie-Thérèse d'Alverny, *Les „Solutiones ad Chosroem de Priscianus Lydus et Jean Scot, in: Érigène et l'histoire de la Philosophie*, Paris 1977 CNRS Éditions, S. 145-160.

12. Vgl. Christoph Helmig und Carlos Steel, Priskianos Lykos, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Bd. 5, Philosophie der Kaiserzeit und der

finden sich folgende zehn Fragen des persischen Königs und die entsprechenden Antworten von Priskianos: 1. Über die Seele und im Besonderen über die menschliche Seele, 2. Über den Schlaf, 3. Über Träume als Quelle der Weissagung, 4. Astronomie und Klima, 5. Über die Wirksamkeit von widersprüchlichen ärztlichen Verordnungen, 6. Ebbe und Flut, 7. Wie Elementarkörper verdrängt werden, 8. Wie ein Standort den Charakter von Lebewesen beeinflusst, 9. Warum schaden sich Dinge in einem guten Universum? 10. Warum entsteht der Wind und woher kommt seine Bewegung? Von diesen Fragen, die Chosrou I. an Priskianos richtete, wird im Folgenden allein die Frage über die Seele einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Dabei werden in enger Anlehnung an den ins Deutsche übersetzten lateinischen Text die Gedankengänge des Priskianos wiedergegeben. Bevor er an die Beantwortung der Frage nach der Seele geht, führt er eine Reihe von philosophischen Werken an, aus denen er Auszüge und Gedanken übernommen hat. An erster Stelle erwähnt er Platons Dialoge Timaios, Phaidon, Phaidros und Politeia. Außerdem Werke von Aristoteles, Theophrastos von Eresos, Hippokrates, Alexander von Aphrodisias, Themistos, Plotinos, Porphyrios, Iamblichos, Proklos Diadochos und einigen anderen¹³. Diese Aufzählung zeigt, dass Priskianos bemüht war, dem persischen König auf der Grundlage der philosophischen Überlieferung gründlich und ausführlich auf seine Fragen zu antworten, zumal der König selbst über gründliche Kenntnisse der neuplatonischen Philosophie verfügte, die sich – kurz gesagt – seit Plotin (205-270) und seinen Nachfolgern Porphyrios (um 233-305), Iamblichos von Chalkis (245-325), Proklos Diadochos (412-485) und anderen als Erneuerung der Philosophie Platons verstand. „Plotin benutzt die gesamte Überlieferung der antiken Philosophie als Mittel, eine wundersame Metaphysik auszusprechen, die, in ihrer Stimmung original, seitdem als die eigentliche Metaphysik durch die Zeiten geht. Die mystische Ruhe ist in der Musik einer Spekulation mittelbar geworden, die unüberholbar bleibt und in irgendeiner Weise widerklingt, wo immer seitdem metaphysisch gedacht wurde“¹⁴. Um die Antworten von Priskianos zu den Fragen nach der Seele besser verstehen zu können, wird

Spätantike, hrsg. von Christoph Riedweg, Christoph Horn und Dietmar Wyrwa, Basel 2018, Schwabe Verlag, S. 2114.

13. Priscianus, *Solutiones*, S. 41.

14. Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München / Zürich 1971 Piper, S. 119.

deshalb zunächst ein kurzer Überblick über die neuplatonische Seelenlehre gegeben.

1. Ein kurzer Überblick über die neuplatonische Seelenlehre

Die neuplatonische Seelenlehre hat ihren Ursprung in der Philosophie Plotins, der sie, wie gesagt, als Erneuerung der Philosophie Platons versteht. Priskianos ist im Wesentlichen Plotin verpflichtet, hat aber auch verschiedene Ausdeutungen seiner Nachfolger, darunter vor allem von Proklos aufgenommen, auf die hier nicht einzugehen notwendig ist. Im Mittelpunkt der neuplatonischen Seelenlehre steht die Lehre vom Abstieg der Seele in die irdische Lebenswelt und ihre Rückkehr oder ihr Aufstieg in die ursprüngliche geistige Welt¹⁵. Die Seele ist für Plotin das Bild des Geistes (νοῦς)¹⁶, und der Geist ist ein Bild des absolut Einen (ἕν)¹⁷. Die Seele ist unkörperlich (ἀσώματος). Was den Unterschied zwischen der Seele und dem Geist betrifft, so besteht in der oberen geistigen zwischen ihnen kein Unterschied. Was aber die untere irdische Welt betrifft, so beruft sich Plotin auf Platons Phaidros: „Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel, verschiedentlich in verschiedenen Gestalten sich zeigend. Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden und waltet durch die ganze Welt; die entfiedere aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird, einen erdigen Leib annimmt, der nun durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint“¹⁸. Die Seele verleiht dem Körper Leben und Bewegung. Sie beseelt das ganze Weltall und wird deshalb insgesamt Weltseele genannt. Weil die Seele der Materie eine Form gibt, wird aus der Materie ein Körper gebildet. Alle Lebewesen, der Mensch, die Tiere und Pflanzen haben eine Seele, die unsterblich ist. Die Seele bildet auf diese Weise ein einheitliches Prinzip, durch das jeder Teil in der Welt mit jedem anderen Teil ein Mitempfinden (συμπάθεια) möglich ist. Das bedeutet, dass alle Seelen eine sind und nicht nur Teile der einen Weltseele. Bei aller Einheitlichkeit ist die Seele vielgestaltig. Jede Einzelseele ist mit jeder anderen Einzelseele identisch; die Unterschiede zwischen ihnen beruhen nicht auf den Unterschieden der Seele, sondern auf den Unterschieden der Körper. Jede Einzelseele ist für ihren

15. Werner Deuse, Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983 Franz Steiner Verlag.

16. Plotin, Enneaden V 1, 3, 7.

17. Plotin, Enneaden V 1, 7, 1.

18. Platon, Phaidros 246 b.

individuellen Körper ein einheitliches Prinzip, womit Plotin die Frage nach der Wahrnehmung der Seele erklärt. Wahrnehmen ist für ihn ein Begreifen durch die Seele mit Hilfe des Körpers¹⁹. Die Einheitlichkeit des Wahrnehmungsvorgangs übernimmt Plotin von Platon, der drei Teile der Seele unterschieden hat: 1. Die vernünftige oder rationale Seele (λογιστικόν), 2. Die begehrende Seele (ἐπιθυμητικόν) und 3. Die tapfere Seele (θυμοειδές). Diese Dreiteilung der Seele gilt nur für die menschliche Seele, und Plotin erklärt mit ihr die verschiedenen Aufgaben der Seele im Hinblick auf den Körper. Die Seelen der Einzelwesen, die in die Körperwelt hinabgestiegen sind, wollen für sich sein. Ihr Abstieg wird auf unterschiedliche Weise begründet und beschrieben. In jedem Fall drohen der Seele in der irdischen Welt viele Gefahren. Wenn sich aber die Seele ihrer geistigen Herkunft erinnert, kann sie aus der Körperwelt erwachen und in die geistige Welt zurückkehren. Bei dieser Rückkehr hat sie den größten und höchsten Wettkampf (ἄγὼν ἔσχατος)²⁰ zu bestehen. Die Seele steht in diesem Zustand auf der Grenze zwischen der oberen und der unteren Welt. Gelangt sie nach oben, ist sie Geist (νοῦς); sinkt sie nach unten, ist sie sich mit der Materie verbunden. In seiner ersten Enneade untersucht Plotin die Frage, wie es bei Lebewesen und im Besonderen bei Menschen zu Sinneswahrnehmungen und Affekten oder Gemütsbewegungen kommen kann. Er stellt fest, dass die Seele nicht Träger von Affekten sein kann, aber auch der Körper allein kann keine Affekte hervorbringen. Vielmehr können Affekte aufgrund des Zusammenwirkens (συναμφότερον) von Seele und Körper ermöglicht werden. Die Seele steigt aber als solche nicht in den Körper herab, sondern sendet eine Art von Lichtstrahl, wodurch sie das Lebewesen als eine neue Wesenheit hervorbringt, die dann zum Träger der Wahrnehmung und aller anderen Affekte wird²¹. Das Einstrahlen in die Körper geschieht aber nicht aus der Seele selber, sondern sie selber verharret und gibt nur Abbilder (εἰδωλον)²² von sich her. Die geistige Welt reicht bis zu diesen Abbildern. Jeder Mensch ist ein geistiger Kosmos (κόσμος νοητός); mit den unteren Seelenteilen berührt er die irdische Welt; mit den oberen das Geistige. Mit dem oberen geistigen Teil verharret der Mensch ganz in der oberen geistigen Welt, nur mit seinem unteren und letzten Teil bleibt der Mensch gefesselt in der unteren Welt. Aber die untere

19. Plotin, Enneaden IV 7, 8, 3.

20. Vgl. Plotin, Enneaden I 6, 7, 31.

21. Vgl. Plotin, Enneaden I 1, 7, 1 ff.

22. Vgl. Plotin, Enneaden I 1, 8, 18.

Seele ist nicht ganz herabgesunken, „sondern immer bleibt ein Teil ihres Wesens in der geistigen Welt; nur hat meist, was in der Sinnenwelt weilt, Oberhand – richtiger: es wird selbst vergewaltigt von dem Wirrsal – und hindert so daß uns zu Bewußtsein (αἴσθησις) kommt, was der oberste Seelenteil schaut. (Denn das geistige Erleben der Seele tritt erst dann in uns ein, wenn es herabsteigt und in das Bewußtsein kommt. Wir wissen ja alles was in einem beliebigen Teil der Seele geschieht, erst dann wenn es in die ganze Seele eingeht; der Begierde zum Beispiel werden wir nicht inne, solange sie im begehrenden Seelenteil bleibt, sondern erst wenn wir sie erfassen mit dem Wahrnehmungssinn oder dem Nachdenken oder beidem). Denn alles was Seele ist trägt in sich ein Stück, das unten zum Leibe hin, und eines, das oben zum Geiste hin liegt; die gesamte, die Welt-Seele lenkt mit ihrem dem Leibe zugewandten Teile das Weltall und bleibt selbst in der Höhe, frei von Mühe, denn nicht durch Berechnen und Überlegen wie wir tut sie dies, sondern durch reinen Geist“²³. So ist der Mensch für Plotin ein Wesen, das die sinnliche und die geistige Welt zu einer Ganzheit zusammenfasst. Der Mensch unterscheidet sich von allen Lebewesen dadurch, dass er „als Seele weltsetzendes Bewußsein ist; dabei ist er als Selbstbewußtsein mit dem Geist vereinigt und Teil intelligiblen Welt, so daß alle Stufen der Wirklichkeit im Menschen gegenwärtig sind“²⁴.

2. Über die menschliche Seele

Im ersten Kapitel seiner *Solutiones Über die Seele und vor allem über die menschliche Seele (de anima et maxime humana)* führt Priskianos zunächst drei verschiedenen Fragen über die Seele an, die Chosrou I. an ihn gestellt hat: „Was ist die Natur der Seele, und ist sie in allen Körpern ein und dieselbe oder ist sie verschieden? Und kommt der Unterschied in der Körperform jedes Lebewesens aus einem Unterschied der Seele, oder kommt ein Unterschied in der Seele aus einem Unterschied im Körper? Denn wenn, wie es scheint, die Seele und vor allem die menschliche Seele von einem Charakter homogen geprägt ist, so ist doch jeder Mensch verschieden und nicht /einem anderen) ähnlich. Aber dann müssten wir auch wissen, woher ein Unterschied in der Seele kommt. Denn wenn der Körper die Seele verändert und deshalb jede Seele sich von der anderen unterscheidet, so regiert der Körper eindeutig die Seele. Aber wenn die Seele den Körper verändert und ein Unterschied in der Form aus derselben Ursache

23. Plotin, *Enneaden* IV 8, 8, 2- 15. (Übersetzt von Richard Harder).

24. Jens Halfwassen *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2020 Beck, S. 135.

kommt, ist es offensichtlich, dass die Seele der Herrscher des Körpers ist. Aber wenn jedes durch die Mischung verändert wird, ist es offensichtlich, dass die Mischung besser ist als jedes andere, und es bleibt abzuwarten, was die Mischung ist und wie Körper und Seele vermischt werden“²⁵. Nach diesen Fragen des persischen Königs fragt Priskianos zunächst, ob die Seele eine Substanz ist und aus sich selbst besteht und ob sie unkörperlich, einfach und einförmig ist. Damit verbunden ist auch die Frage nach der Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Seele. Von diesen Fragen beantwortet Priskianos zuerst die erste Frage:

3. Die Seele ist eine Substanz und kein Akzidenz²⁶.

Priskianos versteht den Substanzbegriff in seiner neuplatonischen Bedeutung als das nur durch sich selbst Seiende und Bestimmte. Er weist in seinen Ausführungen zunächst auf die philosophischen Überlieferungen hin und stellt fest, dass diejenigen, die den Alten und ihren Grundsätzen folgen, keiner Beweisführung bedürfen, um zu zeigen, „dass die vernünftige oder rationale Seele eine körperlose und unvergängliche Substanz ist, die vom Körper getrennt ist, mit dem sie auf natürliche Weise verbunden ist (ad rationalem animam essentiam incorporalem esse et incorruptibilem et separatam corpore, cui quidem naturaliter coniuncta sit)“²⁷. Für diejenigen, die den Überlieferungen nicht folgen, will Priskianos den Beweis erbringen, dass die Seele eine für sich selbst bestehende Substanz ist. Zum Wesen einer Substanz, die in sich selbst besteht, das heißt auch zur individuellen und einzelnen Substanz gehört, dass sie, obwohl sie dieselbe und ohne Zahl bleibt, entsprechend ihrer qualitativen Beweglichkeit fähig ist, Gegensätze in sich aufzunehmen. Dementsprechend kann ein Körper die Gegensätze von Schwarz und Weiß, Gesundheit und Krankheit aufnehmen. Und ebenso ist die Seele imstande, Gegensätze wie zum Beispiel Gerechtigkeit und Unmäßigkeit, Klugheit und Unklugheit, Tugend und Laster aufzunehmen. Priskianos folgert daraus, „dass die Seele, die durch Gegensätze wandelbar ist und diese durch das Bestehende aufnimmt, eine

25. Priscianus, *Solutiones*, S. 43.

26. Priscianus, *Solutiones*, S. 43. Über die verschiedenen Bedeutungen von Substanz (griech. οὐσία, ὑπόστασις; lat. substantia oder essentia) und Substanz/Akzidens siehe: Substanz, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 495-553. Dem lat. Wort *essentia* in der lat. Übersetzung des Priskianos liegt offensichtlich das griech. Wort οὐσία zugrunde, das in diesem Zusammenhang Substanz bedeutet.

27. Priscianus, *Solutiones*, S. 43.

Substanz ist, die für sich selbst besteht (ostenditur aperte anima, contrariis qualitibus mobilis, receptiva earum subsistendo essentia quaedam a se ipsa subsistens)²⁸. Diese Substanz ist keine Qualität²⁹, denn diese würde nicht für sich selbst bestehen können. Dass die Seele für Gegensätze empfänglich ist, weist deutlich darauf hin, dass sie eine für sich selbst existierende Substanz ist.

4. Die Seele ist körperlos³⁰

Wenn die Seele körperlich wäre, dann könnten folgende drei Arten von Verbindung möglich sein, nämlich 1. Dass die Seele dem von ihr beseelten Lebewesen entgegengesetzt (apponitur) ist, 2. Dass sie sich mit ihm vermischt (miscetur) und 3. Dass sie mit ihm zusammengewachsen ist (concreta). Wenn die Seele und das von ihr belebte Lebewesen als einander sich nur berührend (tangens) gegenübergestellt werden, dann ist das von ihr (der Seele) beseelte Lebewesen nicht als Ganzes beseelt, „denn es ist unmöglich dass ein Körper als Ganzes einem Körper ganz gegenüber gestellt wird (impossible enim est corpus totum corpori toto apponi)³¹; das ganze Lebewesen aber ist belebt und die Seele ist ihm gegenübergestellt, und deshalb ist sie kein Körper. Wenn die Seele mit dem Lebewesen vermischt wäre, dann wäre sie etwas Getrenntes und aus Teilen zusammengesetzt; die Seele muss aber ein Ganzes sein. Wenn die Seele mit dem Lebewesen zusammengewachsen wäre, würde der ganze Körper durch einen anderen ganzen Körper hindurchgehen, was aber nicht möglich ist. Deshalb ist die Seele einem Lebewesen weder gegenübergestellt noch mit ihm vermischt oder zusammengewachsen. Die Seele ist auch kein Körper, aber sie durchdringt als eine unkörperliche Substanz den Körper des Lebewesens. „Es ist in der Tat eine Eigenschaft des Unkörperlichen, einen Körper ganz zu durchdringen (proprium uero incorporalis peruenire per totum corpus)³².

5. Die Seele ist vom Körper getrennt und sich selber zugewandt

Um die Trennung der Seele vom Körper und ihre Wendung zu sich selber zu verstehen, spricht Priskianos zuerst von der Entelechie, d. h. von der in den

28. Priscianus, Solutiones, S. 44.

29. In der Kategorienlehre des Aristoteles bildet Qualität die vierte Kategorie und bedeutet: ποιόν = das Wie-beschaffen oder Beschaffenheit.

30. Vgl. Riccardo Chiaradonna, Porphyry's Views on the immanent Incorporals, in: Studies on Porphyry, ed. by George Karamanolis & Anne Sheppard, London 2007, Institute of Classical Studies, S. 35-49.

31. Priscianus, Solutiones, S. 44.

32. Priscianus, Solutiones, S. 44.

Lebewesen liegenden Kraft, die diese zur Selbstvollendung bringt. Um diese Entelechie im Hinblick auf die irrationalen Seelen und andere irrationale Lebewesen begreifen zu können, muss der Unterschied zwischen getrennter und nicht getrennter Seele, d. h. zwischen rationaler und irrationaler Seele erklärt werden. Priskianos sagt über die irrationale Seele, dass sie weder ohne Körper existiert, noch von sich aus tätig wird; sie bringt vielmehr einen natürlichen Geist (*spiritum connaturalem*)³³ in den Körper oder eine natürliche Hitze (*calorem naturalem*)³⁴, um den Körper zu bewegen, zu nähren und zu verändern. Wenn der Nachweis erbracht werden kann, dass die rationale Seele vom Körper getrennt ist, dann kann dadurch gezeigt werden, dass die Seele eine körperlose Substanz ist.

Die Tugend ist eine Eigenschaft der rationalen körperlosen Seele, wodurch sie über die irrationale Seele herrscht und das Leben steuert. Und darüber hinaus umfasst die Tugend ein genaues Wissen von den göttlichen und intelligiblen Dingen, was bei den Philosophen Kontemplation (griech. θεωρία) und Handeln (griech. πράξις) genannt wird. Wenn Philosophie nichts Anderes ist, als ein von der Materie unbeflecktes Leben mit einem untrüglichen Wissen von den Dingen zu führen, und wenn es nicht möglich ist, die Dinge zu kennen ohne sich vorher selbst zu erkennen und wenn es ferner notwendig ist, dass diejenigen, die sich selber erkennen, eine nicht körperliche Natur haben, dann gibt es keinen Körper, der imstande ist, sich selbst zu erkennen oder sich zu sich zuzuwenden. Weil es aber zu aller Erkenntnis gehört, sich dem zu Erkennendem zuzuwenden, und weil es zu aller Selbsterkenntnis gehört, sich dem Erkenntnisvorgang zuzuwenden, dann ist klar, dass die Seele notwendigerweise eine (vom Körper) getrennte Substanz haben muss. Das zeigt sich daran, dass sich die Seele von allen Dingen reinigt, die von den Menschen begehrt werden. Durch diese Reinigung (*purificatio*) erlangt die Seele ihre Tugend, d. h. die Seele wird bei dieser Reinigung von allen Fesseln (*vinculi*)³⁵ an den Körper befreit; und dadurch wird klar, dass die Seele vom Körper unterschieden werden muss. Denn es ist nicht möglich, dass das, was von der Materie nicht zu trennen ist, nicht von der Materie beeinflusst wird; denn kein Ding verfügt über die Möglichkeit zu einer Tätigkeit, die seinem eigenen Wesen überlegen ist. Aus beiden Aussagen, nämlich, dass die Philosophie ein Streben nach Erkenntnis

33. Griech. Συμφύρτον πνεῦμα, vgl. Aristoteles, De somnio 456 a 12.

34. Griech. Φυσικόν θερμόν, vgl. Aristoteles, De longitudine 455 b 32.

35. Vgl. Platon, Phaidon 67D1-2.

und zugleich eine Reinigung ist, wird deutlich, dass der Mensch, der philosophiert, unkörperlich und zugleich von der Materie getrennt ist. Er ist unkörperlich aufgrund seiner Erkenntnisfähigkeit und von der Materie getrennt durch seine tugendhafte Lebensweise. Dadurch wird der Seele gezeigt, dass sie ein Leben ohne Körper führt und zugleich vom Körper getrennt ist. Priskianos stellt dazu fest, dass eine Seele, die sich mit Philosophie beschäftigt, sich selber kennen muss und auch die Dinge, die außerhalb von ihr liegen und von ihr getrennt sind, und sie muss sich selber als körperlos erkennen und durch das Erkennen zeigen, dass sie vom Körper getrennt ist. Daher ist eine Seele, die sich mit Philosophie beschäftigt, sowohl körperlos als auch vom Körper getrennt. Demzufolge ist sie weder im Körper aufgelöst noch geht sie mit ihm unter. Und weil alles, was man von getrennten Dingen weiß und alles, was sich selber erkennt, mit dem identisch ist, was es erkennt³⁶, ist dies auch unbedingt getrennt. Denn die Seele kann mit dem Körper nicht dieselbe Tätigkeit bewirken, wenn sie sich ihm selbst nicht zugewendet hat. Damit ist klar, dass die rationale Seele, wenn sie sich selbst zu sich zugewendet hat, vom Körper getrennt ist. Und durch zahlreiche andere Aussagen wird deutlich, dass die Seele vom Körper getrennte Tätigkeiten aufweist; so können zum Beispiel im Schlaf Zukunftsbilder erscheinen, aber auch im Wachzustand kann es zu seelischen Erleuchtungen und Prophezeiungen künftiger Ereignisse kommen, die nichts mit dem Körper zu tun haben, sondern allein aus der Seele hervorgehen und somit vom Körper getrennt sind. Wenn die Seele auf diese Weise sowohl in ihrer Substanz als auch durch ihre intelligiblen Tätigkeiten vom Körper getrennt ist, dann folgt daraus, dass sie nicht zusammengesetzt ist, sondern einfach und einförmig (*simplex et uniforme*) ist, denn die Zusammensetzung der Körper besteht aus Materie und Form, d. h. aus einer Kombination von Elementen. Wenn alles, was zusammengesetzt ist, vergänglich ist, so bleibt im Gegensatz dazu die Seele unzerstörbar, einfach und unsterblich.

6. Drei Aussagen über die Unsterblichkeit der Seele

Es gibt drei eng miteinander zusammenhängende Aussagen über die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Seele.

6.1. Die erste Aussage

36. Vgl. Aristoteles, *De anima* 3. 8.431 b 20-432 a 1.

Die erste Aussage bezieht sich auf die Tätigkeit der Seele und lautet: Die Seele verleiht jedem Körper, in welchem sie wohnt, immer das Leben. Alles, was Leben vermittelt, ist nicht imstande, das, was ihr Gegenteil ist, in sich aufzunehmen, denn was es mitteilt, hat es immer gemäß seinem Wesen und auf natürliche Weise übermittelt. Das wirklich Seiende kann nichts aufnehmen, was fähig wäre, eine ihm wesenhaft innewohnende Eigenschaft zu zerstören, denn ein Gegenteil (*contrarium*) ist wahrhaft auch immer ein Ende für sein Gegenteil. Dementsprechend wird die Seele niemals das Gegenteil von Leben empfangen können. Aber das Gegenteil des Lebens ist der Tod: daher empfängt die Seele nicht den Tod. Und deshalb ist sie unsterblich (*contrarium uitae mors: non ergo recipit anima mortem; ac per hoc immortalis*)³⁷. In diesem Zusammenhang führt Priskianos ein weiteres Argument an und beruft sich auf Plotin. Es lautet: Wenn die Seele dasjenige nicht empfangen kann, was das Leben gibt, dann kann sie auch nicht das Gegenteil des Lebens, d. h. den Tod empfangen. Für diese Sätze des Priskianos finden sich aber keine Hinweise in Plotins *Enneaden*. Dieser Gedanke findet sich aber in den Ausführungen von Priskianos über den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wenn er davon spricht, dass die Seele die Ursache des Lebens von Natur aus in sich hat; und deshalb braucht sie das Leben nicht, dass sie dem Körper gibt, weil dies nur ein Schatten des Lebens ist. Keine Ursache bedarf ihrer Wirkung, weil sie immer über die Kräfte verfügt, die denen überlegen sind, die sie der Wirkung verleiht. Als Beispiel nennt Priskianos das Feuer, dessen Wärme seine angeborene Eigenschaft ist und deshalb Kälte nicht aufnehmen kann. Und Plotin fragt: „Wenn etwas durch Anwesenheit warm wird, muß dann notwendig auch das, woher die Wärme stammt, warm werden? und wenn etwas durch Anwesenheit von Feuer warm ist, muß dann notwendig auch das Feuer selbst durch Anwesenheit von Feuer warm werden?“³⁸. Grundsätzlich gilt, dass alles, was eine Form hervorbringt, weder das erhalten kann, was es gibt noch was das Gegenteil davon ist.

6. 2. Die zweite Aussage

37. Priscianus, *Solutiones*, S. 47.

38. Plotin, *Enneaden* 1. 2. 1. 36 f.

Die zweite Aussage, die sich auf Platons Politeia gründet³⁹, wird von Priskianos durch folgende Prämisse eingeleitet: Was nicht durch sein eigenes Übel zerstört wird, kann auch nicht von anderen zerstört werden. Wenn ein eigenes Gutes vorhanden ist, dann kann es dies und auch das, was dazwischenliegt und was weder gut noch böse ist, nicht zerstören⁴⁰. Priskianos fasst diese Prämisse kurz zusammen: „Die einzige Ursache, die eine Sache zerstören kann, ist ihr eigenes Übel (solummodo uniuscuiusque corruptium uniuscuiusque malum)“⁴¹. Und dann folgert er daraus, dass für den Menschen ein Laster der Seele schlimmer ist als der Tod des Körpers. Die Laster der Seele sind im Einzelnen: Unwissenheit, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit, Feigheit und andere. Eine Seele, die an diesen Lastern leidet, wird durch sie nicht zerstört, vielmehr wird der irrationale Teil noch lebendiger und von den Lastern getragen. Diejenigen, die an den Lastern leiden, sind also dadurch nicht geschwächt, und ihre Seelen werden nicht zerstört, aber „was nicht durch sein eigenes Übel zerstört wird, ist unzerstörbar. Daraus folgt, dass die Seele unzerstörbar ist (omne autem quod non corrumpitur a sua malitia, incorruptibile est. igitur anima incorruptibile est)“⁴².

6.3 Die dritte Aussage

In der dritten Aussage, die auf Platons Phaidros gründet⁴³, untersucht Priskianos die Beweiskraft der Kausalität. Er geht von der Selbstbewegung der Seele aus, die für ihn die Ursache der Unsterblichkeit der Seelen ist. Um dies verstehen zu können, versucht er zu beweisen, dass sich die Seele von selbst bewegt. Als Erstes stellt er fest, dass die Seele Leben ist, das sie auch anderen weitergibt. Zugleich ist sie in sich selber lebendig, weil sie auf sich selbst einwirkt. Weil die Seele Leben ist, gibt es Bewegung, und Bewegung ist allem Leben zu Eigen. Auch alles, was am Leben teilhat, ist aufgrund seiner Lebendigkeit in Bewegung. Und dies sind für Priskianos die Beweise, dass die Seele sich selbst bewegt und auch diese Bewegung weitergibt. Das Gesagte gilt aber nur für die rationale Seele. Die irrationale Seele hingegen bewegt sich nicht allein von sich selber, sondern wird auch vom Körper bewegt. Die rationale Seele bewegt sich und wird bewegt durch Denken, Überlegen und Glauben. Priskianos führt weiter aus, dass sich die rationale Seele mit körperlichen

39. Vgl. Platon, Politeia 608C9-611A3.

40. Vgl. Platon, Politeia 609B1-2.

41. Priscianus, Solutiones, S. 47.

42. Priscianus, Solutiones, S. 48.

43. Vgl. Platon, Phaidros 245C5-246A2.

Bewegungen bewegt, aber nicht wie ein Körper, sondern in der Art und Weise einer Selbstbewegung wie das Entstehen und Vergehen, Zunahme und Abnahme, Veränderung und Fortbewegung. Wenn die Seele von den sinnlichen Dingen zum wahrhaft Seienden aufsteigt, dann gelangt sie dadurch zur Erkenntnis des Besseren. Und umgekehrt, wenn sie am absteigenden Vergehen (*corruptio*) teilhat, dann wird sie geschwächt, verliert Erkenntnis und verfällt körperlichen Verunreinigungen. Und weiter sagt Priskianos: Wenn das Auge der Seele vom Guten, Schönen und Weisen genährt wird, wird es erweitert; durch das Böse, Hässliche und Gegensätzliche wird es verdorben. Und die Eigenschaften der Seele werden auch durch Laster und Tugenden verändert. Die Seele bewegt sich, denn wenn sie auf der Erde weilt, ist sie an einen Körper gebunden, weil sie ihm verwandt ist. Dann aber löst sie sich von ihm, wenn sie zu ihrem bestimmten Ort zurückkehrt. Auf diese Weise führt sie auch die Bewegungen des Körpers aus, während sie sich selber bewegt. Daraus folgt, dass die Selbstbewegung der rationalen Seele vollkommen ist und sich selber genügt, weil sie nur sich selbst braucht, um sich zu bewegen.

7. Über die Unterschiede zwischen den Seelen

Zu der Frage, ob es einen Unterschied zwischen den Seelen gibt, stellt Priskianos fest, dass die Seelen, die sich selber bewegen, in ihrem Wesen keine Unterschiede aufweisen. Es gibt bei ihnen aber einen Unterschied in den Eigenschaften, So gibt es Seelen, die aufgrund ihrer tugendhaften Eigenschaften eine größere Ehre von Gott empfangen als lasterhafte und böse Seelen, denen das Gute vorenthalten wird. Was die unterschiedlichen Körperformen betrifft, so stammen diese nicht von den rationalen Seelen, sondern von ihren Eltern und anderen unterschiedlichen Gegebenheiten. Das zeigt sich auch bei anderen Lebewesen, die der Entstehung und dem Vergehen (*generatio et corruptio*) unterliegen. Dementsprechend verwandelt die Seele weder den Körper in andere Formen noch wird sie durch den Körper verändert, denn sie ist durch ihre Einfachheit (*simplicitas*) allen Veränderungen oder Verwandlungen überlegen. Bei allen Lebewesen ist und bleibt die Form von Natur aus dieselbe, aber ihre Eigenschaften bewirken besondere Unterschiede. Auf diese Weise unterscheiden sich auch die Menschen voneinander. Die Ursache für die verschiedenen Eigenschaften von Körpern ist die entsprechende Mischung von verschiedenen Zusammensetzungen.

8. Über die Verbindung von Seele und Körper

Jedes Wesen, sei es ein Lebewesen oder ein Körper, dass in die Substanz eines einzelnen Dings aufgenommen wird, wurde zuvor verwandelt oder zerstört, um dann mit der Substanz eines anderen Dings verbunden zu werden. Aber es ist nicht zu verstehen, wie es ohne Zerstörung bestehen und zugleich mit der Substanz eines Dings verbunden sein kann. Nur wenn die Dinge bei ihrer Verbindung zerstört werden, bringen sie eine Substanz hervor. Aber wenn sie erhalten werden können, auch wenn das unserer Aufmerksamkeit entgehen mag, sind sie anscheinend nicht auf natürliche Weise mit einer Substanz verbunden wie dies beispielsweise bei einer Mischung von Wein und Wasser der Fall ist. Ein öliger Schwamm kann reines Wasser aus einer Mischung austreiben. Deshalb sollte man glauben, dass sie miteinander verbunden sind, aber nicht auf natürliche Weise. Das ist dann auch bei der Seele so, wo dasselbe Ding mit etwas anderem vermischt ist, wie jene Dinge, die gemeinsam zerstört werden und ihr eigenes Wesen bewahren, wie das, was nebeneinandergesetzt ist. Denn es gehört zur Natur der aufgenommenen Dinge, dass die Vermischung nicht durch ihre Zerstörung erreicht wird, sondern sie füllen ungehindert alles aus, was dazu geeignet ist, diese Dinge aufzunehmen; sie durchlaufen das Ganze, ohne von etwas verdorben zu werden und bleiben unvermischt und werden nicht zerstört. Denn ein Wesen ohne Körper ist fähig, sich mit ihm bis zur Unteilbarkeit zu vereinigen oder sich mit einem anderen Körper zu einer ausgewogenen Mischung zu verbinden, wobei auch alle Teile dieses Körpers miteinander verbunden werden. Ein solcher Körper bleibt deshalb auch ohne Verwirrungen vereint. Aus diesem Grund hat er eine unteilbare Natur, aber sie ist durch ihre natürlichen Beziehungen zum Körper geteilt. Priskianos veranschaulicht diese Zusammenhänge mit einem Bild. Bei allem, was Licht spendet, so zum Beispiel bei einer Laterne, ist es nur das Licht, das die Luft auf irgendeine Weise beeinflusst, aber das Feuer bleibt im Inneren des Kerzenhalters beständig. Im Unterschied dazu verhält es sich mit dem Leben, das unkörperlich ist. Ein beseelter Körper wird vom Leben erleuchtet, aber das Leben ist mit nichts vermischt; es durchleuchtet den ganzen Körper, wobei es aufgrund seiner Körperlichkeit vollkommen bleibt.

Weil die Seele unkörperlich ist, kann sie von Übeln beeinflusst werden, die in Körper eintreten können und Mischungen unterworfen sind. Denn die unkörperlichen Wesen sind mit den Körpern vereint und bleiben doch unvermischt und bewahren ihre Einheit in sich selber. Dennoch lenken sie die Dinge, in denen sie sich befinden und wirken, so wie die Sonne die Luft in Licht

verwandelt und wie das Feuer die ihm am nächsten liegenden Dinge wärmt. Das Licht aber ist mit der Luft verbunden wie die Dinge, die zusammen vernichtet sind und doch nicht mit ihr verwechselt werden. Aus diesem Grund hat die Tätigkeit der körperlosen Dinge ihr Wesen und ihre Kraft in sich. Die Seele ist im Körper nicht wie eine Flamme, die an einem Docht entzündet wird, sondern sie ist mit dem Körper selbst verbunden. Die Seele ist eine unaussprechliche Einheit, deren Wirken nur vom Geistigen wahrgenommen werden kann. Denn der Schöpfer des Universums, der alles geistig Seiende erschaffen hat, d. h. die Natur der Dinge, dieser Schöpfer hat auch für jeden Körper eine Seele geschaffen und sie mit dem Körper vereint, um ihm Licht und Leben zu geben. Die Einheit der Seele mit dem Körper findet im gemeinsamen Wirken ihren Ausdruck. Diese Einheit bleibt auch im Schlaf bestehen. Im Schlaf kehrt die Seele in sich selbst zurück und das Leben des Körpers gleicht nur einem Dampf so wie eine Flamme, die in der Asche verborgen ist. „Daher kann das Unkörperliche, dass sowohl mit den Körpern als auch im gleichen Verhältnis zu anderen Unkörperlichen vermischt und auch getrennt werden. Deshalb ist die Vermischung, die nicht auf körperliche Weise, sondern durch gemeinsame Zuneigung (*inclinatio*) und Ähnlichkeit erfolgt, eine Neigung. In der Tat kann man die Neigung als eine Mischung betrachten, aber sie ist keine Zerstörung der Substanz. Deshalb ist die Seele mit dem Körper vermischt, während seine Substanz und Tätigkeit unzerstört bleiben. (*incorporalia igitur et corporibus et per eandem αναμίχται incorporalibus aliis unita et commisceri possunt et segregari. Ac per hoc mixtura corporaliter non facta, sed secundum compassionem et similitudinem, ad illud inclinat. Inclinatio enim aestimatur mixtura, sicut etiam inconsuta distantia, non tamen essentiae corruptio. Per hoc igitur anima corpori miscetur saluans sui essentiam et operationem incorruptibilem*)“⁴⁴.

9. Zum Abschluss

Das persische Reich erstreckte sich unter Chosrou I., dem bedeutendsten Sassanidenherrscher, von Zentralasien bis zum Euphrat und pflegte zahlreiche politische, wirtschaftliche, wissenschaftlichen und kulturelle Beziehungen mit anderen Reichen und Völkerschaften. Im Rahmen dieser Beziehungen nimmt die Reise der sieben neuplatonischen Philosophen von Athen an den Hof von König Chosrou I in Ktesiphon in mehrfacher Hinsicht eine Sonderstellung ein.

44. Priscianus, *Solutiones*, S. 52.

Eine grundlegende Voraussetzung für diese Reise und den Aufenthalt der griechischen Philosophen in Persien war die Offenheit Chosrou I. gegenüber anderen Religionen und Völkern. In seiner Autobiographie Kārnamag steht geschrieben: „Wir haben niemanden zurückgewiesen, weil er einer anderen Religion oder einem anderem Volk angehörte“⁴⁵. Diese Offenheit zeigt sich auch in seiner Liebe zur Philosophie und den Wissenschaften. So förderte er nachdrücklich die Übersetzung von griechischen und indischen Werken über Philosophie und Medizin ins Mittelpersische. Die unmittelbare Begegnung des Königs mit den sieben griechischen Philosophen kann als einer der Höhepunkte seiner Beschäftigung mit anderen Völkern und Kulturen angesehen werden. Er führte mit den Philosophen, im Besonderen mit Damaskios und Priskianos einen Dialog im eigentlichen Sinn des Wortes, wobei ihm seine gründlichen Kenntnisse der griechischen Philosophie zugutekamen⁴⁶. Trotz aller Unzulänglichkeiten der lateinischen Übersetzung von Chosrou I. Fragen und den Antworten von Priskianos kommt das hohe Niveau des Dialogs deutlich zum Ausdruck, und der lateinische Text kann so als das Fragment einer bedeutenden Kulturbegegnung zwischen Persien und Griechenland auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie betrachtet werden.

45. M Tardieu, Chosroès, in: Dictionnaire des Philosophes Antiques, Bd. 2, Paris 1994 CNRS Éditions, S. 310.

46. Über die Hintergründe siehe: Franz Altheim-Ruth Stiel, Spätsasanidische Kultur. Chusrō I. Anōšarvān als Neuplatoniker, in: Ders. Finanzgeschichte der Spätantike, Frankfurt am Main 1957 Klosterman, S. 273-208. Vgl. dazu auch Franz Altheim und Ruth Stiehl, Porphyrios und Empedokles, Tübingen 1954 Max Niemeyer Verlag.

**Between language genealogy and language contact:
Hybrid or hereditary / loanword pairs of German and Persian
Part II**

Sara Rahmani¹

(pp 185 to 207)

Received: 20.03.2022; Accepted: 25.05.2022

Abstract


In the tradition of historical-comparative language or linguistics research, either the common word pairs of any language pair, which are counted as descendants of a hypothetical original language are examined, for example Indo-European (hereditary word pairs) due to a genetic relationship, or a kind of secondary relationship due to indirect/direct proven geographical contact (foreign or loanword pairs). Of course, this is quite apart from the coincidental coherences, which are usually only sought in the formal area, which is the case, for example, with the false friends or certain onomatopoeia and interjections. Furthermore, there is one seldom researched incident, which can be placed between the common hereditary and loanwords of a language pair in etymological research. When it comes to a single intralingual hybrid word, which consists of inherited and borrowed or different (other language) elements at the same time, one speaks of “hybrid formations” (Kluge 2011: XXIf.). But if we take up this topic from a language-pair-related perspective, we are dealing with interlingual hybrid word pairs, which on the one hand can be hybrid in every single language involved in the language comparison process and on the other hand in comparison to one another, i.e., not even interlingually pure or show an equally bilateral or multi-sided orientation. In view of the fact that the interlingual hybrid word pairs as a linguistic topic have so far been occasionally neglected in the absolute majority of the relevant studies and almost within all (any) language pairs, the present research has dealt with this topic using the example of the genealogically related German and Persian languages that came into contact with each other at times.

Keywords

hereditary word pair, loan word pair, hybrid word pair, internationalism, German, Persian.

1. Adjunct Lecturer at the University of Tehran at the Department of German Language and Literature;

E-Mail: sara.rahmani@alumni.uni-heidelberg.de.

 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

در میانه‌ی خویشاوندی و برخورد زبان‌ها: زوج‌واژه‌های دورگه یا هم‌تبار/وام‌گرفته شده‌ی آلمانی و پارسی

بخش دوم

سارا رحمانی¹

(صص 185 تا 207)

تاریخ دریافت: 2022/03/20؛ تاریخ پذیرش: 2022/05/25

چکیده

چنانکه می‌دانیم در سنت زبان‌پژوهی و به‌عبارت دیگر، زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی، یا آن دسته از زوج‌واژه‌های زوج‌زبانی دلخواه بررسی می‌شوند که به‌دلیل خویشاوندی نسبی (هم‌تباری) در شمار بازماندگان زبان اولیه‌ای فرضی، برای نمونه هند و اروپایی به‌حساب می‌آیند (زوج‌واژه‌های هم‌تبار)، یا آن‌هایی که به‌دلیل برخوردهای غیر / مستقیم جغرافیایی، نمایانگر نوعی خویشاوندی ثانویه می‌باشند (زوج‌واژه‌های بیگانه یا وام‌گرفته‌شده/وامی). البته این به‌کلی سوای مطابقت‌های تصادفی‌ای است که اغلب تنها در سطح روساخت (ظاهر) جسته و یافت می‌شوند و برای مثال، در مورد (گروه‌های) دوستان ناباب یا برخی نام‌آواها و اصوات صدق می‌کنند. اما پژوهش ریشه‌شناختی همچنین موردی بینابینی را می‌شناسد که به‌ندرت مورد بررسی قرار گرفته و بایستی در میانه‌ی میراث مشترک واژگان هم‌تبار و وام‌گرفته‌شده جای گیرد. چنانچه در این ارتباط موضوع تنها بر سر (یک) واژه‌ی درون‌زبانی مختلط باشد که هم‌زمان متشکل از عناصر به ارث رسیده و وام‌گرفته شده یا عناصر گوناگون (از زبان‌های دیگر) باشد، سخن از «برساخته‌های دورگه» است (Kluge 2011: XXIf). اما اگر از دید زوج‌زبانی [و نه منحصراً درون یک زبان] به موضوع فوق بپردازیم، سروکارمان با زوج‌واژه‌های دورگه‌ی برون‌زبانی است که از یک‌سو می‌توانند در هر یک از زبان‌هایی که در فرآیند مقایسه‌ی زبانی شرکت دارند، دورگه (مختلط) باشند و از سوی دیگر، در قیاس با یکدیگر، یعنی همچنین درون یک زبان جهت‌گیری‌ای صرفاً یک‌سویه نداشته، بلکه همچنین دو یا چندوجهی باشند. با توجه به اینکه زوج‌واژه‌های برون‌زبانی دورگه اساساً به‌عنوان موضوعی زبان‌شناختی تاکنون در اکثریت قریب به اتفاق مطالعات مرتبط و تقریباً در میان تمامی زوج‌زبان‌ها (ی دلخواه) مورد اهمال واقع شده‌اند، هدف از پژوهش حاضر، بررسی دقیق موضوع نام‌برده براساس زبان‌های آلمانی و پارسی است که هم‌تبار و هر از گاهی با یکدیگر در برخورد بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها

زوج‌واژه‌ی هم‌تبار، زوج‌واژه‌ی وامی، زوج‌واژه‌ی دورگه (مختلط)، واژه‌های بین‌المللی، آلمانی، پارسی.

1. استاد مدعو زبان و ادبیات آلمانی دانشگاه تهران؛

رایانامه: sara.rahmani@alumni.uni-heidelberg.de

Zwischen Sprachgenealogie und Sprachkontakt: Hybride bzw. Erb-/Lehnwortpaare des Deutschen und Persischen Teil II

Sara Rahmani¹

(pp 185 to 207)

Received: 20.03.2022; Accepted: 25.05.2022

Zusammenfassung

In der Tradition der historisch-komparativen Sprachwissenschaft oder Sprachforschung werden entweder die gemeinsamen Wortpaare eines Sprachpaares untersucht, die als Nachkommen einer hypothetischen Ur-Sprache betrachtet werden, wie zum Beispiel Indogermanisch (ererbte Wortpaare), aufgrund einer genetischen Beziehung, oder eine Art sekundäre Beziehung aufgrund indirekter / direkter nachgewiesener geographischer Kontakte (fremde oder Lehnwortpaare). Dies unterscheidet sich natürlich von den zufälligen Übereinstimmungen, die normalerweise nur im formalen Bereich gesucht werden, wie zum Beispiel bei den falschen Freunden oder bestimmten Lautmalereien und Interjektionen. Darüber hinaus gibt es einen selten erforschten Fall, der zwischen den gemeinsamen ererbten und Lehnwörtern eines Sprachpaares in der etymologischen Forschung angesiedelt werden kann. Wenn es um ein einziges intralinguales hybrides Wort geht, das gleichzeitig aus erblichen und entlehnten oder unterschiedlichen (anderen Sprach-)Elementen besteht, spricht man von „hybriden Formationen“ (Kluge 2011: XXIf.). Wenn wir dieses Thema jedoch aus einer sprachpaarbezogenen Perspektive betrachten, handelt es sich um interlinguale hybride Wortpaare, die einerseits in jeder einzelnen beteiligten Sprache des Sprachvergleichsprozesses hybrid sein können und andererseits im Vergleich zueinander, d.h. nicht einmal interlingual rein oder eine gleichermaßen bilaterale oder mehrseitige Orientierung zeigen. Angesichts der Tatsache, dass interlinguale hybride Wortpaare als linguistisches Thema bisher in der überwiegenden Mehrheit der relevanten Studien und fast in allen (jeglichen) Sprachpaaren gelegentlich vernachlässigt wurden, hat sich die vorliegende Forschung mit diesem Thema anhand des Beispiels der genealogisch verwandten Sprachen Deutsch und Persisch befasst, die zu verschiedenen Zeiten miteinander in Kontakt standen.

Schlüsselwörter

ererbtes Wortpaar, Lehnwortpaar, hybrides Wortpaar, Internationalismus, Deutsch, Persisch.

1. Lehrbeauftragte an der Deutschabteilung der Universität Teheran, Iran;

Email: sara.rahmani@alumni.uni-heidelberg.de



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

1. Einleitung

Rückblickend auf den ersten (zuvor erschienenen) Teil dieses zweiteiligen Artikels sei auf die (historische) Sprachgenealogie/-verwandtschaft und den Sprachkontakt im geographischen (bzw. engeren) Sinne als zwei Säulen dieses Beitrags hingewiesen. Nach der ausführlichen Auseinandersetzung mit den zeitlichen (prä-/historischen sowie gegenwärtigen) und örtlich-räumlichen Aspekten des Sprachkontakts im weiteren Sinne, d. h. aus historisch-genetischer wie auch geographischer Sicht, die sich am Beispiel des Sprachenpaars Deutsch-Persisch im ersten Teil dieses Artikels niedergeschlagen hat, widmen wir uns nun dessen lexikalischem (zweitem) Teil, der anhand von konkreten Beispielen versucht, die vorigen und jetztigen Informationen und Interpretationen/Analysen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, indem hybride bzw. geteilt überlieferte deutsch-persische Lexempaare (auch gemeinsame Wörter anderer Herkunft) einander gegenübergestellt und formal-inhaltlich miteinander verglichen werden.

Befassen wir uns jetzt mit unserer Lexemuntersuchung, die größtenteils auf geo- und soziolinguistischen Sprachkontakt Bezug nimmt. Sprachkontakte¹ führen nicht nur zur Entlehnung fremdsprachiger Wörter bzw. Lexeme² – in ihrer ganzheitlichen Erscheinung – in einer beliebigen Nehmersprache, sondern sie können nebenbei noch deren partielle Übernahme und entsprechende Konstruktion neuer hybrider Wörter, meist Komposita bestehend aus anderssprachigen sowie einheimischen Wörtern und Morphemen, in der jeweiligen Zielsprache verursachen. Sehen wir von der Sprachkontaktforschung im Sinne von Varietäten- oder Dialektforschung (usw.), die als intralinguale Erforschung bzw. die zweier eng verwandter Dialekte oder (seltener) Sprachen innerhalb einer Sprachgruppe zu verstehen ist, ab, sehen wir uns mit zwei oder mehreren nicht-/verwandten Sprachen, die miteinander in Kontakt geraten, konfrontiert. Hierbei darf man wohl die meisten beliebigen interkontinentalen Sprachenpaare als nicht-verwandt anerkennen, wobei die Anzahl der verwandten, zu derselben Sprachfamilie

1. Dazu vergleiche man den ersten Teil dieses Beitrags und die Unterscheidung psycholinguistischer und soziolinguistischer Variante/n des Sprachkontakts (vgl. etwa Riehl 2014: 12). In diesem Beitrag handelt es sich, wie zuvor erwähnt, um den letzteren.

2. Die begriffliche Übernahme bzw. Lehnprägung ist hier kaum gemeint.

(aber nicht Sprachgruppe) zugehörigen Paare, die mehr oder weniger voneinander abweichen, einigermaßen beschränkt ist. Als Repräsentanten des letzten Falls zeigen Deutsch und Persisch – wie im ersten Teil des Artikels angesprochen – sowohl interne, d. h. genetische Verwandtschaft als auch externe bzw. geographische Annäherungen und Berührungen. Daher bilden sie ein potentiell ideales Sprachenpaar, das eine bunte Palette unterschiedlicher, hinsichtlich der Schreibung und/oder Lautung ähnlicher oder gleicher Wortpaare aufweisen kann. Dazu gehören zum einen gemeinsame Erb- und Fremd-/Lehnwörter sowie zufallsbedingt vergleichbare Wortpaare (u. a. Falsche Freunde und Onomatopoetika), zum anderen aber auch gemischte Wörter beider Sprachen, deren ein- oder beidseitige Herkunftsbestimmung gar die Grenzen desselben Sprachenpaars überschreitet. Diese sind die hauptsächlich durch den Sprachkontakt entstehenden, oft übersehenen hybriden³ bzw. Erb-/Lehnwortpaare⁴ zweier Sprachen (hier die des Deutschen und Persischen), von denen dieser Beitrag handelt. Erwähnenswert ist, dass die in dieser Studie gemeinte lexikalische Hybridisierung keineswegs eine makrodimensionale Interpretation, d. h. Pidginisierung oder Kreolisierung zweier miteinander in Kontakt stehender Sprachen zur Folge hat, sondern die zu behandelnden hybriden Lexeme gelten im Grunde genommen als lexikalische Mischformen, die – v. a. intra- aber auch interlingual – zwischen der einen Geber- und anderen Nehmersprache anzusiedeln sind. Im Falle der sprachenpaarbezogenen hybriden Lexeme können wir davon ausgehen, dass die am Prozess der Hybridisierung beteiligten autochthonen und allochthonen Sprachelemente

3. Besonders im Sinne von Teillehnwörtern.

4. Darunter versteht man keine einfache beidseitige Wortübernahme innerhalb eines Sprachenpaars, dessen Wortpaare sowieso auf der einen Seite (z. B. persische) Erbwörter und auf der anderen Seite (z. B. deutsche) Lehnwörter sind, sondern sie bildet eine spezielle dreifache Beziehung, an der neben einem beliebigen, genetisch verwandten Sprachenpaar noch eine andere verwandte Entlehnungsquelle (wie Englisch für persische oder Indisch für deutsche Lehnwörter) beteiligt ist. D. h., die ererbten Wörter der einen Sprache werden mit den gleichwurzigen, aus einer anderen verwandten (hier: indogermanischen) Sprache entlehnten Wörtern in die andere Sprache verglichen. Daher heißen sie verwandte Erb-/Lehnwörter. Wenn diese Wörter selbst ein- oder beidseitig gemischt sind, gehören sie zugleich zu den Teillehnwörtern, die als echte hybride Wörter gelten; anderenfalls machen sie einen seltsamen Fall aus, der nur beschränkt bzw. aus der interlingualen/ sprachenpaarbezogenen Sicht als hybrid angesehen werden darf, im wahrsten Sinne des Wortes (intra-lingual) sind sie aber nicht gemischt (vgl. dazu Rahmani 2020: 381f., 391f., 466-470, 601-605).

(u. a. freie Morpheme und Affixe) nicht immer beiderseits, sondern zeitweise nur einseitig mit den einheimischen Wörtern und Morphemen kombiniert werden, wohingegen wir es auf der gegenüberstehenden Seite des Sprachenpaars mit einem einfachen Erb- oder Lehnwort zu tun haben mögen. Näheres darüber erfahren wir im letzten Abschnitt dieses Beitrags, welcher tatsächlich den Kern dieser Studie ausmacht.

Des Weiteren geschehen die Sprachkontaktphänomene bekanntermaßen primär auf individueller und sekundär auf kollektiver Ebene. Hier wird insbesondere letztere gemeint und betont, obwohl auch erstere zum Teil dazu beigetragen hat, dass hybride deutsch-persische Wortpaare entweder nach einem ähnlichen Muster gebildet werden oder unabhängig voneinander entstehen. Nichtsdestoweniger verzichten wir hier auf die psycholinguistischen Aspekte des Sprachkontakts, denn das Hauptaugenmerk dieser Studie richtet sich auf die Wortschätze bzw. hybride Lexempaare des Deutschen und Persischen und nicht etwa Listeme, d. h. die im mentalen Lexikon einer jeden Person (v. a. als bilinguale Sprachvermittlerin) abgespeicherten bzw. virtuellen Wörter und Wortformen (vgl. etwa Gallmann 1990: 63), deren Umfang und Vielfältigkeit von Person zu Person unterschiedlich sind. Dafür rücken die historisch-geographischen und teilweise soziokulturellen Aspekte des deutsch-persischen Sprachkontakts in den Vordergrund. Im ersten Schritt kann man also beide Ebenen, d. h. individuelle und kollektive Formen des hier gemeinten Sprachkontakts verschiedenen Zeiten und Räumen bzw. Orten zuschreiben. Nach so einer dualen Auseinandersetzung mit den Präliminarien dieser und ähnlicher Studien werden im nächsten Schritt das Wesen der hybriden Lexempaare, ihre Stellung unter den gemeinsamen Wörtern des Deutschen und Persischen, ihre Varianten bzw. Subklassen und Richtungen am Beispiel der ein- oder beidseitig ererbten und zugleich entlehnten Wortpaare dieser beiden Sprachen ins Auge gefasst. Für diesen Zweck rufen wir die wichtigsten gegenwärtigen Sprachwörterbücher sowie historisch-etymologische Lexika des Deutschen und Persischen⁵, die als Korpora

5. U. a. Bedeutungswörterbücher wie *Duden Bedeutungs-* und *Universalwörterbuch, Brockhaus-Wahrig* vs. *Mo'in*, 'Amid und *Anwari*; Fremdwörterbücher (*Duden*); deutsch-persische und persisch-deutsche (Hin-/ Herübersetzungs-)Wörterbücher am Beispiel von *Behzād*; etymologische Wörterbücher und Lexika, etwa *Kluge, Pfeifer, Riecke* vs.

dieser Studie dienen, zunächst von der aktuellen Lexik ausgehend (rückwärts und v. a. statisch/synchron) und im nächsten Schritt in einem Vorwärts-Verfahren (diachron-historisch⁶) zur Hilfe. Einige konkrete Ergebnisse bzw. sprachenpaarbezogene Beispiele dieser primär empirisch-heuristischen bzw. induktiv-deskriptiv-analytischen Methode bei der beschränkten Korpusammlung und -interpretation der gemeinsamen hybriden bzw. Erb-/Lehnwörter des Deutschen und Persischen spiegeln sich abrisshaft im letzten Passus (Hauptteil) dieses, in der Tradition der historisch-vergleichenden Forschung stehenden Beitrags wider.

2. Klassen, Varianten und Richtungen der deutsch-persischen Fremd- bzw. Lehnwörter

Bevor wir uns direkt mit den gemeinsamen hybriden Wörtern des Deutschen und Persischen befassen, bedarf es einer ganzheitlichen und etwas detaillierten Einführung in alle (Unter-) Klassen und Varianten der ein- und beidseitig übernommenen Wortpaare dieser Sprachen, damit die Stellung jener gemischten und/oder partiell entlehnten Wörter innerhalb dieser (Haupt)Klasse erhellt wird. Makroperspektivisch gesehen, bilden die (dank örtlich-räumlicher Sprachkontakte) entlehnten Wörter – ob die phonologisch angepassten [und in vielen Fällen semantisch veränderten] Lehn- oder exotisch klingenden und bedeutenden Fremdwörter⁷ (vgl. Greule 1980: 271) – einer jeden Sprache nur einen Teil von deren Gesamtlexik. Den Rest machen die ererbten und neu gebildeten Wörter aus. Letztere können entweder mit einheimischen oder bereits entlehnten fremdsprachigen Mitteln (Morphemen und Wörtern), oder sogar mit Hilfe von beiden, d. h. gemischt, gebildet

Borhân-e Qāte' u.dgl.m., – *Hasandusts* etymologisches Wörterbuch des Persischen gehört dagegen – trotz seiner Aktualität – zu den RaRa und ist daher nicht verfügbar.

6. Dies bedeutet aber nicht, dass jedes, hier dargestellte Wortpaar zwangsläufig auch noch diachron-historisch betrachtet werden muss. Die synchrone Ebene wird v. a. bei den neuzeitlich entlehnten hybriden Wörtern bevorzugt, wobei der diachron-historische Aspekt insbesondere für diejenigen Lexempaare, die sich zumindest auf der einen Seite des Sprachenpaars etwas länger etabliert haben und/oder deren diachrone Verfolgung für die lautlichen Analysen relevanter und erkenntnisleitender ist, Anwendung findet.
7. Beide (Lehn-/Fremdwörter) sind jedenfalls als Resultat des Sprachkontakts im Wortschatz der einen und/oder beiden, an diesem (lexikalischen) Entlehnungsprozess beteiligten Sprachen anzusehen.

werden. Uns gehen in diesem Abschnitt die erste und dritte von den oben erwähnten Klassen⁸ an.

Im Grunde genommen gibt es diverse, z. T. ähnliche Modelle für die Untergliederung des Lehnwortgutes einer beliebigen Zielsprache. Dank bekannter Sprachwissenschaftler und Germanisten des 19. und 20. Jahrhunderts wie Kluge, Singer, Mauthner, Weise, Wellander, Wrede usw. können wir seit langem „[d]ie Bemühungen um das innere Lehngut“ (Betz 1949: 20), die bereits in der ersten Hälfte vergangenen Jahrhunderts am Beispiel des Deutschen und Englischen gemacht worden waren, zusammenfassend als ein zunächst zweiteiliges und dann auf der einen Seite verästelndes Modell darstellen. Die zwei Hauptzweige „einer sprachlichen Lehngutkunde“ (ebd.: 28) sind also: Lehnwort und Lehnprägung. Letztere untergliedert sich ihrerseits in mehrere Untergruppen, deren ausführliche Behandlung für diesen Beitrag irrelevant ist. Nichtsdestoweniger werden sie, – um nur auf deren Namen zu erwähnen –, hier aufgelistet. Lehnwort ist das, womit wir im Folgenden zu tun haben werden. Lehnprägung besteht ihrerseits aus vier Untergruppen: Lehnbildung, Lehnwendung, Lehnbedeutung und Lehnsyntax. Auch erstere, d. h. Lehnbildung, wird wiederum in drei weitere Subklassen untergeordnet: Lehnübersetzung, Lehnübertragung und Lehnschöpfung (vgl. ebd.). Das Modell wurde eigentlich von Werner Betz (ursprünglich 1948) entwickelt und vorgestellt, doch in manchen Quellen wird es seinem Nachfolger, Helmut Gneuss, zugewiesen (vgl. Ibrahim 1991: 40f.), obwohl Gneuss (1955: 2f.) selbst auf dieses Betzsche Verdienst wörtlich verwiesen hat.

Von all den oben genannten Unterkategorien bzw. Erscheinungsformen des Lehngutes wird hier nur die einfache und geläufige Variante, die wir als „Lehnwort“ kennen, gemeint. Unter den wenigen bisherigen Versuchen für die Bestimmung der Lehnwortvarianten ist hauptsächlich Ibrahims präzise und ausführliche Klassifikation (1991: 44-290) am Beispiel der persischen Wörter in europäischen Sprachen nennenswert. Diese unterteilt Ibrahim je nach Herkunft, Hybridität, einmaliger oder mehrfacher Übernahme, Authentizität bzw. Wahrscheinlichkeit und Umstrittenheit in diverse

8. Denn die rein ererbten Wortpaare sind keineswegs hybrid und stehen daher außer unserer Debatte. Es sei denn, sie werden mit den entlehnten Wörtern kombiniert und also in der dritten Klasse landen.

Varianten, welche im Allgemeinen folgendermaßen subsumiert werden können: Hybride oder Teillehnwörter, umstrittene Lehnwörter, Doppelentlehnungen und Ableitungen, Volksetymologien, sonstige Lehnwörter etc. (vgl. ebd.). Im Anschluss an Ibrahims Lehnwortvarianten und vereinzelt, im Internet zu suchende Kleinschriften lässt sich auf neueste Entwicklungen in diesem Bereich hinweisen (vgl. Rahmani 2020: 373f., 383-395). Falls wir von der Un-/Bekanntheit, Un-/Umstrittenheit und In-/Kongruenz der Lehnwörter zweier Sprachen, die eher zu den peripheren Kriterien für die Einordnung der Wortpaare gehören, verzichten, bleiben uns acht (zentrale) Kategorien bzw. Varianten der Lehnwörter eines idealtypischen Sprachenpaars⁹, die das ganze Spektrum decken, nämlich: Einfache Lehnwortpaare, Doppel-, Teil-, Schein-, Rücklehnwortpaare, Lehn-/Erbwortpaare, Lehn-/Neuerbwortpaare und zuletzt täuschende Lehnwortpaare (vgl. ebd.). Hybride Lehnwörter im engeren Sinne (inter- und v. a. intralingual) sind solche, die unter den Teillehnwörtern ins Auge gefasst werden; aber auch die Subkategorie der verwandten Lehn-/Erbwörter erweist sich im weiteren Sinne bis zu einem gewissen Grad, d. h. interlingual, als gemischt (aber nur als ein gemischtes Wortpaar), weil sie in der Regel auf der einen Seite des Sprachenpaars aus einem Erbwort und auf der anderen Seite aus einem mit dem zu untersuchenden Sprachenpaar verwandten (gleichwurzigen) Lehnwort besteht. Jedenfalls sind auch intralinguale hybride Wörter, die innerhalb eines Sprachenpaars wiederum ein- oder beidseitig gemischt sein können, hier erlaubt, – was allerdings relativ selten vorkommt. Deshalb darf man in diesem Zusammenhang die ganzen bereits erwähnten Fälle – je nach binnensprachlicher oder sprachenpaarbezogener Relation – zu den hybriden Wörtern bzw. Wortpaaren zählen, das untypische hybride Wortpaar jedoch in einer gewissen Hinsicht.

Kommen wir am Schluss dieser Passage zu den Richtungen der deutsch-persischen Lehnwörter, die ebenso auf weitere vergleichbare Sprachenpaare generalisierbar sind. Im Prinzip erfolgt die Lexemübernahme von einer Geber- oder Ausgangssprache in eine Nehmer- bzw. Zielsprache. Wenn wir dies innerhalb eines Sprachenpaars gelten lassen, dürfen wir in vielen Fällen wie bei Deutsch und Persisch von einer beidseitigen Entlehnung ausgehen.

9. D. h. ein beliebiges Sprachenpaar, dessen gemeinsame Wortpaare alle Varianten der gemeinsamen Wort-/ Lexempaare aus den drei Hauptklassen der Erb-, Lehn- (bzw. Fremd-) und Akzidenswortpaare (etwa faux amis etc.) aufweisen können.

Diese zwei Richtungen werden durch eine dritte, nämlich lexikalische Übernahme aus einer oder mehreren anderssprachigen Quellen vervollständigt. In diesem Fall sprechen wir von diversen nicht-/verwandten Sprachen, deren Wörter – zu verschiedenen Zeiten und auf in-/ direkte Art und Weise – sowohl ins Deutsche als auch ins Persische Eingang gefunden haben.

3. Zwischen Teillehnwörtern und verwandten Erb-/Lehnwortpaaren: Hybride Lexemepaare des Deutschen und Persischen

3. 1. Vorbemerkung

Wie im letzten Abschnitt kurz angemerkt, sind hybride Wörter einerseits, d. h. intralingual betrachtet und im engeren Sinne, unter den Teillehnwörtern eines Sprachenpaars zu behandeln, andererseits bzw. interlingual und im weiteren Sinne findet man sie gewissermaßen unter den untypischen, verwandten Lehn-/Erbwörtern der betreffenden Sprachen, auf die bereits am Anfang dieses Beitrags als eine untypische, nur aus sprachenpaarbezogener Sicht als hybrid zu nennende Variante eingegangen wurde. Im ersten (typischen) Fall wird ein fremdes Wort entweder nur unvollständig in eine Nehmersprache wie Deutsch oder Persisch übernommen und ein ursprünglicher Teil, etwa ein Affix oder ein freies Morphem eines zusammengesetzten Wortes usw., wird im Laufe des Lehnprozesses übersehen bzw. eliminiert und fehlt daher in der Zielsprache; oder das entlehnte Wort wird nicht-/gänzlich übernommen und dazu noch mit dem zielsprachlichen Wortgut kombiniert. Kurz und bündig ist diese sekundäre Art von Lexemübernahme nach Pisani (1975: 62) eine „Mischung von Ererbtem und Ausgetauschtem“. Auch neuere linguistische Forschungen im Bereich des Sprachkontakts bestätigen die älteren Studien. Mit anderen Worten, es gilt nach wie vor, dass „[d]ie Entlehnungen [...] auch als hybride Bildungen in Form von Komposita, die mit einheimischen Wörtern zusammengesetzt sind, auftreten [können]“ (Riehl 2014: 97). Doch so unumstritten war diese Debatte in ihrer Geschichte keineswegs. Denn zeitweise gab es eine Diskussion um die Vergleichbarkeit der hybriden Wörter mit den Unterkategorien der Lehnprägung. Munske z. B. erkennt solche Mischtypen, die in Anlehnung an englisches Sprachgut im Deutschen gebildet werden, als inneres Lehngut und erwähnt – seines Erachtens – nebenbei

eine Gruppe, die Betz noch gar nicht bemerkt hat und Haugen nur am Rande erwähnt: die vielen hybriden Bildungen aus Entlehnung und Lehnübersetzung, sog. ‚Lehnverbindungen‘ oder ‚loanblends‘. Dazu gehören viele Verben, wie *ausknocken* [Hervorhebung im Original] (nach engl. *to knock out*) [...]. Solche hybriden Bildungen sehen genauso aus wie die [...] Lehnübersetzungen, in denen sich einzelne Glieder im Deutschen und Englischen ähneln, wie *Datenverarbeitung* [Hervorhebung im Original] (nach engl. *data processing*), [...]. Hier streiten sich viele Gelehrte. In welches Kästchen sollen wir das Wort stecken? In vielen Fällen ist überhaupt fraglich, ob eine Lehnbildung vorliegt. (Munske 2004: 163f.)

Weiterhin nähert er sich noch den „Scheinentlehnungen“ (ebd.: 164), die selbst in der Ausgangssprache unbekannt sind. Dieses hier zur Diskussion stehende Thema überschneidet sich jedoch mit den vorhin vorgestellten Varianten der gemeinsamen Lehnwörter eines Sprachenpaars. Daher sollen wir nun klare Grenzen ziehen und die in diesem Beitrag gemeinten Mischwörter, die in den nächsten drei Teilabschnitten am Beispiel des Deutschen und Persischen erläutert werden, von den Unterklassen der Lehnprägung unterscheiden. Auf diesem Weg sei zunächst auf den Unterschied der Sprachenpaare wie Englisch-Deutsch und Deutsch-Persisch verwiesen. Die oben eingeführten Beispiele von Munske, die im engeren Sinne zur Kategorie der hybriden Lehnprägung gehören, beziehen sich auf das Englische als Gebersprache, welches im Laufe seiner Geschichte eine relativ starke und immanente Vereinfachungstendenz hatte. So ist es kaum erstaunlich, dass diese Ausgangswörter während der Entlehnung ins Deutsche dem Sprachsystem dieser nach wie vor stark flektierend-derivativen Sprache eingepasst werden muss(t)en. Aus diesem Grund entstehen die strukturell inhomogenen englisch-deutschen Wortpaare, die ab und zu erläuterungs- oder erweiterungsbedürftig sind und am besten als ein Zwischenfall der Lehnwörter und Lehnübersetzungen bzw. -wendungen zu bezeichnen sind. Denn ein Teil solcher Komposita ist meist dem Original sehr nah oder gar dessen treue Wiedergabe. Weitere, hier nicht erwähnte Beispiele wie „Handy“ oder „Showmaster“ (ebd.), die als solche in der Herkunftssprache nicht existieren und nach den Angaben des Verfassers selbst als „Scheinentlehnungen“ (ebd.) genannt werden sollen, werden auch hier als Scheinlehnwörter anerkannt. Da sie in der Regel kein hybrides Wesen zeigen, sind sie leicht von den Mischwörtern abgrenzbar.

Im Falle des Deutschen und Persischen entstehen die vergleichbaren Wörter bzw. Lexempaare dieses Sprachenpaars seltener nach dem Muster jener Lehnübersetzungen oder -bildungen, sondern sie werden eher partiell oder total entlehnt. Der proto- und zugleich untypische (interlingual hybride) Fall wird durch ein Lehnwortpaar, das mit Blick auf die jeweilige Zielsprache auf der einen Seite ein Lehnwort und auf der anderen Seite ein Erbwort ist, präsentiert (sozusagen verwandte Lehn-/Erbwortpaare). Ansonsten entstehen echte hybride Wörter durch Kombination eines einheimischen Wortes mit anderen fremdsprachlichen Wörtern bzw. Morphemen und tauchen als ein- oder beidseitig gemischte Wortpaare (Teillehnwörter) auf. Hierbei begegnen wir drei verschiedenen Richtungen dieser gemischten Lexempaare, die vorhin im holistischen Sinne, d. h. für die ganzen Lehnwörter (und durchaus Wortpaare) eines und speziell dieses Sprachenpaars, angesprochen worden sind. Diese sind hybride deutsche Lehnwörter im Persischen, die relativ selten vorkommen; hybride persische Lehnwörter im Deutschen, die verhältnismäßig in Mehrzahl auftreten und schließlich gemeinsame hybride Lehnwortpaare dieser beiden Sprachen, die anderer Herkunft aber genealogisch verwandt sind. Selbstverständlich werden beide Mischtypen, nämlich intra- und interlingual hybride deutsch-persische Wortpaare (Teillehnwörter und Erb-/Lehnwörter), demnächst näher ins Licht gerückt.

Als nächstes relevantes Thema lässt sich noch auf die aufrichtigen und täuschenden hybriden Wortpaare des Deutschen und Persischen hinweisen. Hierzu gibt es Überschneidungen mit einem Teil der letzten, im 4. Passus vorgestellten Variante von Lehnwortpaaren, die in der Sprach- und Übersetzungswissenschaft als Falsche Freunde bekannt sind. Gemeint sind die etymologisch-verwandten Falschen Freunde, die nur hinsichtlich ihrer Bedeutung voneinander abweichen und keine rein zufällige (formale) Übereinstimmung aufweisen. Wie dem auch sei, man kann insgesamt behaupten, dass Deutsch und Persisch

[a]ls ein idealtypisches Sprachenpaar [...] eine nicht zu übersehene Menge hybrider Wortpaare auf[weisen], die allerdings meist ehrlich und seltener trügerisch sind. Falls sie aber täuschend wären, sind solche FF-Paare nur einseitig, d. h. in Richtung bzw. in Form von idg. LW im Dt. gegenüber den pers. EW. Dagegen bilden dt. EW i. d. R. keinen gemischten FF mit den anderssprachigen (idg.) LW im Pers. Solche

interlingual gemischten Lexeme sind theoretisch unter den beiden Hauptgliederungen (EW und LW) erforschbar.¹⁰ (Rahmani 2020: 716)

3.2. Hybride deutsche Lehnwörter im Persischen

Die erste Richtung der hybriden deutsch-persischen Wortpaare machen die ins Persische übernommenen hybriden Wörter deutscher Herkunft aus. Hierbei wird in erster Linie auf typische gemischte Paare bzw. deutsche Teillehnwörter im Persischen hingewiesen. Solche Wörter können entweder bereits in der Ausgangssprache (hier Deutsch) mit einem fremdsprachlichen Morphem bzw. Wort kombiniert werden und als gemischt auftauchen oder später, d. h. in einer möglichen Vermittlersprache bzw. in der Zielsprache hybridisiert werden, anderenfalls werden sie als eine andere Untergruppe der Teillehnwörter nicht gänzlich sondern nur partiell bzw. geteilt übernommen.

Markante Beispiele für den (primären bzw.) zweiseitig hybriden Fall sind folgende deutsch-persische Paare: /Pumpernickel/ vs. /pumpernikel/ und /Nescafé/¹¹ vs. /neskāfe/. Wie man sieht, haben wir es hier mit einer (nahezu) totalen formalen Übereinstimmung zu tun. Den etwas unterschiedlichen, infolge der persischen Transkription entstandenen Schreibvarianten zum Trotz hören sich beide Wortpaare in den beiden Sprachen mehr oder weniger gleich bzw. sehr ähnlich an. Nur das abgeschwächte inlautende *r* des *Pumpernickel* im Deutschen lässt sich vom apikalen persischen *r* einigermaßen unterscheiden und das z. T. gedehnte finale *é* des deutschen *Nescafé* wird im Persischen kürzer ausgesprochen. Was das hybride Wesen dieser Wörter angeht, wird auf die Mischung des eventuell regionalen deutschen *Pumper* mit dem schwedischen *Nickel*, das selbst die Kurzform des griechischen *Nikolaus* darstellt (vgl. Kluge 2011: 732), und die gelungene Kombination des schwäbischen *Nestle*¹² (als Anthroponym und Deonym) – natürlich in kontrahierter Form – mit dem ursprünglich afrikanischen (äthiopischen) Toponym *kāfā* bzw. *kafā*, das seinerseits als Stammwort für den als arabisch bekannten Internationalismus, nämlich

10. Die verwendeten Abkürzungen in diesem Text sind: FF (Falsche Freunde), idg. (indogermanisch), LW (Lehnwörter), Dt. (Deutsch), Pers. (Persisch), EW (Erbwörter), i. d. R. (in der Regel).

11. Auch die Behandlung der (hybriden) Realien, die in den Sprachwörterbüchern beider Sprachen registriert sind, gehört zu unserer Lexemuntersuchung.

12. Später in französisierter Form *Nestlé*.

Kaffee, *gilt*, aufmerksam gemacht (vgl. Rahmani¹³ 2020: 584f.). Obwohl ein Teil der beiden deutschen Wörter (*Pumper* und *Nest[le]*), die selbst in dieser Sprache teils ererbt und teils entlehnt sind, eine regionale Färbung hat, gehören diese Lexeme durch ihre Registrierung in den deutschen Sprachwörterbüchern zum Standardwortschatz dieser Sprache und werden hier deshalb ins Auge gefasst. Ein rein standardsprachliches hybrides deutsches Wort im Persischen ist noch *Bundesliga* (persische Transkription: /bundesligā/), das wie die letzten Beispiele gegenwärtig und direkt aus der Herkunftssprache übernommen wurde. Es bedarf wohl einer kurzen Erklärung, dass der erste Bestandteil dieses Teillehnworts auf das mittelhochdeutsche *bunt* und rekonstruierte vordeutsche **bundi-* zurückgeht und der zweite aus dem über das Spanische vermittelten, lateinischen *ligāre* im Sinne von *binden* stammt (vgl. Kluge 2011: 162, 578). Auch dieses Wort wurde – wie die vorigen – in der Gebersprache hybridisiert und erst dann ins Persische und in die weiteren Sprachen entlehnt. Gegenüber diesen vor dem Entlehnungsprozess gemischten Ausgangswörtern gibt es im Grunde genommen solche, die erst während oder nach der Übernahme hybridisiert werden. Im Falle der deutschen Teillehnwörter im Persischen findet man aber kein einziges Beispiel, das in diesen Subkategorien der hybriden Wortpaare landet. Für weitere, noch mehr im Kontakt stehende Sprachenpaare darf man mit großer Sicherheit auch von diesen Typen sprechen.

Des Weiteren sind zu den Teillehnwörtern ebenso die partiellen deutschen Lehnwörter, die während der Entlehnung ins Persische nicht vollständig sondern nur geteilt übernommen worden sind, zugehörig. Beachtenswert ist, dass diese Untergruppe der Lehnwörter, worauf nur wegen ihrer namentlichen bzw. formalen Zugehörigkeit zu den Teillehnwörtern

13. Da die Verfasserin dieser Schrift sich seit über einem Jahrzehnt (u. a. in ihrer Dissertation) mit den Wortschätzen des Deutschen und Persischen befasst, diese allesamt im Glossarteil ihrer Dissertation aufgelistet und in deren Haupttext noch mustergültig analysiert hat, nehmen viele korpusanalytische bzw. lautwandelbezogene und lexemgegenüberstellende Fälle/Beispiele nolens volens (zumindest namentlich) auf die bereits erwähnte Arbeit Bezug, – allerdings aus anderen Perspektiven. Alles in allem bedeutet dies keineswegs, dass die vorliegende Studie gänzlich auf der oben erwähnten Forschung beruht und keine Neuigkeit zutage bringt. Denn viele im Haupttext dieses Beitrags behandelte Punkte und die als Untergruppen der hybriden Lexempaare geschilderten Fälle sind hier zum ersten Mal zur Debatte gestellt worden.

hingedeutet wird, keineswegs hybrid ist. Die deutsch-persischen Beispiele dieser Subvariante, die, – soweit man nachforschen kann –, alle indirekt übernommen worden sind, lauten wie folgt: /Alzheimerkrankheit/ vs. /ālzāymer/; /Dieselmotor/ vs. /dizel/; /Drillbohrer/ vs. /d(e)ril/; /Mensch ärgere dich nicht/¹⁴ vs. /menč/; /Zeppelinschiff/ vs. /zip(e)lin/.

Da bei den intra- und interlingual hybriden Wortpaaren bzw. verwandten Erb-/ Lehnwortpaaren immer von einer dritten Quelle die Rede sein muss und solche Wörter (meist gemischte Internationalismen) keineswegs aufgrund der direkten (deutsch-persischen) Sprachkontakte und ohne Beteiligung einer dritten Sprache innerhalb eines Sprachenpaars (wie des hiesigen) entstehen können, – denn sonst sind sie einfache, oben erwähnte hybride Lehnwörter –, werden sie zwangsläufig hier und im nächsten Teilabschnitt fehlen. Die interessierte Leserschaft wird diesbezüglich auf den letzten Teilabschnitt (3.4) aufmerksam gemacht.

3. 3. Hybride persische Lehnwörter im Deutschen

Auch bei den hybriden persisch-deutschen Wortpaaren, deren Anzahl wesentlich höher als die bereits behandelte, umgekehrte Richtung ist, lässt sich zunächst von der typischen bzw. hybriden Variante, d. h. von den persischen Teillehnwörtern im Deutschen, sprechen. In diesem Fall können wir alle drei Möglichkeiten der lexikalischen Hybridisierung, die zum einen in derselben Herkunftssprache und zum anderen nach und/oder während der früheren Lehnprozesse in den Vermittlersprachen zustande gekommen sind, verfolgen und wiederfinden.

Die erste hybride Untergruppe bezieht sich, – wie bekannt –, auf diejenigen Mischwörter, die bereits im Persischen als Gebersprache durch Kontakt(e) mit anderen (meist Nachbar-) Sprachen entstanden sind. Diese Subklasse wird hier durch zwei Beispiele, nämlich die persisch-deutschen Wortpaare /nilufar/ vs. / (Ne)Nuphar/ und /mirzā/ vs. /Mirza/, die beidseitig hybrid sind, vertreten. Das persische Wort des ersten Lexempaars ist ursprünglich ein im Persischen konstruiertes Mischwort, dessen Bestandteile das indische *nil-*, das Infix *-u* und das persische *-far* (eigentlich

14. Zwar verlassen wir hier auf der deutschen Seite die lexikalische Ebene, jedoch begegnen wir auf der persischen Seite einem einfachen Lehnwort (Kopfwort für eine syntaktische Struktur bzw. Phrase) und kommen wieder zu den einzelnen Lexemen zurück.

bzw. mittelpersisch: *-par*) sind. Dieses auf die Flora Bezug nehmende Wort, das sonst noch als Frauennamen gilt, bedeutet im Persischen (*dunkel-*) *blaublättrige Blume* (*Windprunken* sowie *Seerose*). Bekanntermaßen standen die indischen und iranischen Sprachen auch nach ihrer sekundären Trennung von der gemeinsamen indo-iranischen Vorstufe (eine Zeitlang nach der primären Verzweigung der indogermanischen Ursprache), nach wie vor als Nachbarsprachen im (örtlichen) Sprachkontakt miteinander. Das hiesige Beispiel ist das Resultat solcher späteren Kontakte und das indische Wort (*nil*) im Sinne von *dunkelblau* findet man sonst in weiteren (hybriden) persischen Ableitungen und Komposita, die allerdings nicht ins Deutsche Eingang gefunden haben (etwa */nili/*; */nile/*; */nilak/*; */nilgar/*; */nilgun/*; */nilfām/*). Das (neuzeitliche) deutsche *Nuphar*, dessen historische bzw. frühneuhochdeutsche Form *Nenuphar* lautete, ist ein veraltendes Wort und wird nur im floristischen Sinne in der Bedeutung *Lotus* verwendet. Hinsichtlich des phonologischen Wandels dieses hybriden Wortes lässt sich auf Brechung des ausgangssprachlichen *i* zu *e* und den Nasal-Liquid-Wandel ($l > n$) in den Vermittlersprachen (Arabisch und Lateinisch¹⁵) sowie spätere inlautende Kontraktion im Neuhochdeutschen hinweisen (für nähere Erläuterungen solcher Beispiele vgl. Rahmani 2020: 586f.). Werfen wir nun einen kurzen Blick auf das zweite Beispiel der in der Originalsprache hybridisierten persischen Lehnwörter (*/mirzā/* vs. */Mirza/*). Dieses zusammengesetzte Wort besteht aus dem arabischen *mir*, das eine Kurzform von *amir* (*Fürst*) ist, und dem persischen *zā-*, das sowohl als Präsensstamm des Verbs *zādan* (*gebären*) als auch und v. a. als gekürzte Version von *zāde* (*geboren*) interpretiert werden kann. Im Persischen existiert nebenbei auch die vollständige Form *amirzāde*, welche gelegentlich für die männlichen Fürstenkinder in der späten nach-islamischen Zeit, besonders in den letzten zwei Jahrhunderten verwendet wurde.

Gegenüber diesen knappen (beidseitig) gemischten Lehnwörtern kann man eine relativ beträchtliche Anzahl persischer Lehnwörter finden, die später einseitig bzw. in den Vermittlersprachen, – allen voran Arabisch und z. T. Türkisch und Lateinisch –, mit den fremdsprachigen Wörtern und Morphemen kombiniert worden sind (vgl. die unten erneut angesprochenen

15. Im Arabischen als *nainufar* und im Lateinischen als *nenufar* bezeugt (vgl. Ibrahim 1991: 233).

Beispiele wie Alfalfa, Algorithmus, Alkakandschi, Almanach¹⁶; Beglerbeg, Begum¹⁷; Ballasrubin, Lapislazuli, Leopard, Pomeranze usw.). Dies bringt nicht nur die (spätere) fremdsprachliche Tendenz der Hybridisierung solcher Wörter zutage, sondern besagt, dass wir es hierbei mit einer Summe unterschiedlicher Sprachen zu tun haben. Denn im Unterschied zu den hybriden deutschen Lehnwörtern im Persischen, deren direkte bzw. primäre (historisch-geographische) Kontaktsprachen, d. h. Lateinisch, Schwedisch, Spanisch, Griechisch etc. – soweit verfolgbar – allesamt europäische bzw. indogermanische Sprachen und also in genealogischer Hinsicht mit dem Deutschen verwandt waren, kann man hier selten von genetisch verwandten persischen Teillehnwörtern im Deutschen sprechen; zumal die primäre Vermittlersprache, über die den größten Teil des persischen Wortgutes ins Deutsche (und in andere europäische Sprachen) entlehnt wurde, das nicht-verwandte Arabische war. Das Kennzeichen dieser im Arabischen geprägten Mischwörter ist die Hinzufügung des arabischen Artikels *al-* (in einem einzigen Fall die des dialektalen *el-*¹⁸) im Anlaut des persischen Wortes und deutliche interne Lautwandelerscheinungen (vgl. /aspast/ vs. /Alfalfa/; /ḥ^(v)ārazmi/ vs. /Algorithmus/; /kākanǧ/ vs. /Alkakandschi/; /māhnāme/¹⁹ vs. /Almanach/; /pil/ vs. /Elefant/). In den meisten dieser Beispiele sind die schriftlich-lautlichen Änderungen so stark, dass man ohne historisch-etymologische Wörterbücher und Rekonstruktionsversuche kaum das Ursprungswort finden kann. Über das Türkische entlehnte persische (Teillehn-) Wörter im Deutschen sind dagegen – v. a. wegen einer späteren (frühneuzeitlichen) Übernahme – viel leichter erkennbar (vgl. /‘alamdār/ vs. /Alemdar/²⁰; /baǧ/ vs. /Beglerbeg/ und /Begum/; /dāǧestān/ vs. /Dagestan/). Hierbei ist die türkische Hebungstendenz des persischen *a* zu *e* von Bedeutung. Auch die neuzeitliche angloindische Prägung bzw. Hybridisierung der persischen Wörter ist schnell erkennbar (vgl. /ḥāne/ vs.

16. Dieses eigentlich persische Wort (Almanach) ist in unserer Gegenwart als *ālmānak* ins Persische zurückentlehnt worden.

17. Auch dieses als türkisch verkannte Wort (Begum), das ursprünglich aus dem persischen *baǧ* im Sinne von König/Gottheit (türkisch: *beg*) und dem arabischen *‘um* (Mutter) besteht, gilt zugleich als ein hybrides Rücklehnwort im Persischen.

18. Vgl. das arabisierte persische /*(el-)pil*/ bzw. /*elfil*/ vs. das deutsche /Elefant/.

19. Ursprünglich (mittelpersisches) *māhnāmak* (monatliche/s Schrift oder Heft).

20. Wie im Haupttext erwähnt, sind einige dieser Wörter (v. a. Alemdar und Begum) keineswegs türkischer Herkunft, sondern nur über diese Vermittlersprache in die europäischen Sprachen übernommen.

/Gymkhana/; /gāv/ vs. /Nilgau/). Weitere, hier aufgelistete persisch-deutsche Wortpaare, denen während der primären (mittelalterlichen) Übernahme in den Vermittlersprachen fremdsprachliche (meist lateinische) Wörter bzw. Morpheme hinzugefügt worden sind, gelangten in der Regel bis zur Frühen Neuzeit und über diverse Sprachen ins Deutsche (vgl. /badaḥšān/ vs. /Ballasrubin/; /palang/ vs. /Gepard/ und /Leopard/; /qand/²¹ bzw. /š(e)kand/ vs. /Kandiszucker/ auch /Kandelzucker/; /lāḡward/ vs. /Lapislazuli/; /nāranḡ/ vs. /Pomeranze/; /ward/ vs. /Rosette/). Manche von denen, die zu den neoklassischen Bildungen anhand der vorhin entlehnten persischen Wörter gehören, kann man zum einen als später konstruierte hybride Lehnwörter und zum anderen als Scheinlehnwörter betrachten (vgl. /naft/ vs. /Naphtalin/²²). Auch einige umstrittene Fälle (vgl. /šāh/ vs. /Schachmatt/; /limu/ vs. /Limonade/; /narges/ vs. /Narzissmus/), deren fremdsprachliche Hinzufügungen aus semantischer Sicht nicht richtig fixierbar und/oder nicht endgültig etymologisierbar sind, findet man unter diesen einseitig hybriden Wortpaaren (vgl. Ibrahim 1991: 149ff.).

Als dritte Untergruppe der hybriden persischen Wörter im Deutschen wird auf diejenigen gemischten Lehnwörter hingewiesen, die entweder neuzeitlich direkt aus dem Persischen ins Deutsche entlehnt worden sind (vgl. /-(e)stān/ vs. /Absurdistan/²³; /bahāyi/ vs. /Bahaismus/ etc.) oder nach einer früheren (mittelalterlichen) Übernahme über diverse Vermittlersprachen schließlich im Deutschen und in Verbindung mit den deutschen Wörtern hybridisiert worden sind (vgl. /bahman/ vs. /Behennuss/ oder /Behenwurzel/; /pāniz/ vs. /Benetzucker/; /bang/ vs. /Bilsenkraut/ oder älter /Bangenkraut/; /palangmošk/ vs. /Frankenmoschus/; /peste/ vs. /Fustikholz/; /mitrā/ vs. /Mithraismus/;

21. Als arabisches Rücklehnwort im Persischen.

22. Als Grundwort liegt das über das griechische *naphtha* übernommene persische *naft* (*Erdöl*) vor (vgl. Kluge 2011: 648).

23. Auch ähnliche hybride Neuwörter wie das deutsche *Wortistan* werden nach dem gleichen Muster (verbunden mit dem persischen Ortssuffix *-(e)stān*) gebildet. Diesen besonderen Fall darf man nebenbei auch noch für eine Untergruppe der Lehnprägung, d. h. Lehnsyntax, halten (vgl. Rahmani 2020: 365).

/pārsi/ vs. /Parsismus/²⁴). Für die Verfolgung der im Lehnprozess beteiligten Vermittlersprachen, die des phonologischen und semantischen Wandels dieser und ähnlicher Wortpaare usw. siehe man insbesondere Ibrahim (1991) und Rempis (1989). Soweit über die während und nach der Entlehnung hybridisierten persischen Lehnwörter im Deutschen.²⁵

Zwar gelten die partiell übernommenen persischen Lehnwörter im Deutschen, – wie beim ähnlichen Fall der anderen Richtung (vgl. Abschnitt 5.2.) –, nicht einmal als einseitig gemischte Paare, doch dadurch, dass sie nur geteilt (und nicht vollständig) entlehnt worden sind, darf man sie als eine Variante der Teillehnwörter (im wortwörtlichen Sinne) zumindest nur nennen, wenngleich sie keinem Hybridisierungsprozess unterlagen (vgl. /ḥašāyār-(šā)/ vs. /Ahasver/; /bon(e)gāh/ vs. /Bank/; /bimārestān/ vs. /Maristan/; /mumiyāyi/ vs. /Mumie/).

Schließlich wird hier rückblickend auf den letzten Abschnitt (5.2.) noch einmal betont, dass die nur aus sprachenpaarbezogener Sicht hybriden persisch-deutschen Wortpaare bzw. verwandte Erb-/Lehnwortpaare, die mindestens auf der einen Seite einer dritten Sprache entstammen müssen, zwangsläufig auch hier fehlen und nur im letzten Passus (3.4.) angemerkt werden dürfen.

3. 4. Hybride deutsch-persische Lehnwortpaare anderer Herkunft

Die dritte Richtung der hybriden Wortpaare des Deutschen und Persischen nimmt auf gemeinsame anderssprachige Wörter dieses Sprachenpaars Bezug. Auch diese können entweder ein- oder beidseitig gemischt sein. Typisch und zahlreicher sind diejenigen Wortpaare, die auf beiden Seiten aus den Mischwörtern bestehen. In diesem Zusammenhang spricht man – zumindest für dieses Sprachenpaar – lieber von den hybriden Wörtern bzw. Wortpaaren

24. Sowie weitere von *pārsi* (Perser-) abgeleitete hybride Bildungen im Deutschen, die in einem typischen Sprachwörterbuch wie Dudenuniversal registriert worden sind (vgl. /Perserbrücke/, /Perserkatze/, /Perserkrieg/, /Perserteppich/ usw.).

25. Da die wenigen hybriden persischen Lehnwörter (wie *Kahwe Khane* und *Indostan*), die dank deutscher Literaten wie Olearius (in seiner Reisebeschreibung *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen vnd Persischen Reyse*) und Goethe (in seinem *West-östlichen Divan*) zum ersten Mal im Deutschen auftauchen, entweder in den deutschen Wörterbüchern nicht aufgenommen wurden oder mittlerweile nicht mehr zum aktiven sondern historischen Wortschatz des Deutschen gehören, wird hier auf deren Behandlung verzichtet.

und nicht Teillehnwörtern im Sinne von geteilten oder partiell übernommenen Lehnwörtern. Denn es handelt sich hier in der Regel um ein gemeinsames Lehnwort aus einer dritten Sprache, dem in den beiden Gebersprachen (Deutsch und Persisch) je ein einheimisches Wort bzw. Morphem hinzugefügt worden ist. Insofern als beide vergleichbaren Wörter des Sprachenpaars zugleich ererbte und entlehnte Wortmaterialien (meist Lexeme, aber auch Reimwörter etc.) aufweisen, kann man sie als den Sonderfall dieser Klasse annehmen. Es ist aber auch möglich, dass einige Mischwörter bereits in der Ausgangs- oder einer anderen Vermittlersprache hybridisiert und erst dann in die eine oder beiden Zielsprache/n entlehnt werden. Die Voraussetzung für die Anerkennung solcher Paare als hybrid ist ihre nachherige, ein- oder beidseitige Prägung (wiederholte Hybridisierung) und daher lexikalische Abweichung des Originals in einer der bzw. beiden endgültigen Nehmersprachen.

Beispiele, die als zweiseitig gemischte anderssprachige Lehnwörter des Deutschen und Persischen gelten, kann man wiederum in zwei kleinere Untergruppen teilen. Erstere besteht aus nur einem typisch hybriden Wortpaar, dessen griechisches Grundwort *mikro* (als Internationalismus) in den beiden Zielsprachen mit einem bzw. zwei anderen Wörtern kombiniert wird (vgl. /Mikrowellenherd/ vs. /mā(y)krofer/²⁶). Im Deutschen sind die Zusätze *Welle(n)* und *Herd* autochthone Wörter und ersetzen das englische *wave* sowie *oven*. Mit anderen Worten, diese gelten zugleich als Lehnübersetzung(en) des englischen *microwave oven*. Das sprachökonomische persische Wort wird durch einen vorher entlehnten anderssprachigen (französischen) und hinsichtlich der Aussprache z. T. abweichenden Zusatz, nämlich *fer* (ursprünglich *four*) im Sinne von *Ofen* vervollständigt und lehnt oder bildet kein anderes Wort, das das englische *wave* ersetzen kann. Somit sind diese beiden hybriden Wörter in irgendeiner Art und Weise nach ihrer Übernahme erneut hybridisiert worden. Die zweite Untergruppe der zweiseitig entlehnten Mischwörter bezieht sich auf ungleich geprägte Wortpaare. Denn manche dieser beidseitig hybriden Lexempaare sind – auf der persischen Seite – keine zusammengesetzten Lexeme sondern paraphrasierende Formen bzw. Genitivkonstruktionen (vgl. /Marathonlauf/ vs. /do-ye mārāton/; /Thunfisch/ vs. /ton-e māhi/), einige von denen sind

26. Oder seltener /mā(y)kroveyv/ (auch ohne Zusatz für *Ofen* bzw. *Herd*).

sogar zusammengesetzte Reimwörter (vgl. /Schickimicki/ vs. /šik-o-pik/). Immerhin sind all diese Grundwörter (etwa *Marathon* oder *schick*) nach der Übernahme jeweils mit den einheimischen Wörtern versehen und dadurch gemischt worden (vgl. etwa Rahmani 2020: 588ff.).

Als einseitig hybride Wortpaare haben wir innerhalb dieses Sprachenpaars nur ein einziges Beispiel. Dies ist ein ursprünglich einfaches hebräisches Lehnwort, das nach der Übernahme nur in einer dieser Nehmersprachen, d. h. im Deutschen, in Verbindung mit einem Erbwort (*Tag*) als hybrid auftritt. Das gegenüberstehende persische Lexem gleichen Ursprungs bleibt ein einfaches Lehnwort (vgl. /Samstag/ vs. /šanbe/).

Des Weiteren liegen hier für den in einer Vermittlersprache hybridisierten Typ keine Beispiele vor. Als partiell übernommene Mischwörter kann man wieder auf einige obige Lexempaare hinweisen (vgl. /Mikrowellenherd/ vs. /mā(y)krofer/ statt /mā(y)kroweyv oven/). Sonst gibt es diesbezüglich keine weiteren typischen Beispiele.

Im nächsten Schritt können wir die untypischen bzw. interlingualen hybriden Wortpaare, die ein- oder meist beidseitig aus den einfachen Wörtern bestehen, nur namentlich und kurz zur Debatte stellen. Denn die Musterbeispiele dieser letzten Klasse der hier zu erwähnenden Wortpaare, die nur interkategorial bzw. extern (sprachenpaarbezogen) und nicht intern (binnensprachlich) hybrid sein können, d. h. aus einem Erbwort auf der einen Seite und einem verwandten bzw. gleichwurzigen (hier: indogermanischen) Lehnwort auf der anderen Seite des Sprachenpaars bestehen, sind bisher in den etymologischen wie auch sprachkontaktbezogenen Forschungen (etwa Indogermanistik oder Lehnwortforschung) überwiegend übersehen worden. Selbst unter den Hauptklassen der gemeinsamen Lexempaare eines verwandten Sprachenpaars sind sie sehr schwer klassifizierbar. Merkwürdigerweise kann man sie sowohl innerhalb der gemeinsamen Erbwörter als auch (z. T.) unter den Lehnwörtern einordnen. Die Verfasserin dieser Zeilen bevorzugt vorläufig die erste Möglichkeit, bis es wohl in der Zukunft – innerhalb der sprachenpaarbezogenen Forschungen – eine Zwischengruppe für diese Wörter ins Leben gerufen wird. Als Beispiele gelten folgende (einfache) deutsche Erbwörter, denen anderssprachige (aber jedenfalls verwandte) Lehnwörter (meist Anglizismen) im Persischen gegenüberstehen: /Fink/ vs. /fenč/; /Flasche/ vs. /f(e)lāsk/; /Halle/ vs.

/hāl/; /Hand/ vs. /hand/; /Ring/ vs. /ring/. Umgekehrt gibt es auch noch einige (einfache) persische Erbwörter, die mit den gleichwurzigen aber anderssprachigen Lehnwörtern (meist Sanskritismen oder seltener Latinismen) im Deutschen verglichen werden können, etwa: /Dekade/ vs. /dahgān/; /Pfeffer/ vs. /felfel/; /Terror/ vs. /tars/; /Tschakra/ vs. /čarḥ/ usw. Bei all diesen Wörtern ist die einseitige Zugehörigkeit der Wortpaare zu den Lehnwörtern, die aufgrund des Kontakts mit den verwandten Nachbarsprachen oder einer globalen Weltsprache in die betreffende Nehmersprache übernommen worden sind, insbesondere für die Etymologinnen und Etymologen eindeutig.

4. Schlussbemerkung

Sprachkontakte haben oft zwei gegensätzliche Dimensionen: Sie können die Lexik einer bzw. mehrerer, am Prozess der Entlehnung beteiligter Sprache/n bereichern oder sie durch zahlreiche Entlehnungen überfluten und damit die betreffenden Sprachen bedrohen. Geimeint sind hauptsächlich kollektive Formen des Sprachkontakts, deren Spuren zu verschiedenen Zeiten und in diversen Räumen bzw. Orten (überwiegend zwischen den Nachbarsprachen) zu suchen/finden sind. Doch in den meisten Fällen führt eine lexikalische Übernahme – je nach Dauer und Intensität der ein- oder beid-/mehreseitigen Kontakte – zur Wortschatzerweiterung und kann die verwandten sowie nicht-verwandten Sprachen, die miteinander in Kontakt geraten, einander näher bringen. Diese Nähe wird sogar besser wahrgenommen und quasi verdoppelt, wenn jene Sprachen in genealogischer Hinsicht miteinander verwandt sind. Als ursprünglich verwandte und einige Zeit miteinander in direktem Kontakt stehende Sprachen, die dazu noch beidseitig unter dem globalen Einfluss der Weltsprachen wie Englisch sind, gehören Deutsch und Persisch zu einer solchen doppelt verbundenen Gruppe. Darüber wurde bereits im ersten Teil dieses zweiteiligen Artikels berichtet. Des Weiteren kann man die gemeinsamen Wörter dieses Sprachenpaars gewöhnlich in drei Hauptgruppen der Erb-, Lehn- und per Zufall ähnlichen oder gleichen Wortpaare (Akzidenswortpaare) unterteilen, wobei man noch aus interlingualer Perspektive einige gemischte (ererbte-entlehnte) Zwischenfälle finden kann, die sich schwer unter die eine oder andere Kategorie einordnen lassen. Diese sind die bisher kaum erforschten sprachenpaarbezogenen hybriden bzw. Erb-/Lehnwortpaare (oder gar partiell übernommene

Lexempaare) gleicher Herkunft, die besonders im letzten (viergliedrigen) Abschnitt dieses Beitrags näher und anhand von Beispielen unter die Lupe genommen worden sind. Dazu kann man aber vielmehr von weiteren hybriden Wortpaaren oder Teillehnwörtern dieser und weiterer vergleichbarer Sprachen sprechen, die typischerweise auf der einen oder beiden Seiten des Sprachenpaars aus einem entlehnten, mit weiteren ererbten oder anderssprachigen übernommenen Elementen (u. a. freien oder gebundenen Morphemen) ergänzten, zusammengesetzten oder abgeleiteten Wort bestehen. Die deutsch-persischen Beispiele all dieser Lehnwortvarianten und deren Subklassen wurden bereits in diesem (bzw. zweitem) Teil des Beitrags ausführlich behandelt. Es bleibt zu erwähnen, dass nicht alle angesprochenen Untergruppen und Subvarianten in jedem beliebigen (verwandten) Sprachenpaar zu suchen sind. Denn das deutsch-persische Sprachenpaar ist ein Musterbeispiel für entfernte Verwandte, – je mit dem eigenen Sprachsystem, Phonem-/Grapheminventar bzw. Alphabet usw. –, deren Wortschätze (und z. T. Strukturen) im Laufe der Jahrtausende voneinander abgewichen sind. Was die Zeit einst trennte, wurde aber dank späterer Lexemübernahme, u. a. lexikalischer Hybridisierung, einigermaßen zusammengebracht. Anstoßgebend war und ist hierbei der (v. a.) historisch-geographische Sprachkontakt dieser Sprachen miteinander und mit anderen nicht-/verwandten Sprachen, der der Lexik beider Sprachen – jenseits ihrer primären (genetischen) Verbundenheit – weitere gemeinsame Konturen (Wörter) geschenkt hat. Auf diesem Weg haben uns v. a. heuristische Korpusuntersuchung (synchron-)gegenwärtiger und historisch-etymologischer Wörterbücher dieses Sprachenpaars und deren Gegenüberstellung geholfen. Vergleichbare Untersuchungen der Wortschätze weiterer nicht-/verwandter Sprachenpaare werden – je nach dem Grad der Verwandtschaft und geographischer Nähe bzw. des regen Lexemaustauschs dieser – sicherlich andere Quoten und Relationen der lexikalischen Ähnlichkeit unter deren ererbt-entlehnten Wortpaaren ans Licht bringen.

Bibliographie

- Anwari, H. u. a. (Hrsg.), *Farhang-e Ruz-e Soḥan*. 2. Aufl., Teheran: Soḥan Verlag, 2004.
- ‘Amid, H. *Farhang-e ‘Amid (Farhang-e Fārsi)*. 2 Bde., 6. Aufl., Teheran: Amir Kabir Verlag, 1985.

- Farhang-e 'Amid (Farhang-e Fārsi)*. 2 Bde., 38. Aufl., Teheran: Amir Kabir Verlag, 2010.
- Behzād, F. *Deutsch-Persisches Wörterbuch*. 1. Aufl., Teheran: H̄(w)ārazmi Verlag (In Zusammenarbeit mit Logos Verlag, Bamberg), 2002.
- Persisch-Deutsches Wörterbuch der Gegenwartssprache*. Ausgabe für Deutschsprachige mit vollständiger Lautschrift, 1. Aufl., Teheran/ Bamberg: Farhang Mo'āšer Publishers / Lemmapers Verlag, 2014.
- Betz, W. *Deutsch und Lateinisch*. Die Lehnbildungen der althochdeutschen Benediktinerregel. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1949.
- Brockhaus-Wahrig Wörterbuch (Hrsg.), *Wörterbuch der deutschen Sprache*. 5. Aufl., München: Wissen Media Verlag GmbH, 2012.
- Dudenredaktion (Hrsg.), *Duden - Das große Fremdwörterbuch*. Bearbeitet von Ursula Kraif, 4. aktualisierte Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 2007a.
- (Hrsg.), *Duden - Das Fremdwörterbuch*. Bearbeitet von Ursula Kraif, Bd. 5 [Der Duden in zwölf Bänden], 9. aktualisierte Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 2007b.
- (Hrsg.), *Duden - Das Bedeutungswörterbuch*. Unter der Leitung von Kathrin Kunkel-Razum, Bd. 10 [Der Duden in zwölf Bänden], 4. neubearbeitete und erweiterte Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag, 2010a.
- (Hrsg.), *DUDEN Deutsches Universalwörterbuch (DUW)*. Bearbeitet von Werner Scholze-Stubenrecht, 7. überarbeitete und erweiterte Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/ Zürich: Dudenverlag, 2011.
- (Hrsg.), *Duden - Das Herkunftswörterbuch*. Etymologie der deutschen Sprache. Bearbeitet von Jörg Riecke, Bd. 7 [Der Duden in zwölf Bänden], 5. Aufl., Berlin/ Mannheim/Zürich: Dudenverlag, 2014.
- Gallmann, P. *Kategorien komplexe Wortformen*. Tübingen: Niemeyer, 1990.
- Gneuss, H. *Lehnbildungen und Lehnbedeutungen im Altenglischen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1955.
- Goethe, J. W. *West-Östlicher Divan*. Texte und Kommentar. Hendrik Birus (Hrsg.), 2 Teilbde., 2. (neue, völlig revidierte) Aufl., Berlin: Deutscher Klassiker Verlag, 2010.
- Greule, A. „*Erbwort, Lehnwort, Neuwort*. Grundzüge einer genetischen Lexikologie des Deutschen“, *Muttersprache*, Band 90, Wiesbaden: Gesellschaft für Deutsche Sprache, 1980, S. 263-275.
- Horn, P. *Grundriss der neupersischen Etymologie*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1893.
- Hübschmann, H. *Persische Studien*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1895.

- Ḥalaf-e Tabrizi, M.-H. *Borhān-e Qāte'*. Moḥammad Mo'in (Hrsg.), 5. Aufl., Teheran: Amir Kabir Verlag, 1983.
- Ibrahim, J. *Kulturgeschichtliche Wortforschung*. Persisches Lehngut in europäischen Sprachen. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991.
- Kluge, F. *Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold, 25. erweiterte Aufl., Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.
- Langenscheidt (Hrsg.): *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*. Dieter Gütz u. a. (Hgg.), Neubearbeitung, Berlin/München: Langenscheidt Verlag, 2003.
- Mo'in, M. *Farhang-e Fārsi*. 6 Bde., 25. Aufl., Teheran: Amir Kabir Verlag, 2009.
- Munske, H. H. „*Englisches im Deutschen. Analyse zum Anglizismenwörterbuch*“, *Deutsch im Kontakt mit anderen Sprachen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2004, S. 155-174.
- Olearius, A. *Vermehrte Neue Beschreibung der Muscovitischen vnd Persischen Reyse, Schleswig 1656*. [Nachdruck 1971], Dieter Lohmeier (Hrsg.), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.
- Pfeifer, W. (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.
- Pisani, V. *Die Etymologie*. Geschichte – Fragen – Methode. Übersetzt von Irene Riemer, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
- Pokorny, J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 2. Bde., 5. Aufl., Bern/München: A.Francke Verlag, 2005.
- Rahmani, S. *Vom Weg und Irrweg der Etymologie*. Eine lexikalische Ermittlung der Verwandtschaft, der Übernahme und der akzidentiellen Übereinstimmung: Mit Blick auf Koeffizienten der Ähnlichkeit in deutsch-persischen Wortpaaren. Dissertation im Fach Germanistik, Heidelberg: Universitätsbibliothek (heiDOK), 2020.
- Rempis, C. H. „*Wāžegān-e Fārsi dar Zabān-e Ālmāni*“ [Original: *Persische Wörter im Deutschen*], *Nāme-ye Farhang-e Irān* (Irans Kultur-Almanach), übersetzt von Reżā Madani, 3. Heft, Teheran: Balḥ Verlag (Bonyād-e Neyšābur), 1989, S. 30-51.
- Riehl, C. M. *Sprachkontaktforschung*. Eine Einführung. 3. Aufl., Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2014.

The importance of media coverage of the event of the Arbaeen walking, In the mirror of the opinions of media experts

Hamid Mohammadi¹, Akbar Nasrollahi², Mohammad Reza Jalilvand³,

Seyed Mohammad Hosseini⁴

(pp 220 to 239)

Received: 20.03.2022; Accepted: 25.05.2022

Abstract

Arbaeen walking ritual is considered as a religious event, a transnational phenomenon, and the largest human community, But the problem is that due to the media's relative lack of awareness of the importance of this phenomenon, it has not been covered by the media as it should be (either the media of the Islamic world or the Western media).

The present study aims to resolve this ambiguity and ignorance by asking the question "What are the reasons and necessity of media coverage of Arbaeen?"

With an exploratory look, she went to the media elites of this field and answered the mentioned question by interviewing them and in the form of a method of detailed analysis of the interviews (content analysis method).

It was found that religious, political-social and news reasons make media coverage of Arbaeen important and necessary.

Keywords: Arbaeen walk, media coverage, media experts, importance.

¹ Faculty of Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, ISLAMIC AZAD UNIVERSITY, Iran,

E-Mail: 7mohamadi@gmail.com

² Department of Communication and Media, Faculty of Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, ISLAMIC AZAD UNIVERSITY, Iran, corresponding author,

E-Mail: akbar.nasrollahi@gmail.com

³ Institute for Social Research and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran, rezajalilvand@ut.ac.ir

⁴ Legal Department, Faculty of Law, Central Tehran Branch, Islamic Azad University,

E-Mail: hosseini.seyed.m@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

اهمیت پوشش رسانه‌ای رویداد پیاد روی اربعین در آینه نظرات خبرگان رسانه‌ای

حمید محمدی¹

اکبر نصراللهی²

محمد رضا جلیوند³

سید محمد حسینی⁴

(صص 239 تا 220)

تاریخ دریافت: 2022/03/20؛ تاریخ پذیرش: 2022/05/25

چکیده:

آیین پیاده‌روی اربعین به عنوان یک رویداد دینی، پدیده فراملی و بزرگ‌ترین اجتماع بشری مطرح است ولی مسئله این است که به واسطه عدم آگاهی نسبی رسانه‌ها از اهمیت این پدیده، چنان چه باید تحت پوشش رسانه‌ای (چه رسانه‌های جهان اسلامی و چه رسانه‌های غربی) قرار نگرفته است. پژوهش حاضر برای برطرف کردن این ابهام و ناآگاهی با پرسش «دلایل و ضرورت پوشش رسانه‌ای اربعین چیست؟» با نگاهی اکتشافی به سراغ نخبگان رسانه‌ای این حوزه رفته و با مصاحبه با آنان و در قالب یک روش تجزیه و تحلیل دقیق مصاحبه‌ها (روش تحلیل محتوا) به پرسش مذکور پاسخ داد. مشخص شد که دلایل مذهبی، سیاسی- اجتماعی و خبری پوشش رسانه‌ای اربعین را با اهمیت و ضروری می‌کنند.

واژگان کلیدی: پیاده روی اربعین، پوشش رسانه‌ای، خبرگان رسانه‌ای، اهمیت.

1 - دانشکده علوم ارتباطات و مطالعات رسانه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،
7mohamadi@gmail.com

2 - گروه ارتباطات و رسانه، دانشکده علوم ارتباطات و مطالعات رسانه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،
نویسنده مسئول،

akbar.nasrollahi@gmail.com

3 - موسسه تحقیقات و مطالعات اجتماعی، دانشگاه تهران،
rezajalilvand@ut.ac.ir

4 - دانشکده حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،
hosseini.seyed.m@gmail.com

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arba' in Pilgerfahrt in der Reflexion der Meinungen von Medienexperten

Hamid Mohammadi¹, Akbar Nasrollahi²,
Mohammad Reza Jalilvand³, Seyed Mohammad Husseini⁴

(pp 220 to 239)

Received: 20.03.2022; Accepted: 25.05.2022

Zusammenfassung

Das Arbaeen-Gehritual wird als religiöses Ereignis, als transnationales Phänomen und als größte menschliche Versammlung betrachtet. Das Problem jedoch ist, dass aufgrund der relativen Unkenntnis der Medien über die Bedeutung dieses Phänomens, es nicht in dem Maße wie erforderlich von den Medien behandelt wird (weder von den Medien der islamischen Welt noch von den westlichen Medien). Die vorliegende Studie zielt darauf ab, diese Unklarheit und Unwissenheit zu klären, indem sie die Frage stellt: „Was sind die Gründe und die Notwendigkeit der Medienberichterstattung über Arbaeen?“ Mit einem explorativen Blick wurde die Medienelite dieses Bereichs befragt, und diese Frage wurde durch Interviews sowie eine detaillierte Analyse der Interviews (Methode der Inhaltsanalyse) beantwortet. Es wurde festgestellt, dass religiöse, politische-soziale und nachrichtliche Gründe die Medienberichterstattung über Arbaeen wichtig und notwendig machen.

Schlüsselwörter

Arbaeen-Gehritual, Medienberichterstattung, Medienexperten, Bedeutung.

1 - Fakultät für Kommunikationswissenschaften und Medienwissenschaften, Zweigstelle Zentral-Teheran, ISLAMISCHE AZAD-UNIVERSITÄT, Iran,
E-Mail: 7mohamadi@gmail.com

2 - Abteilung für Kommunikation und Medien, Fakultät für Kommunikationswissenschaften und Medienwissenschaften, Zweigstelle Zentral-Teheran, ISLAMISCHE AZAD-UNIVERSITÄT, Iran,
korrespondierender Autor,
E-Mail : akbar.nasrollahi@gmail.com

3 - Institut für Sozialforschung und -studien, Universität Teheran, Teheran, Iran, rezajalilvand@ut.ac.ir

4 - Juristische Abteilung, Juristische Fakultät, Zweigstelle Zentral-Teheran, Islamische Azad-Universität,
E-Mail: hosseini.seyed.m@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

1. Einführung

Die Medien und modernen Massenkommunikationsmittel gehören zu den effektivsten Zentren und Plattformen auf der ganzen Welt, um über die Struktur, Formate, Konzepte und Werte zu informieren, aufzuklären, diese zu fördern, zu veröffentlichen und zu verbreiten und die Bedeutung von Religion und Religiosität in der Gemeinschaft zu reflektieren, zu leiten und auch verschiedene Menschen in einem Bereich zu führen. Auf der anderen Seite haben soziale Bindungen und die daraus resultierenden Synergien, wenn sie um Glauben und Religion herum gebildet werden, erstaunliche Ergebnisse erzielt, und die Rolle der Medien bei der Berichterstattung über diese sozialen Bindungen sollte nicht ignoriert werden.

Das Phänomen der Arba'in-Pilgerfahrt ist eine dieser sozialen und religiösen Bindungen, bei denen die islamischen Medien verpflichtet sind, diese zu repräsentieren und zu behandeln. Das Problem ist, dass die Medien im Allgemeinen über ein Phänomen berichten, das wertvoll ist und eine große Bedeutung hat. Trotz der Tatsache, dass „Arba'in ein hypermediales, transversales Phänomen und ein einzigartiges Kommunikationsmodell ist. Die Absender der Botschaft von Arba'in sind Menschen, die Empfänger sind Freunde und Feinde, und ihre Botschaft ist Freiheit, Vergebung, Gastfreundschaft, Einheit, Liebe, Freundlichkeit, Menschlichkeit, Erwartung, Geduld, Hoffnung und Widerstand, aber die Medien der islamischen Länder sind zu Arba'in nicht erschienen und westliche Medien haben ihre behaupteten Prinzipien umgestoßen und haben Imam Hussein, der als die Achse von Freundschaft, Freiheit, Einheit, Großzügigkeit und Selbstlosigkeit bezeichnet wird, absichtlich vernachlässigt. Bisher haben die Medien hierzulande darüber nicht einmal wie über normale Ereignisse berichtet. Die Strategie der ausländischen Medien bestand darin, zu schweigen, und das Ereignis auf eine voreingenommene, einseitige Weise herunterzuspielen und einige kleine und natürliche Begrenzungen dieses Ereignisses aufzuzeigen.“ (Nasrallahi, Akbar, 1398)

Dieses Ereignis wird teilweise durch das mangelnde Bewusstsein der Medien für die Relevanz des Arba'in-Phänomens beeinträchtigt, obwohl es als größte menschliche Versammlung, als Brücke für die Übermittlung von religiösem und sozialem Wissen und als Grundlage für den Kampf gegen Tyrannei, für die Freiheit und die Manifestation des Islamischen Erwachens und als bedeutend für die internationale Integration (Moinipour 1394:35,

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arbaʿin Pilgerfahrt

Esfahanian 1395:241, Ghafari u. Aghaie 1397:19, Mirza Zadeh 1397:69, Saidi 1391:89) sowie als ein prägendes Element der kollektiven Sicherheit (Mohammadi Sirat 1395:21, Eftekhari 1387:168) gelten kann und es drei Ebenen von Bildungsdimensionen von Arbaʿin (Tajbakhsh, 1399:9) für die Medienberichterstattung gibt, nämlich individuell, familiär und sozial. Der beste Weg, die Bedeutung der Medienberichterstattung über dieses große Phänomen der schiitischen Welt aufzuzeigen, besteht darin, sich an die Medienelite zu wenden, die auf diesem Gebiet aktiv ist. Dieser Artikel soll die islamischen Medien für eine angemessene Medienberichterstattung über dieses Phänomen sensibilisieren. Es stellt sich die Frage: "Was sind die Gründe und die Notwendigkeit einer Medienberichterstattung von Arbaʿin?" Um eine Antwort zu erhalten, wurde diese Frage den Medieneliten in diesem Bereich gestellt.

Es sei darauf hingewiesen, dass das Thema dieser Studie bis heute noch nicht untersucht wurde. Die Forschungsliteratur hat das Phänomen, die Semiotik und die Epistemologie von der Arbaʿin-Pilgerfahrt als große menschliche Versammlung in den Dimensionen ihrer konstituierenden Faktoren, ihrer Beziehungen und ihrer Ergebnisse und Konsequenzen untersucht. (Giwian u. Amin 1397, Yaghoubi u. Chavoshian 1396, Aghaie u. Fathi Mehr 1396, Mirza Zadeh 1397, Ghafari u. Aghaie 1397, Doroudian 1397, Mousavi u. Bayat 1397, Mirsadeghi u. Nasrallahi 1397, Bad 1397, Sharahi u. Zolfaghar Zadeh 1398, Tajbakhsh, Hussein u. Mousavi 1399, Fallahi u. Shahvali 1399, Mujtaba Husein 2018) Daher hat die anstehende Forschungsarbeit ein neues und praktisches Problem identifiziert.

2. Erläuterung des Konzepts

Medienberichterstattung: Das Konzept beinhaltet, wie die Nachrichten behandelt werden (was ist passiert oder was wollten wir, dass es passiert?). Auch enthält es Strukturen, Vorlagen, Werkzeuge und Phasen. Es bezieht sich auch auf die Kontrolle von Vokabeln, Sätzen, Bildern, Layout und Veröffentlichungen. Es geht auch um das Ausmaß der Abstimmung der Berichterstattung mit fachlichen, organisatorischen und allgemeinen Grundsätzen. Es betont auch Strategien, Ansätze, Orientierungen, Taktiken und Tricks. Das Management der Berichterstattung besteht aus einer Reihe von bewussten und intelligenten Maßnahmen und Aktionen von Nachrichtenagenten vor der Auswahl eines Nachrichtenthemas, um Informationen zu identifizieren, auszuwählen und zu sammeln sowie

Informationen zu verpacken und zu veröffentlichen (Stil, Ort und Priorität der Veröffentlichung, Länge und Zeit von Nachrichten usw.) - angesichts der Arten der Medien, der Konkurrenten und des Publikums. Die Nachrichtenberichterstattung (Repräsentation) unterscheidet sich von den absoluten Wahrheiten, Tatsachen und Ereignissen. Das heißt, dass sie bei der Wiedergabe von Ereignissen von ihrem ursprünglichen Zustand ausgehen. Je mehr die Medien und Journalisten bei der Berichterstattung an die Objektivität glauben, desto näher kommen sie der Wiedergabe der Realität, und je weiter sich die Medien von der Objektivität entfernen, desto weiter entfernen sie sich auch bei der Wiedergabe von der Realität. (Nasrollahi, 1400:35,71,72)

Religiöses Ereignis: Vukonić definiert diesen Begriff wie folgt: „Eine große Zusammenkunft zu historischen Anlässen und Jubiläen“ (Vukonić, 2010:38) Tatsächlich haben religiöse Veranstaltungen eine starke Anziehungskraft für Menschen mit dominanten religiösen Motiven und Neigungen sowie für Menschen, die sich für die kulturellen Aspekte religiöser Events interessieren. Bei solchen Ereignissen sind die Teilnehmer eher Interventionisten als Zuschauer. Getz betrachtet auch religiöse Ereignisse als eine Art von geplanten Ereignissen und eine Untergruppe von kulturellen Zeremonien. (Getz, 2005)

Arba'in-Pilgerfahrt: Es ist eines der schiitischen Rituale, das ungefähr am 20. Safar (Arba'in Husseini) stattfindet. Dieser Marsch wird aus verschiedenen Teilen des Irak nach Karbala - mit dem Ziel der Arba'in-Pilgerfahrt - durchgeführt. Die meisten Pilger gehen von Najaf nach Karbala. Schiitische Experten und Gelehrte glauben, dass die historische Grundlage dieser Pilgerfahrt die Ankunft der Gefangenen des Karbala-Ereignisses in dieser Stadt im Jahr 61 (nach der Hidschra) und die Beerdigung des gesegneten Hauptes von Imam Hussein (Friede sei mit ihm) neben ihren Körpern ist. Das tragische Epos von Karbala als eine der Manifestationen religiösen Sozialkapitals ist seit vergangenen Zeiten üblich, wie Qhasi Tabatabai in seinem Forschungsbuch über das erste Arba'in von Hazrat Seyed al-Schuhada (a.s.) geschrieben hat, dass es seit der Zeit der unfehlbaren Imame (a) unter den Schiiten üblich war, am Tag von Arba'in nach Karbala zu gehen. Auch zur Zeit der Umayyaden waren die Schiiten

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arbaʿin Pilgerfahrt

diesem Ablauf verpflichtet. (Qhasi Tabatabai, 1386:2) Die Arbaʿin-Pilgerfahrt ist eine der am weitesten verbreiteten schiitischen Trauerzeremonien, gehört zu den größten religiösen Versammlungen der Welt und gilt als eine der größten Massenmaufläufe der Welt. Berichte verweisen auf die Anwesenheit von 15 Millionen Pilgern im Jahr 2014 (Watan Amroz, 1392), auf etwa 20 Millionen im Jahr 2015 (Nachrichtenagentur Abna, 1393), auf 27 Millionen im Jahr 2016 (Hajj and Pilgrimage Organization News Base, 1394) und auf mehr als 18 Millionen im Jahr 2018 (IRNA, 2018) hin. Unterhaltsam, heilig (übernatürlich) und transnational zu sein, sind die Merkmale der Arbaʿin-Pilgerfahrt. (Tajnaksh 1399:7, Bashir 1391:239, Amin 1395, Sadsad, S.39,49, Faraji u. Moradi 1400:5 u. Ghafari u. Aghaie 1397: 10)

3. Forschungsmethode

Die Methode dieser Studie ist die Feldmethode. Um Daten in Bezug auf die Forschungsvariable zu sammeln, wurden in dieser Studie Interviews und Fragebögen verwendet und das verwendete Verfahren in dieser Studie ist das strukturierte Tiefeninterview. Die Art der Interviews ist offen und die statistische Grundgesamtheit der aktuellen Forschung sind Medienexperten (private und staatliche Medien sowie Radio und Fernsehen der Islamischen Republik Iran) und Exekutivbeamte der Arbaʿin-Pilgerfahrt. Einer der Indikatoren zur Auswahl der statistischen Grundgesamtheit - außer dem Spezialisierungsindex der statistischen Grundgesamtheit - war ihre Teilnahme bei der Arbaʿin-Pilgerfahrt. Um Schlüsselpersonen zu interviewen, wurden einige Programme für die Befragung von Personen und der Zugang zu ihnen erstellt. Bei der Auswahl der Interviewpartner wurden vier Kriterien berücksichtigt:

- a. Personen mit einer Schlüsselrolle, die für die Teilnahme an der Forschung identifiziert wurden, sollten über ausreichende Kenntnisse und Erfahrungen im Bereich Arbaʿin und Medien verfügen.
- b. Mannigfaltigkeit. Die Interviewpartner sollten in verschiedenen Organisationen und Institutionen aktiv sein (Hadsch- und Pilgerorganisation, Arbaʿin-Zentrale, Medien- und Nachrichtenagenturen etc.).
- c. Bestätigung durch Eliten. Es wurden Personen befragt, die als Experten anerkannt sind und über eine ausreichende Expertise im Medienbereich verfügen.
- d. Tendenz und volle Zufriedenheit der Teilnehmer. Vor der Durchführung

des Interviews wurde sichergestellt, dass die Schlüsselpersonen bereit sind, am Interview teilzunehmen und dem Interviewer bereitwillig und vollständig ihre Informationen zur Verfügung stellen. Um die Stichprobe auszuwählen, wurde eine Kombination aus gezielten Beurteilungsmethoden und der Schneeballmethode verwendet, bei der es sich um eine Nicht-Wahrscheinlichkeitsmethode handelt. Andererseits wurde die Angemessenheit der Stichproben durch die theoretische Stichprobenmethode¹ realisiert. Beim *Theoretical Sampling*¹ werden Tiefeninterviews mit Experten bis zur theoretischen Sättigung geführt. Ein wichtiger Punkt ist, dass die genannten Expertinnen und Experten eine medienbezogene Hochschulausbildung oder mindestens drei Jahre Erfahrung in medienbezogener Forschungs- oder Führungstätigkeit haben sollten. Die Liste der Interviewpartner ist in der folgenden Tabelle aufgeführt. In dieser Studie wurden 30 Proben ermittelt, die durch die Untersuchung mit 15 Personen nach der Schneeballmethode die Sättigungsgrenze erreichten.

Code	Vor- u. Nachname	Amtstitel
E1	Mohsen Nezafati	Repräsentant der Hadsch-Organisation in Atabat und Sekretär des Versandkomitees des zentralen Hauptquartiers von Arba'in
E2	Mohammad Heidari	Sekretär des Verbandes der Medienmanager
E3	Mohammad Sadegh Arab	Der verantwortliche Manager von Tabnak
E4	Ali Asghar Shafian	Stellvertreter von Isnaf News
E5	Dr. Hamid Ahmadi	Vorsitzender des Kultur- und Bildungsausschusses von Arba'in
E6	Seyed Mohammad Sadegh AlHusseini	Online-Ökonomie
E7	Asghar Vatankhah	Sekretär der Nachrichtenagentur für Radio und Fernsehen
E8	Hassan Ghorbani	Experte für Radio und Fernsehen

¹ Theoretical Sampling

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arbaʿin Pilgerfahrt

E9	Dr. Mohammad Taghi Ebrahimi Khojin	Professor an der Universität
E10	Habibollah Abbasi	Experte für Shafaqna
E11	Mostafa Danandeh	Asr Iran
E12	Mohammad Amir Ahmadian	Experte für Atabat
E13	Mohsen Zohouri	Redaktionsbüro von Asr Iran
E14	Seyed Abbas Husseini Kaklaki	Generaldirektor der Hadsch- und Pilgerorganisation
E15	Jafar Mohammadi	Asr Iran

Tabelle 1: Profil der Befragten

Im Interview stellte der Forscher die folgenden Fragen während des Interviews und er sammelte die Meinungen von Experten und Vorsitzenden und fasste sie zusammen:

1. Welche Notwendigkeit besteht für eine Berichterstattung der Medien über Arbaʿin?
2. Welche Gründe lassen sich für diese Medienberichterstattung anführen?

Zur Analyse der Daten wurde die Inhaltsanalysemethode verwendet. Auf dieser Basis wurde die Datenanalyse gleichzeitig mit der Datenerhebung in drei Phasen durchgeführt: offene Kodierung, axiale Kodierung und selektive Kodierung. In der Phase der offenen Kodierung wurden die Codes, die sich auf ein gemeinsames Thema bezogen, anhand der aus den Interviews extrahierten Primärcodes (Kodierung der wichtigsten Punkte) gruppiert und Konzepte erstellt sowie Kategorien aus deren Vergleich und Einordnung bestimmt. In der Phase der axialen Kodierung wurde das Paradigmenmodell verwendet, um die Hauptkategorien mit den Unterkategorien in Beziehung zu setzen und die Konzepte zu bestimmen, die die Komponenten der axialen Kodierung sind.

4. Datenanalyse

4.1 Offene Kodierung

Insgesamt gab es in jedem Interview etwa 19 sinnvolle Aussagen. Nachdem die sinnvollen Aussagen herausgefunden wurden, wurde eine offene Kodierung durchgeführt. In dieser Phase wurden die Daten zunächst kategorisiert, anschließend wurden die ähnlichen Daten kodiert und

Duplikate und Synonyme aussortiert. In Tabelle Nr. 1 werden wichtige verbale Äußerungen - zusammen mit dem extrahierten Kode - aufgeführt.

Interview partner-Kode	Sinnvolle verbale Äußerungen	Extrahierter Kode
E1	Die Teilnahme eines großen Teils des iranischen Volkes an der Arba'in-Pilgerfahrt kann durch die Berichterstattung in den Medien belegt werden, was ihre Bedeutung zeigt.	Die Beteiligung eines großen Teils der iranischen Bevölkerung
	Die Medienberichterstattung über Arba'in zeigt das Interesse der Menschen an der Schia, daher ist es wichtig.	Das Interesse der Bevölkerung an der Schia
	Durch Medienberichterstattung über Arba'in wird das Interesse der Bevölkerung am Islam gezeigt.	Aufzeigen des Interesses der Bevölkerung am Islam
E2	Aufgrund des historischen Hintergrunds der Darstellung des Islam in westlichen Ländern ist es notwendig, dass die Arba'in-Zeremonie von den Medien vollständig abgedeckt wird.	Historischer Hintergrund, Darstellung des Islam in westlichen Ländern
	Ausländische Medien sind bei der Berichterstattung mächtig und so kann den Missbrauch dieser Macht durch Medienberichterstattung verhindert werden.	Die Macht ausländischer Medien bei der Berichterstattung.
	Eine große Anzahl von Pilgern aus verschiedenen Ländern wie Russland, Lateinamerika und Afrika nehmen an dieser Zeremonie teil, und die Medienberichterstattung kann alle Pilger und die Beteiligung von Menschen verschiedener Nationalitäten und sogar Religionen	Die Beteiligung von Menschen mit verschiedenen Nationalitäten und Religionen.

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arbaʿin Pilgerfahrt

	zeigen, die die Botschaft von Imam Hussein übermitteln können, die für alle Zeiten, Orte, Völker und Stämme gültig ist.	
E3	Einer der Gründe für die Arbaʿin-Pilgerfahrt ist die Sicherheit, die durch die militärische Macht des Iran gewährleistet wird, und die Medienberichterstattung über Arbaʿin zeigt diese Macht in gewisser Weise.	Die militärische Macht des Iran wird aufgezeigt.
	Arbaʿin ist die größte Manifestation der schiitischen Religiosität, die durch die Medienberichterstattung gezeigt wird.	Arbaʿin ist die größte Manifestation der schiitischen Religiosität.
E4	Die Medienberichterstattung über Arbaʿin zeigt die Meinungen von Schiiten und freien Menschen auf der ganzen Welt.	Zeigt die Meinungen der Schiiten und freien Menschen der Welt.
	Ausländische Medien sind bei der Berichterstattung mächtig und so kann der Missbrauch dieser Macht durch Medienberichterstattung verhindert werden.	Die Macht ausländischer Medien bei der Berichterstattung
	Einer der Gründe für die Arbaʿin-Pilgerfahrt ist die Sicherheit, die durch die militärische Macht des Iran gewährleistet wird, und die Medienberichterstattung über Arbaʿin zeigt diese Macht in gewisser Weise.	Die militärische Macht des Iran wird gezeigt.
	Mit der Medienberichterstattung von Arbaʿin ist es möglich, die hohen Sicherheitsstandards in der Region zu zeigen, weshalb sie wichtig ist.	Zeigt die hohe Sicherheit in der Region
	Westliche Medien vermitteln eine verzerrte Darstellung des Islam für	Die verzerrte Darstellung des Islam durch westliche

	ihre politischen Ziele; daher wird die Medienberichterstattung über Arba´in diese Darstellung effektiv reduzieren.	Medien
	Die Medienberichterstattung zeigt irgendwie Frieden zwischen dem Iran und dem Irak nach dem Krieg zwischen dem Iran und dem Irak.	Frieden zwischen Iran und Irak
	Arba´in ist ein großartiges Medium der Islamischen Revolution im Iran.	Das große Medium der Islamischen Revolution im Iran
	Die Bevölkerung und ihr Interesse an Arba´in wird als ein großes soziales Kapital der Islamischen Revolution bezeichnet.	Großes soziales Kapital der Islamischen Revolution
E5	Die Medienberichterstattung über Arba´in zeigt die Einheit zwischen dem Iran und dem Irak.	Zeigt Einheit zwischen Iran und Irak
	Arba´in ist ein großartiges soziales Gut, das durch die Medienberichterstattung gesteigert werden kann.	Ein großartiges soziales Gut, Steigerung von Sozialkapital
	Die Medienberichterstattung ist eine einzigartige Gelegenheit, durch die man die wahre Bedeutung von Einheit versteht.	Eine großartige Gelegenheit, die Einheit zu verstehen
	Die Medienberichterstattung von Arba´in präsentiert verschiedene Neuigkeiten über diese Zeremonie, die für die Iraner einen großen Nachrichtenwert hat.	Großer Nachrichtenwert für Iraner
E6	Viele Iraner beschäftigen sich mit der Arba´in-Pilgerfahrt und das führt zur großen Bedeutung der Medienberichterstattung von Arba´in.	Beschäftigung vieler Iraner mit der Arba´in-Pilgerfahrt
	Die Nachrichten von Arba´in sind für einen großen Teil der Iraner	Nachrichtenwert für einen großen Teil der

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arba'in Pilgerfahrt

	berichtenswert, was zur großen Bedeutung der Medienberichterstattung über Arba'in führt.	Iraner
	Um die Situation und den Zustand der iranischen Teilnehmer an der Arba'in-Pilgerfahrt zu verfolgen, braucht man Medienberichterstattung über Arba'in.	Verfolgung von Situation und Zustand der iranischen Teilnehmer an der Arba'in-Pilgerfahrt
E7	Die Berichterstattung über die verschiedenen Teile der Arba'in Pilgerfahrt-Zeremonie ist eine der wichtigsten Medienberichterstattungen über Arba'in.	Die Berichterstattung über die verschiedenen Teile der Arba'in Pilgerfahrt-Zeremonie
E8	Die Medienberichterstattung über Arba'in erweitert die Kenntnisse der Iraner über den Irak.	Erweiterung der Kenntnisse der Iraner über den Irak
E9	Um über die Nachrichten von Arba'in zu berichten, müssen die Medien völlig sachlich agieren.	Medien üben absolute Sachlichkeit
	Die Medienberichterstattung über Arba'in ist bei der Verständigung und Benachrichtigung von Publikum und Volksmarsch sehr effektiv, die die Bedeutung und Relevanz dieser Aktion zeigt.	Verständigung und Benachrichtigung des Publikums
E10	Während des Arba'in herrscht eine rege, beispiellose Teilnahme von Journalisten und Aktivisten ausländischer Medien im Irak .	Eine beispiellose Teilnahme ausländischer Journalisten und Medienaktivisten im Irak
	Die iranische Medienberichterstattung über Arba'in ist sehr wichtig.	
E11	Die Arba'in-Pilgerfahrt hat viele Nachrichtenwerte für Iraner, wie z. B.: geographische und sensorische Nähe, Ungewöhnlichkeit, hohe Anzahl, Wirkung, Attraktivität, Relevanz,	Viele Nachrichtenwerte für Iraner

	Aktualität und Inklusivität.	
	Die große religiöse Zeremonie in der schiitischen Religion hat für den Iran trotz der schiitischen Mehrheit viele Nachrichtenwerte, wie z. B.: geografische und sensorische Nähe, Relevanz und Anziehungskraft.	- Große religiöse Zeremonie in der schiitischen Religion - Viele Nachrichtenwerte wie z. B.: geographische und sensorische Nähe
E12	Die Arba´in-Pilgerfahrt trägt dazu bei, die beiden Nationen Iran und Irak einander anzunähern, was dem Frieden hilft. Eine der Aufgaben der Medien ist es, dem Frieden zu helfen.	- Annäherung zwischen den beiden Nationen Iran und Irak - Beitrag zum Frieden
	Irak ist sehr wichtig für Iran.	Irak ist sehr wichtig für Iran.
	Die Arba´in-Pilgerfahrt trägt zur Zunahme von Kenntnissen der iranischen Bevölkerung über den Irak bei.	Zunahme der Kenntnisse der iranischen Bevölkerung über Irak
E13	Ein großer Teil der iranischen Bevölkerung nimmt an der Arba´in-Pilgerfahrt teil. Dieses Thema führt dazu, dass ein großer Teil der Iraner sich mit diesem Thema befasst, und dieses Thema hat für einen großen Teil der Iraner von Nachrichtenwert.	- Ein großer Teil der iranischen Bevölkerung nimmt an der Arba´in-Pilgerfahrt teil. - Für einen großen Teil der Iraner hat es einen Nachrichtenwert.
	Die Verfolgung von Bedingungen und Situationen der iranischen Teilnehmer an der Arba´in-Pilgerfahrt ist nicht nur für ihre Familie im Iran wichtig, sondern für das gesamte iranische Volk.	Die Verfolgung von Bedingungen und Situation der iranischen Teilnehmer
	Viele Menschen im Iran wollen an der Arba´in-Pilgerfahrt-Zeremonie teilnehmen. Die Medienberichterstattung über die Arba´in-Pilgerfahrt in verschiedenen Phasen ist für diese Gruppe der Personen wichtig.	Die Medienberichterstattung über die Arba´in-Pilgerfahrt in verschiedenen Phasen

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arba'in Pilgerfahrt

	<p>Die Arba'in-Pilgerfahrt betrifft eine Reihe von Regionen, Straßen, Provinzen und ihre Bewohner auf unterschiedliche Weise und kann das normale Leben von Menschen verändern. Infolgedessen gewinnt Arba'in für die Menschen im Iran, insbesondere für die Bewohner dieser Regionen und Provinzen, an Bedeutung.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Die Arba'in- Pilgerfahrt bezieht eine Reihe von Regionen, Straßen, Provinzen und ihre Einwohner auf unterschiedliche Weise ein. - Das Leben der Regionen kann sich verändern.
E14	<p>Bei den Bedingungen der Arba'in-Pilgerfahrt wird es in einigen Bereichen wichtige Änderungen geben, wie z. B. Bei der Ausfertigung von Nationalkarten und Pässen, beim Verlassen des Landes für Soldaten und Studenten usw. Infolge dieser Veränderungen werden die Arba'in-Pilgerfahrt und ihre Auswirkungen auf andere Themen für die Menschen im Iran sind wichtig.</p>	<p>Die Ausfertigung von Nationalkarten und Pässen, das Verlassen des Landes für Soldaten und Studenten usw.</p>
	<p>Heute spielen die „sanfte Macht“ und die Medien als Hauptteil dieser Macht eine bedeutende Rolle beim Einfluss auf DIE öffentliche Meinung.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - „Sanfte Macht“ von Medien - Einfluss auf öffentliche Meinung
E15	<p>Angesichts der Arba'in-Pilgerfahrt, die in den letzten Jahren mit der eindrucksvolle Teilnahme aller Religionen zu einer Manifestation der Botschaft von Imam Hussein (a.s.) bzw. des Widerstand geworden ist, wird sie zweifellos eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung dieser Botschaft spielen.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Die eindrucksvolle Teilnahme aller Religionen - Eine Manifestation der Botschaft von Imam Hussein - Widerstand - Die eindrucksvolle Veranstaltung dieser Zeremonie spielt eine bedeutende Rolle bei der

		Verbreitung dieser Botschaft.
	Wichtiger als die Veranstaltung dieser eindrucksvolle Zeremonie ist eine passende und umfassende Medienberichterstattung.	Destruktive Propaganda der westlichen Medien
	Ohne diese Zeremonie und angesichts der destruktiven Propaganda der westlichen Medien ist es schwierig, Menschen auf der ganzen Welt über die Arba'in-Pilgerfahrt zu informieren. Allerdings zeigt die Arba'in-Pilgerfahrt die Einheit unter Enthusiasten und Pilgern den Weg und den Glauben von Imam Hussain (AS) aus der ganzen Welt.	- Sie informiert Menschen auf der ganzen Welt über die Durchführung dieser Veranstaltung. - Sie zeigt die Einheit unter Enthusiasten und Pilgern den Weg und Glauben von Imam Hussain (AS) aus der ganzen Welt.
	Diese Zeremonie ist eine einzigartige Gelegenheit, die Einheit zu verstehen und sie sehr leicht unter den Menschen verschiedener Länder der Welt zu erreichen. Daher sollte die umfassende und professionelle Medienberichterstattung über diese Zusammenkunft in keiner Weise vernachlässigt werden.	- Eine einzigartige Gelegenheit, Einheit zu verstehen. - Es ist einfach, die Einheit unter den Menschen verschiedener Ländern der Welt zu erreichen.

Tabelle 2: Offene Kodierung der extrahierten Daten

4.2 Axiale Kodierung:

Nach der offenen Kodierung wurde die axiale Kodierung durchgeführt, deren Ergebnisse in Tabelle Nr. 2 dargestellt sind:

Axiale Kodierung (Begriffe)	Offene Kodierung (primär)
religiös	Die eindrucksvolle Teilnahme von Menschen aller Religionen zu einer Manifestation der Botschaft von Imam Hussein (a.s.), der Widerstand und eine einzigartige

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arbaʿin Pilgerfahrt

	<p>Veranstaltung der Zeremonie wird eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung dieser Botschaft spielen. Die Informationen für Menschen auf der ganzen Welt über die Arbaʿin-Pilgerfahrt, die Einheit unter Enthusiasten und Pilgern, die den Weg und Glauben von Imam Hussain (AS) der ganzen Welt zeigen, bietet eine einzigartige Gelegenheit, Einheit zu verstehen, eine große religiöse Zeremonie in der schiitischen Religion und die Teilnahme eines großen Teils des iranischen Volkes. Interesse der Menschen an der Schia, Interesse der Menschen am Islam, Interesse am historischen Hintergrund, die Darstellung des Islam in den westlichen Ländern, Arbaʿin die größte Manifestation des schiitischen Verhaltens die Meinungen von Schiiten und freien Menschen der Welt.</p>
<p>politisch und gesellschaftlich</p>	<p>„Sanfte Macht“, Einfluss auf die öffentliche Meinung , destruktive Propaganda der westlichen Medien, Annäherung zwischen den beiden Nationen Iran und Irak, Hilfe zum Frieden, Relevanz des Irak für Iran, die Macht ausländischer Medien bei der Benachrichtigung, die Militärmacht des Iran und die hohe Sicherheit in der Region aufzeigen, eine verzerrte Darstellung des Islam durch westliche Medien, die Einheit zwischen Iran und Irak zeigen, Großes soziales Kapital, eine einzigartige Gelegenheit zum Verständnis der Einheit.</p>
<p>Nachrichten und Medien</p>	<p>Mehrere Nachrichtenwerte für Iraner, Sehr einfacher Zugang zur Arbaʿin Pilgerfahrt unter Menschen aus verschiedenen Ländern der Welt, Beschäftigung der Mehrheit von Iraner mit diesem Thema, Nachrichtenwert für Mehrheit der Iraner, Die Verfolgung von Bedingungen und Situation der iranischen Teilnehmer an der Arbaʿin Pilgerfahrt, Medienberichterstattung von verschiedenen Teile der Arbaʿin Pilgerfahrt, Zunahme der Erkenntnis von Iraner über Irak, absolute Sachlichkeit der Medien, Benachrichtigung des Publikums, unvergleichliche Teilnahme ausländischen Journalisten und Medienaktivisten im Irak, wichtige Veränderungen bei der Ausfertigung von Nationalausweis und Pass, das Verlassen des Landes für Soldaten und Studenten usw.</p>

	am Arba'in, Die Arba'in Pilgerfahrt betrifft eine Reihe von Regionen, Straßen, Provinzen und ihre Bewohner auf unterschiedliche Weise und kann normales Leben von Menschen verändern.
--	---

5. Fazit

Die Frage war, was sind die Notwendigkeit und die Gründe für die Medienberichterstattung über das Arba'in-Phänomen? Wichtige Gründe für die Relevanz der Medienberichterstattung sind nach Meinung der Medienelite religiöse Gründe und diese Gründe zeigen, dass die schiitische Religion und Religiosität einer der wichtigsten Gründe und die Relevanz der Medienberichterstattung von Arba'in ist, und je vollständiger die Medienberichterstattung ist, desto mehr Menschen werden darauf achten. So beträgt der Anteil der religiösen Kategorien 45 % an der Bedeutung der Medienberichterstattung. Die Gründe werden im Folgenden genannt:

- Benachrichtigung der Menschen auf der ganzen Welt über die *Arba'in*-Pilgerfahrt.
- Diese Pilgerfahrt spielt eine effektive Rolle bei der Verbreitung der Botschaft von Imam Hussain (AS) als Manifestation der Botschaft von Imam Hussain.
- Die großartige und eindrucksvolle Teilnahme aller Religionen und Veranstaltung der großartigsten religiösen Zeremonien, die bei den Iranern beliebt ist.
- Das zeigt die Einheit unter Enthusiasten und Pilgern den Weg und Glauben von Imam Hussain (AS) aus der ganzen Welt.
- Die Teilnahme eines Großteils der iranischen Bevölkerung an der *Arba'in*-Pilgerfahrt.
- Der historische Hintergrund der Darstellung des Islam durch die westliche Ländern.
- Auf zeitgemäße, moderne Weise auf den Islam und die Schia aufmerksam machen.
- Widerstand und Stabilität im Schiismus zeigen.
- Es ist eine einzigartige Gelegenheit, um die Einheit der Schiiten zu verstehen.
- Es ist eine große religiöse Zeremonie in der schiitischen Religion.
- Es ist die größte Manifestation der schiitischen Religiosität und ein

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arba´in-Pilgerfahrt

Symbol des Glaubens der Schiiten und freien Menschen in der Welt.

- Es hilft, Muharram am Leben zu erhalten.
- Es weckt das Interesse von Menschen an der Schia und am Islam.

Ein weiterer Grund und relevant für die Medienberichterstattung aus Sicht der Medieneliten sind politische und soziale Gründe, wobei gemäß dem vorgestellten Kode der politische Aspekt mehr als der soziale Aspekt war. Aus diesem Grund werden politische und gesellschaftliche Gründe auf einer Achse dargestellt, der Anteil der politisch-gesellschaftlichen Kategorien an der Bedeutung der Medienberichterstattung liegt bei 24 %. Diese Gründe sind im Folgenden dargestellt:

- Umgang mit der verzerrten Propaganda der westlichen Medien, die über eine große meinungsbildende Macht verfügen.
- Die hohe Sicherheit der Region soll gezeigt werden.
- Förderung der Annäherung zwischen den beiden Nationen Iran und Irak.
- Hilfe zum Frieden in der Region und die Einheit zwischen Iran und Irak zeigen.
- Es zeigt die militärische Macht des Iran.
- Bekämpfung der verzerrten Darstellung des Islam durch die westlichen Medien.
- Die Erhaltung des Arba´in-Pilgerfahrt ist ein großartiges soziales Kapital.

Ein weiterer Grund für die Relevanz der Medienberichterstattung aus Sicht der Medienelite sind Nachrichtengründe, dass der Anteil dieser Kategorie an der Bedeutung der Arba´in-Medienberichterstattung 31 % beträgt. Aus Sicht dieser Eliten hat die Medienberichterstattung von Arba´in Nachrichtenwert für die Menschen und erleichtert auch den Zugang zu Arba´in-Nachrichten unter den Menschen anderer Länder. Auch durch die Medienberichterstattung beschäftigen sich die Menschen mit Arba´in und mit den Lebensbedingungen der Menschen in Karbala, Kenntnisse über die verschiedenen Phasen der Zeremonie, die Lebensbedingungen der Grenzbewohner und verfolgen die Nachrichten über Arba´in. Die Medienberichterstattung über dieses Phänomen führt auf unterschiedlicher Weise zu Konflikten in verschiedenen Grenzgebieten und zugehörigen Provinzen. Auch die beispiellose Teilnahme ausländischer Medienreporter und Aktivisten im Irak und die Teilnahme von Medien mit völliger

Sachlichkeit, die Benachrichtigung des Publikums über die Ausfertigung von Pässen und über das Verlassen des Land für besondere Personen (wie Soldaten und Akademiker) am Arbaʿin bewirkt die Relevanz der Medienberichterstattung aus Nachrichtensicht.

Schließlich haben aus der Sicht der Medieneliten religiöse Themen, die für Iraner beliebt sind, sowie die Nachrichten im Zusammenhang mit Arbaʿin, um das Publikum über die Art und Weise der Pilgerfahrt sowie über verschiedene politische und soziale Ereignisse und Gründe zu informieren, eine große Bedeutung bei der Medienberichterstattung über Arbaʿin.

Literaturverzeichnis

- Aghaie, Mohammad. Fathimehr, Mohammad Reza (1396): Analyse der Arbaʿin Pilgerfahrt im Kontext der politischen Soziologie. Die dritte Pilgerkonferenz über Arbaʿin.
- Amin, Mohsen (1395): Arbaʿin Pilgerfahrt als schiitische rituelle Verhältnis. Magisterarbeit. Universität Imam Sadegh.
- Bad, Mahdih (1397): Verständnis der gelebten Erfahrung von Pilgern während des Arbaʿin Pilgerfahrt im Jahr 1395- Die Grundlagen und Kontexte der Entstehung der Arbaʿin Pilgerfahrt. Bagh Nazar.
- Bashir, Hassan (1391): Taziah. Universität Imam Sadegh. Teheran.
- Doroudian, Mohammad Javad (1397): Die spirituelle Aspekt der Wanderveranstaltung von Arbaʿin Husseini. Quartalsbericht Manzar.
- Eftekhari, Asghar (1387): Islamische Revolution und nationale Sicherheit: Eine Einführung in die diskursstrategische Evolution nationaler Sicherheit in der Islamischen Republik Iran: Reden über die Islamische Revolution Irans. Universität Imam Sadegh.
- Esfahanian, Seyed Majid. Allah Motamem Noreh (1395), Ketab Jamaran Verlag. Qom, Nr. 1395.
- Fallahi, Sara. Shah Vali, Mahdi (1399): Die Semiotik der Arbaʿin Pilgerfahrt und seine Ähnlichkeiten mit der Mahdavi-Herrschaft. Zwei wissenschaftliche Quartalbericht für Soziologie und Politik der islamischen Welt. Universität Shahed.
- Faraji, Mohammad. Moradi, Houshang (1400): Analyse der Rolle des religiösen Tourismus von Arbaʿin bei der nachhaltigen Entwicklung grenzüberschreitender Städte- Eine Fallstudie von der Stadt Mehran. Quartalbericht für Studien zur nachhaltigen Entwicklung von Städten und Regionen, Volum 2, Nr. 2.

Die Relevanz der Medienberichterstattung über die Arbaʿin Pilgerfahrt

- Ghafari Hashjin, Zahed. Aghaie, Mohammad (1397): Untersuchung der Arbaʿin Husseini Pilgerfahrt als soziale Bewegung. Quartalbericht für Politisches Wissen.
- Givian u. Amin (1396): Liebe und Identität im Spiegel der Arbaʿin-Weltschau: Untersuchung der Essenz, Funktionen und Struktur der Arbaʿin Pilgerfahrt aus der Perspektive ritueller Kommunikation. Quartalbericht für Religion und Kommunikation.
- Mirsadeghi, Raziyeleh Alsadat. Nasrallahi, Mohammad Sadegh (1397): Darstellung der Arbaʿin Pilgerfahrt im Rundfunk der Islamischen Republik des Iran- Dokumentarische Fallstudie Wer bist du? und Ein kurzer Rand eines langen Textes von Vahid Chavash. Brief von Ministerium für Kultur und Kommunikation.
- Mirzazadeh, Faramarz (1397): Die politischen Konsequenzen der Arbaʿin Pilgerfahrt. Zeitschrift für Schiitische Studie, Volum 16, S. 51-57.
- Mohammadi Sirat, Hussein (1395): Arbaʿin, Soziales Verhalten in Zivilisationen: Zivilisationskapazitäten und Subsysteme. Studien der Moschee und des Mahdismus, Nr. 2.
- Moini Pour, Masoud (1394): Zivilisation, Rationalität, Spiritualität zu Arbaʿin. Soureh Mehr Verlag, Teheran.
- Mousavi, Seyed Mohammad. Bayat, Reza (1397): Erforschung der Arbaʿin Husseini Pilgerfahrt und seine Einfluss auf soziale und politische Funktion. Brief von Ministerium für Kultur und Kommunikation.
- Nasr Allahi, Akbar (1398): Konferenz für Medien, Universität und Arbaʿin. Fakultät für Kommunikation und Medien. Teheran.
- Nasr Allahi, Akbar (1400): Handbuch zur Berichterstattung in den Medien. Firma Payam Avaran Nashr Rouz, 3.Auflage. Teheran.
- Qhazi Tabatabaei (1368): Studie zur ersten Arbaʿin-Tag von Seyyed Al-Shahda. S. 2.
- Saiedi, Rohalamin (1391): Islamischer Aufbruch: Enturf eines theoretischen Rahmens, islamischer Aufbruchs aus theoretischer und praktischer Sicht. Universität Imam Sadegh. Teheran.
- Sharahi, Ismael. Zolfagharzadeh Kermani, Mohammad Mahdi (1398): Analysieren der Wahrnehmung von Pilgern aus Verhalten der Diener in Arbaʿin: Eine anthropologische Erzählung über das große Phänomen der Arbaʿin Pilgerfahrt. Quartalbericht für Religion und Kommunikation.
- Tajbakhsh, Gholam Hussein. Husseini, Mohammad Reza u. Mousavi, Entesar (1399): Qualitative Untersuchung des Musters des Identitätsausdrucks - Iraner und Iraker im Arbaʿin Pilgerfahrt Ritual. Wissenschaftliches Quartalsbericht für Sozialtheorien muslimischer Denker.

- Tajbakhsh, Gholam Reza (1399): Arba'in Pilgerfahrt und ihre pädagogischen Aspekte, Quartalsbericht für Islamische Umsicht und Pädagogik. 17. Jahr, Nr. 54.
- Yaghoubi, Ali. Chvoshian, Hassan. Farhadi Mahali, Mojtaba (1396): Phänomenologie der Arba'in Pilgerfahrtrlebnis: Die Studie der iranischen Pilgerkarawane von Karbala-Irak. Nationale Konferenz für soziale Entwicklung. Teheran.
- - Gets.d (2005) event management and tourism new york : Cognizant Communication corporation
- - Mujtaba Husein, UmmeSalma (2018), "A phenomenological study of Arba'in foot pilgrimage in Iraq", Tourism Management Perspectives, Volume 26, April 2018, Pages 9-19.
- - Vukonić, B. (2010), "Chapter 3 Do We Always Understand Each Other", In Tourism in the Muslim world Scott, N., & Jafari, J. (Eds.), Emerald Group Publishing Limited, pp. 31-45.

Digitales Literaturverzeichnis

- Abna Nachrichtenagentur (1393): Eine Gemeinschaft von 20 Millionen Menschen in Karbala. <https://b2n.ir/y78089> [22.09.1393]
- Nachrichtenseite der Hadsch- und der Pilgerorganisation (1394): Die Zahl der Pilger nach Karbala in diesjährigen Arba'in Husseini überschritt auf 27 Millionen Menschen. <https://b2n.ir/h80960> [12.09.1394]
- Ohadi, Saied (1393): Jedes Jahr werden zwei Millionen iranische Pilger zu den heiligen Stätten geschickt. Irna Nachrichtenagentur. <http://www8.irna.ir>
- Vatan Emrouz Nachrichtenseite (1392): Ein Blick auf die Wirkungsdimensionen von der großen Arba'in-Wanderungserlebnis. <https://b2n.ir/d19905> [02.09.1392]