

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 2- 2021
34. Jahrgang

(Alte Nummerierung: 34. Jahrgang 2021, Heft 3/4)

Ab dieser Ausgabe erhält die Zeitschrift eine neue Nummerierung.

Pro Jahr werden 1 Ausgaben mit dem Inhalt von je 1 Nummern gedruckt.



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

34. Jahrgang 2021, 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: spektrumiran@irankultur.com

www.spektrumiran.com

Geschäftsführung

Dr. Hamid Mohammadi

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

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸/۷۵۶۸۷ مورخ ۹۴/۰۴/۲۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه علمی- پژوهشی به فصلنامه اشپکتروم ایران اعطا گردید.

Spektrum Iran

Jahresabonnement 60 €

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

Besuchen Sie unsere Internetseite

www.spektrumiran.com

Inhalt

Iranisches und islamisches Heldenbild im Wandel der Zeit

Sonja Anwar 1

Probleme bei der Binteilung der Sprachen nach universalen Gesichtspunkten -
Beispiel das Persische

Kaveh Bahrami Sobhani 21

Rustam, Rahaš, Yazd und Simurg - Die Sage von Rustam und Sohrāb in der Version
der Mandäer; Ein Beispiel für Akkulturation.

Gabriele Dold-Ghadar 39

Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche
Sprache -Teil II.

Mahdi Esfahani/ Michael Nestler 85

Bedingungen zur Realisierung der eingetragenen Prinzipien in der „Erklärung zum
zweiten Schritt der Revolution“, allgemeine und private Bereiche

Zohre Ghorbani Madavani 109

Friedrich Georg Jünger und die persische Dichtung Mohammad Amir Jalali /

Felix Herkert 117

Der Ort als menschliche Errungenschaft, basiert auf Martin Heideggers Gevierte; und
ihrer Reflexion in der historischen Architektur Iran

Reyhaneh Heydari 133

Iranische Selbstbilder aus Schulbuchperspektive; Ein Beitrag zum iranisch-
deutschen Kulturdialog

Mehrdad Saeedi 145

Liebesgedichte des Imams

Peter Schütt 165

Der König und seine Astrologen: Ein Vergleich des Shāhnāma und des Zhou Li (周礼)

Johannes Thomann 173

Die Themen der persischen Migrantenliteratur in Deutschland

Melika Torkman Butorabi 183

Buchbesprechung zu „Dāstānhā-ye širin: Fünfzig persische Volksbüchlein aus der
zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts“

Faranak Hashemi 211

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der
Medienberichterstattung

Akbar Nasrollahi, Mohammad Reza Jalilvand, Hamid Mohammadi 215

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		×	š
ج		Ĝ	Ĝ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		ḏ	ḏ
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	μ
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		ʿ	ʿ
غ		Ĝ	Ĝ
ف		f	f
ق		q	q
ک		k	k
گ	(nur pers.)	-	g
ل		l	l
م		m	m
ن		n	n
ه		h	h
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
ـَ (Fatha)		a	a
ـِ (Kasra)		i	e oder i
ـُ (Damma)		u	o oder u
ـَـ (Hamza)		ʿ	ʿ
ـِـ (Waşla)		ʿ oder ʿ	ʿ oder ʿ
ـِـ / ـِـ	Arab./pers.	a	e oder a

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

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

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

Iranian and Islamic hero image through the ages

Sonja Anwar¹

(pp 1 to 20)

Received: 03.03.2021; Accepted: 15.05.2021

Abstract


In the following, the meaning of the terms „hero“ and „heroism“ in a modern Islamic society will be made clear. Today, Iran is also a media society, as are virtually all countries around the world. Social media, Telegram (the equivalent of WhatsApp), online videos, etc. are highly popular, especially among young people. However, the emphasis on the „Islamic society of Iran“ already makes it clear that „Islamic society“ can be very different depending on national or cultural characteristics. In Iran, the Shiite character of Islam dominates, while in Turkey, for example, Sunni Islam plays a stronger role. This also affects the definition and reception of the "heroic image. So, what is meant by an Islamic hero that would be referred to as such in Iran?

Keywords

Hero, Heroism, Iran, Islam, Media, Shia.

¹. University of Tehran,

E-mail: sonjaanwar@ymail.com

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

تصویر قهرمان ایرانی و اسلامی در گذر زمان

سونیا انور^۱

(صفحات ۱ تا ۲۰)

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵

چکیده

در ادامه، معنای اصطلاحات «قهرمان» و «قهرمانی» در یک جامعه‌ی اسلامی مدرن روشن خواهد شد. امروزه، ایران نیز همانند تقریباً همه‌ی کشورهای جهان، یک جامعه‌ی رسانه‌ای به‌شمار می‌رود. رسانه‌های اجتماعی، تلگرام (معادل واتس‌اپ)، ویدیوهای آنلاین و نظایر آن، به‌ویژه در میان جوانان، از محبوبیت بالایی برخوردارند. با این حال، تأکید بر «جامعه‌ی اسلامی ایران» از همان ابتدا نشان می‌دهد که «جامعه‌ی اسلامی» می‌تواند بسته به ویژگی‌های ملی یا فرهنگی، بسیار متفاوت باشد. در ایران، ویژگی شیعی اسلام غالب است، در حالی که در ترکیه، برای نمونه، اسلام سنی نقش پررنگ‌تری دارد. این تفاوت بر تعریف و دریافت «تصویر قهرمانانه» نیز تأثیر می‌گذارد. بنابراین، منظور از قهرمان اسلامی که در ایران با این عنوان شناخته می‌شود چیست؟

واژگان کلیدی:

قهرمان، قهرمانی، ایران، اسلام، رسانه، تشیع.

^۱. دانشگاه تهران

Das iranische und islamische Heldenbild im Wandel der Zeit

Sonja Anwar¹

(S. 1–20)

Eingegangen: 03.03.2021; Angenommen: 15.05.2021

Zusammenfassung


Im Folgenden wird die Bedeutung der Begriffe „Held“ und „Heldentum“ in einer modernen islamischen Gesellschaft erläutert. Heute ist auch Iran, wie nahezu alle Länder weltweit, eine Mediengesellschaft. Soziale Medien, Telegram (das Pendant zu WhatsApp), Onlinevideos usw. sind besonders bei jungen Menschen äußerst beliebt. Der Hinweis auf die „islamische Gesellschaft Irans“ macht jedoch bereits deutlich, dass sich „islamische Gesellschaft“ je nach nationalen oder kulturellen Gegebenheiten stark unterscheiden kann. In Iran dominiert der schiitische Charakter des Islams, während zum Beispiel in der Türkei der sunnitische Islam eine stärkere Rolle spielt. Dies beeinflusst auch die Definition und Rezeption des „Heldenbildes“. Was also ist unter einem islamischen Helden zu verstehen, der in Iran als solcher bezeichnet wird?

Schlüsselwörter:

Held, Heldentum, Iran, Islam, Medien, Schia

¹ . Universität Teheran,

E-Mail: sonjaanwar@ymail.com

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Der Iran, das historische Persien, gehört zu den ältesten Kulturen weltweit und blickt auf eine mehrtausendjährige Geschichte zurück. Was ein *Held* ist und welches Ansehen er (oder sie) genießt, erklärt sich noch heute aus den Wurzeln der zoroastrischen Epoche. Mythen und Heldensagen reichen also, ebenso wie die Etymologie des Begriffes „Held“, weit in die Vergangenheit. Bedeutende Quellen sind bis heute die *awestā*, die heilige Schrift des Zoroastrismus (entstanden zwischen 2000 und 1000 v. Chr.) und die *šāhnāme*-Sage, das Buch der Könige der vorislamischen Zeit, verfasst um 1000 n. Chr. von dem Dichter *ferdosī*. Die frühesten Charakterstudien und Heldenberichte stammen aus der zoroastrischen Antike, in der es ein Glaubenssystem gab, das vollkommen anders war als jenes des hellenistischen oder römischen Westens. Dort baute man Göttern riesige Tempel. Im antiken Persien fanden sich die Altäre hoch oben in den Bergen und die Darstellungen und Beschreibungen der großen Könige wurden in Felswände geschlagen (vgl. Hinnells 1997, S. 24), wo die antiken Priester Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und die Winde lobpreisten. In dieser antiken Welt erzählte man sich die Heldensagen von *ġamšīd* (oder *Êamšīd* bzw. *Yīmā*¹ – siehe Fußnote), einem Beschützer der Welt oder *fereydūn*, der Iran vom Tyrannen *zahhāk* befreite (in der *awestā* ein Drache, in der *šāhnāme* ein böser Mensch) oder *goštāsp*, einem eher tragischen Helden, der seinen eigenen Sohn um den verdienten Lohn als Heerführer betrügt u.v.a. (vgl. ebd., S. 42 ff.)². Zarathustra – nach ihm ist diese Epoche benannt – war ein

¹ . eine Figur der indo-iranischen Mythologie

² . Die persische Sagenwelt ist zu reichhaltig, als dass sie hier auch nur ansatzweise ausgeführt werden könnte, zudem müssten linguistische Einflüsse gesondert betrachtet werden, da sie Bedeutung und Nomenklatur beeinflussen. Angemerkt werden soll jedoch, dass zum einen die Schreibweise von Namen nicht einheitlich ist und auch die Inhalte sich unterscheiden können. So heißt der Heldenkönig *Êamšīd* der *šāhnāme*-Sage in früheren alt-persischen, *avestischen* Varianten auch *Yīmā*. Erschwerend kommen westliche Übertragungen hinzu. Die persische Schreibweise für *Êamšīd* جمشید – von rechts nach links – beginnt mit dem Buchstaben ج (Ê), der aber klingt wie „Jim“ und daher in manchen westlichen Texten zu Schreibweisen wie „Êamšīd“ geführt hat. Der Buchstabe ش (š) kann sowohl mit „sch“ wie auch mit „sh“ geschrieben werden, es klingt fast gleich, aber das westliche „j“ fände sich ohne Berücksichtigung des Kontextes phonetisch im persischen ج (Ê) wie auch im ژ (μ) oder

Priester und Philosoph. Nach seinem Ableben breitete sich die von ihm gekündete Lehre über Persien aus. Die Lehre des Zarathustra beruht in ihrem Kern auf den Prinzipien *Gutes Denken, Gutes Reden, Gutes Handeln* (vgl. ebd., S. 62).

Erst seit dem Untergang des Sassanidenreiches (ca. 642 n. Chr.) und der Eroberung Irans durch Arabien gehört der Iran zu den islamischen Staaten. Die islamische Geschichte des persischen Kulturraumes ist demnach noch verhältnismäßig jung. Diese islamische Eroberung war die historische Grundlage für die *šāhnāme*, weltliterarisch bedeutendes Schriftwerk iranischer Literatur (siehe hierzu Bürgel 1990, 301 ff.), das einen Rückblick von der Entstehung der Menschheit bis in die Gegenwart *ferdosīs* bietet. Sein „Buch der Könige“ berichtet von der zoroastrischen Epoche, ihrer Kultur und Heldenmythologie. Der Autor benötigte für die Fertigstellung des Buches 35 Jahre. Mit nahezu 60.000 Versen ist es mehr als doppelt so umfangreich wie Homers Epen und mehr als sechsmal so lang wie das Nibelungenlied. Der historische Kern dieses Werkes war die islamische Eroberung Persiens im siebenten Jahrhundert. In der islamischen Religion gilt als Heldentum der „große *ġehad*“, der heroische Kampf gegen sich selbst, die eigenen Abgründe, das Ringen darum, ein besserer Mensch zu sein. Wer persische Medienheldinnen und -helden verstehen möchte, muss sich daher für die zoroastrische und islamische Mythenwelt interessieren.

Held, Mythos, islamischer Held Begriffserklärung

Es ist von Bedeutung, da sich die Bedeutungsentwicklung des Begriffs in vielfacher Hinsicht verändert hat. Es gibt viele Begriffserklärungen in Lexika. Nach dem Zedler-Lexikon³ aus der Mitte des 18. Jahrhunderts: „Held, lat. *Heros*, ist einer, der von Natur mit einer ansehnlichen Gestalt und ausnehmender Leibesstärke begabet, durch tapfere Thaten Ruhm erlanget, und sich über den gemeinen Stand derer Menschen erhoben.“ Laut Schneider stammt der Begriff Held von dem griechischen *hērōs*, das mit „Tapferer, Held, Halbgott“ (vgl. Schweikle et al. 2007: 307) zu übersetzen ist, und sieht

sogar dem ζ (¡). Insbesondere Sekundärliteratur, die sich auf ältere Texte internationaler westlicher Erkundungsreisen stützt, bietet hier eine große Bandbreite an unterschiedlichen Übertragungen.

³

[https://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&bandnummer\)12&seitenzahl=630](https://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&bandnummer)12&seitenzahl=630) . zu letzt gesehen am 02.07.2021.

die Grundstruktur des Helden in seiner Übermenschlichkeit, die ihn aus dem „Normalmenschlichen der Masse“ hervorhebt. (Schneider 2009: 93)

In Medien wird der Begriff ‚Held‘ mit verschiedenen Begriffen wie Hero, Idol und Star bezeichnet. (LWL-HELDEN-Werkstatt 2008: 9) Der Held zeichnet sich durch Tapferkeit und Kampfbereitschaft aus. Hero ist ebenfalls ein griechisches Wort und bedeutet „Herr“ und „Edler“. Dieser ist ein Halbgott, der im Leben große Taten vollbringt und nach seinem Tod wie die Götter zu der Fähigkeit erlangt, den Menschen zu helfen. Der Sage zufolge entstammt Hero der Verbindung eines Gottes oder Göttin mit einem Menschen. Bei Idol ist es etwas anderes. Dieser Begriff bedeutet „Gestalt“ oder „Bild“ im Sinne Gottesbild. Sein Charakter beruht auf Verlangen, das Verborgene, Transzendente sichtbar erscheinen zu lassen und damit irdisch zu vergegenwärtigen. (LWL-HELDEN-Werkstatt 2008: 9ff.)

Früher hätte man auf die Frage, was ein/e Held/in ist, eine spontane Antwort gegeben, jedoch heute würden sich die Aussagen von Jungen und Mädchen, ihren Eltern und Großeltern sich viel voneinander unterscheiden. Denn die Vorstellung von heutigen Kindern von Held/in ist unterscheidet sich eher von der ihren Eltern oder Großeltern. Auch hier wie in allen Bereichen der Literaturwissenschaft hängen alle Begriffe von den historischen, gesellschaftlichen, sozialen politischen und kulturellen Einflüssen ab. Und diese Einflüsse gestalten das Bild des Helden.“ (Hugen, 2014) „Ruhm und Heldentum sind stets daran gebunden, was eine Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit als heldenhaft betrachtet und einer Figur im Akt des DarüberRedens und Dokumentierens zuschreibt. So gilt etwa das antike Heldenbild, wie es in Homers Epen überliefert wird, spätestens ab dem 18. Jahrhundert als völlig überholt, um dann in Form des modernen Abenteuer- oder Comicsuperhelden sein Revival zu feiern, wie im Verlauf dieses Kapitels noch zu sehen sein wird. „Heldentum wird zugesprochen, seine Prädikate können infolgedessen je nach der Instanz, die diese Zuschreibung vornimmt, wechseln. Daraus folgt: Niemand ist aus sich heraus ein Held“, stellt Schneider fest. (Schneider 2009: 92)

Mit dem Begriff des Helden verbindet sich traditionell zunächst und vor allem die Vorstellung von etwas Exzeptionellem, über das menschliche Normalmaß Hinausragendem [...].“ (Willems 1998, S. 323). Reemtsma sekundiert: „Wir bewundern Helden, weil sie das konventionelle Humanum nicht repräsentieren. Natürlich repräsentieren sie menschliche Potenziale, aber sie verkörpern ungewöhnliche

Steigerungen solcher Potenziale“ (2009, S. 43). Doch die Übermenschlichkeit des Helden besteht nicht zwangsläufig in der ungeheuren Kampfkraft und der physischen Überlegenheit; Heldenfiguren stehen auch für ideelle Werte und Tugenden, denen der Normalo, gehemmt durch Egoismus, Willensschwäche und fehlende Risikobereitschaft, nicht gerecht werden kann: „Menschen, die zu Helden erklärt werden, stehen für Ideale ein, die uns besonders bedeutsam erscheinen. Und weil sie unter Inkaufnahme eines nicht geringen persönlichen Risikos handeln (ebd., S. 51).

Aber: Der Held ist stets auf das „Glück der Nachrede“ und, dem vorangehend, auf Zeugen seiner Tat angewiesen, wie Liese betont: „Es hat unzählige Krieger gegeben, die genau so tapfer und umsichtig waren wie Caesar und Alexander; aber Tausende sind namenlos an geringen Fährnissen zugrunde gegangen [...], weil die Zeugen fehlten, die ihre Tat den Menschen verkündet hätten“ (Liese 1987, S. 93).

Heldenfiguren verdanken ihren Status also der glücklichen Fügung, dass jemand ihrem Wirken beiwohnte, darüber berichtete und dass sich ein Publikum für diese Berichte fand, das entsprechend seiner Auffassung von glorreichem, außergewöhnlichem oder vorbildlichem Handeln die überlieferten Taten als heldenhaft bewertete. Westliche und islamische Kulturen unterscheiden sich in diesem wichtigen Punkt, denn während in ersteren das *Heldenhafte* heute vor allem durch die Narrationen der Popkultur verbreitet wird, kennt insbesondere der schiitische Islam den Märtyrerhelden, der, anders als in christlichen Kulturen, bis heute einen hohen Stellenwert besitzt und der seinen Status aus sehr unterschiedlichen Anstrengungen gewinnen kann, wie etwa dem Kampf um das Gute oder gegen die eigenen Schwächen (den *großen ġehād* im Vergleich zum *kleinen ġehād*, mit dem zum Beispiel der Einsatz im Krieg gemeint ist).

Das westliche Heldenbild orientiert sich noch immer stark an jenem der griechischen Antike – wie es über mittelalterliche Ritterepen, neuzeitliche Märchen, Abenteuerromane und Fantasy-Geschichten bis heute tradiert wird. Frauen kamen kaum vor. „Das liegt nicht in ihrer Natur begründet, sondern daran, dass Männer von jeher bestimmten, was ruhmvoll und ehrenhaft ist und was nicht“ (ebd. 1987, S. 104).

Wie Liese verdeutlicht, „kann man sich unter Begriffen wie „Helden“ und „Heroen“ nur männliche Wesen vorstellen, da Frauen in der von Kriegen und

Heldentaten bestimmten Historie des Abendlandes „mehr oder weniger sprachlos“ waren.“ (ebd.: 94f.) Zu dieser Zeit repräsentierte die Frau in der Geschichte bestenfalls einen Märtyrertyp, der dem matriarchalischen Ideal des „Duldens und Erleidens“ entsprach (vgl. ebd.: 74) „Erst mit der Ablösung des antik-mittelalterlichen Ruhmesgedankens durch neuzeitliche, auf die einzelne Person ausgerichtete Ruhmvorstellungen in der Renaissance wurde auch der Darstellung von Heldinnen der Weg geebnet.“ (ebd.: 105) Helden können lächerlich sein oder erhaben, sie können aus verschiedenen Ländern mit unterschiedlichen Religionen sein, aber ihre Taten unterscheiden sich kaum voneinander. Während in den Volkssagen ihre Taten als körperliche Leistung angesehen werden, stellt die Religion diese als moralisch dar.

„Dieses Konzept gilt auch heute noch. Heldentum entsteht nicht plötzlich. Helden haben keine spezielle Vorgeschichte, sie wurden nicht ausgebildet, auserwählt oder auf ihre Rolle vorbereitet. Zimbardos und Francos Konzept der „Banalität des Heldentums“ besagt, dass jeder ein potenzieller Held ist.“ (<http://www.psychologie-heute.de/gesellschaft/38840-jeder-kannein-held-sein.html>) Wir warten nur auf den Moment im Leben, in dem wir endlich etwas Heldenhaftes tun können. Zum Helden wird man, wenn man die Gelegenheit dazu bekommt, sie erkennt und handelt. Aus psychologischer Sicht gibt es zwei Annahmen des Alltags, die den Menschen daran hindern, heldenhaft zu handeln.⁴ (vgl. ebd.)

- Man denkt, um ein Held zu sein, sollte man besondere Charaktereigenschaften haben, die übermenschlich sind. Gerade sei dies nicht der Fall.
- Man geht davon aus, dass jemand anderes die Initiative schon ergreifen wird.

Betrachten wir das Heldentum als eine Eigenschaft der menschlichen Natur“, laut Zimbardo und Franco, „dann werden Heldentaten für jeden möglich – und vielleicht fühlen sich mehr Menschen inspiriert, diesem Ruf zu folgen. (vgl. ebd.)

„Es gibt übrigens auch eine Lösung für Menschen, die gern Helden sein wollen, sich bis lang aber noch nicht so recht trauen. „Heroic Imagination“ nennen Zimbardo und Franco (<http://lebendom.com/>

⁴ . <https://www.researchgate.net/publication/292266731>, 2007. zuletzt gesehen am 02.05.2021.

article/philipzimbardo) die Methode. „Wir sollen uns vorstellen, wie wir in fordernden, vielleicht körperlich oder sozial gefährlichen Situationen reagieren könnten. Kommt dann tatsächlich der Moment, in dem wir uns beweisen müssen, seien wir mental besser vorbereitet. (ebd.)

Mit drei Schritten sollen wir die „Heroic Imagination“ fördern können:

- Zunächst einmal sollen wir aufmerksam sein für das, was um uns herum passiert.
- ... und keine Angst vor Konflikten mit anderen haben, wenn wir unsere Werte und Prinzipien verteidigen.
- Und wir sollen langfristig denken. Welche Konsequenzen hat das, was gerade passiert? Und was haben wir in der Vergangenheit erlebt, aus dem wir lernen können?

Heldentum geht jedoch noch weiter, als selbstloses, altruistisches Handeln. Altruismus betont selbstlose Taten, die anderen helfen. Heldentum hat dagegen das Potenzial für ein größeres persönliches Opfer. Es geht mehr um die persönliche Hingabe für ein wichtiges Ziel, die Konsequenzen eines Kampfes hinzunehmen.“ schreiben Franco und Zimbardo. (vgl. ebd.)

Die Literaturwissenschaft geht davon aus, dass Begriffsprägungen von der jeweiligen Zeit und den in ihr lebenden Menschen erzeugt werden. Durch die Entstehung des Bewegtbildes hat sich die Bedeutung des Helden noch einmal stark verändert. Das Heldenbild beruhte nun nicht mehr auf Begegnung, mündlicher Überlieferung oder dem Lesen von Büchern. Jeder kann Zeuge sein, jederzeit und immer wieder. Es gibt zwar mittlerweile weibliche Helden, aber Film-Superheldinnen unterscheidet, bis auf die biologische Komponente, so gut wie nichts von männlichen *Supermännern*.

In der islamischen Welt ist die Bedeutung des Helden noch einmal anders.⁵ Hier sind der Prophet (s.) des Islams und seine Anhänger die wichtigsten Protagonisten und ihre Taten werden als Heldentaten beschrieben: Kriege, die der Prophet (s.) mit den Ungläubigen führte oder Verteidigungskriege (z. B. Schlacht von badr und Sieg über den Hinterhalt des abū sofyān). Daher ist die Zahl der Helden eher klein, dementsprechend sind auch ihre Heldentaten

⁵ . Hier soll sich im Schwerpunkt auf die Sicht der šī'a konzentriert werden. Für andere islamische Denominationen (sonnihā, darūziha, 'alawīān etc.) gelten die Angaben nicht uneingeschränkt.

zahlenmäßig gering. Im Unterschied zu Medienhelden sind diese, oder waren diese, aber real. Ihre Taten und ihre Lebensweise haben sie zu Helden gemacht. Einer der wichtigsten Helden der (schiitischen) islamischen Welt ist emām ḥoseyn (a.). Er war Enkel des Propheten moḥammad (s.) und wurde 680 n. Chr. im Kampf um die Nachfolge im Kalifat in der Schlacht von karbalā getötet. Sein Tod, das „‘āšūrā -Ereignis“, wird bis heute am 10. Tage des Monats moḥarram begangen. Aufgrund der engen Verquickung von Religion, Tradition, Kultur und Moderne ist diese historische Person für Schiiten ein geschichtlicher wie gleichzeitig religiöser und moderner/politischer Heldentyp (anders etwa bei den Sunni). Die Schiiten verehren ihn als Märtyrer und dritten emām. In seiner Person verbinden sich die Tragik antiker Epen, Kriegsgeschichte, Religionsgeschichte, politische Überzeugungen, Kultur und moderne Gesellschaftsgeschichte. Er spielt bis heute in Feiertagen, Literatur, Musik und Filmen eine wichtige Rolle. Das schiitische/iranische Heldenbild bietet eine Vielzahl solcher Bezüge, über die Notwendigkeit einer „Story“ hinaus.

Zu nennen wäre ebenfalls der Mythos der Verborgenheit (Ēebāt - غيبة).

moḥammad al mahdī (p)⁶, Abkömmling des Propheten (s.) in der zwölften Generation, entzog sich seiner Ermordung durch Flucht und hält sich der Legende nach bis heute verborgen. Er werde einst zurückkehren in der Stunde der höchsten Not und der Welt den Frieden bringen – dieses Motiv des zurückkehrenden Weltenretters findet sich ähnlich in der indischen Mythologie, in der Offenbarung des Johannes und ebenso in der Barbarossa-Sage, des schlafenden deutschen Kaisers Friedrich I, der einst das Reich einen und damit retten werde.

Das, was Helden aus Religion, Mythologie und Sagen wie Odysseus, Buddha, Jesus von Nazareth oder emām ḥoseyn (a.) mit modernen PopHelden gemeinsam haben, ist nach Campbell das gemeinsame Muster einer den Helden innewohnenden Entwicklungs- oder Erweckungsbewegung („call to adventure“, vgl. Campbell 2004, S. 50 ff.): Eine Heldenfigur hört einen Ruf, folgt ihm und bricht auf, macht sich auf den

⁶. moḥammad ebn al- Īsan al-mahdī (محمد بن الحسن المهدي). Der Name wird allgemein nicht ausgesprochen, sondern umschrieben als „jener der den Namen des Propheten (s.) trägt“.

Weg durch alle Höhen und Tiefen seiner Existenz, um zur Wahrheit seiner Seele zu gelangen.

Dieses Sujet findet sich bei Luke Skywalker ebenso wie bei Frodo Beutlin. Der Bedarf an modernen islamischen Helden wurde auch von der Comicindustrie gehört. Die Comic-Serie „Die 99“ (siehe auch Hagmann 2012) greift auf die religiös-mythologisch-kulturelle Sphäre zurück, um muslimische Helden zu schaffen. Der Mongolenführer Hülägü, der das Abbassiden-Reich stürzte, erobert hier bagdād, stürmt die Bibliothek und tausende von Büchern landen im deġle. Aber die eroberten Muslime – die Story entfernt sich hier von den historischen Fakten – geben nicht auf: Sie tauchen 99 präparierte Edelsteine in den Fluss und saugen das im Wasser aufgelöste Wissen einfach auf. Die Noor-Steine sind geschaffen, die Steine des Lichts – getränkt mit der Weisheit der islamischen Zivilisation.

Als islamischer Länder hat der Iran bedeutende Aktivitäten in der Computerspielindustrie durchgeführt, darunter die Gründung iranische Stiftung für Computer- und Videospiele (<https://www.ircg.ir/>), die bisher viele Spiele entwickelt hat. Unter diesen Spielen können wir das kiān -Spiel erwähnen. Dieses Spiel ist das erste Computerspiel, das auf der islamischen Kultur basiert und erzählt die Episoden vor dem ‘āšūrā-Vorfall und dem Bluttausch von emām ḥoseyn (a.).

Heldinnen

In der islamischen/iranischen Kultur gibt es auch Heldinnen; sie sind ähnlich differenziert wie die iranische Kultur insgesamt. Im Bereich der persischen Mythologie lassen sich Heldinnen und Göttinnen antreffen; im islamischen Kulturbereich Frauen, die religiös eingebettet sind wie die moršede (weibliche Vorbeterinnen) und die Unschuldigen aus dem Hause des Propheten (s.).

In der persischen Mythologie ist ānāhītā die Heldin aus der Natur. Ihr Name stammt aus dem mittelpersischen und bedeutet „jungfräulich rein wie das kalte Wasser“. Dort ist sie die Göttin des Wassers und Quelle des Lebens (vgl. Hinnells 1997, 27 f.). In den frühen zoroastrischen Texten der awestā wird sie als Beschützerin des Samens, der Mutterschaft und der Muttermilch beschrieben. Sie ist die Göttin der Gewässer und die Quelle des kosmischen Ozeans. Ihr Wagen wird von vier Pferden gezogen, die der Wind, die

Wolken, der Regen und der Schneeregen sind. Eine Taube und ein Pfau begleiten sie. In der Schlacht wird sie um Beistand angerufen (ebd., S. 28).

In Die Mythologie teilt der Frau die Rolle des Guten als Göttin oder des Bösen als Hexe zu, aber sie ist keine Heldin, wie sie im Westen erwartet würde. Sie ist treu und hält mit dem Helden Schritt und lässt ihn nicht im Stich. Sie ist das Leben an sich. In dieser Rolle trägt sie viele Charakterzüge in sich, sie kann Führerin oder Begleiterin sein, oder sie kann in Versuchung führen und vernichten, wenn der Held sie nicht begreift und in ihr nur ein Objekt der Begierde sieht (vgl. Campbell 2004, S. 111 ff.).

Die Forschung über die Heldinnen im islamischen Kulturkreis ist bislang noch sehr dünn. Meistens wird die männliche Heldenrolle betont. Das ist soziokulturell bedingt, denn islamische Gesellschaften sind auf den Mann fokussiert (wie auch westliche Gesellschaften bis vor wenigen Jahrzehnten) und daher unterliegen auch Heldenbilder Genderstereotypen. Deswegen gibt es nicht weniger Heldinnen, aber noch genießen sie nicht den ihnen gebührenden Stellenwert und die Aufmerksamkeit.

In Bezug auf islamische Heldinnen können wir uns auf zwei wichtige Heldinnen und islamische Vorbilder beziehen. ḥazrate fāṭeme⁷ (s.) und ḥazrate maryam (s.), deren Charakter und Verhalten in der islamischen Welt schon immer einer herausragenden Rolle gespielt haben. māriā (s.) wird im Koran als einzige Frau namentlich erwähnt. Ihr Name wird in sechs sūren in etwa 40 Versen genannt. (vgl. Bauschker 2013, 22 f.)⁸ Zudem trägt die 19. sūra ihren Namen. Auch in der nachkoranischen Überlieferung und Frömmigkeit spielt maryam eine bedeutende Rolle,⁹ und sie gehört neben den Frauen aus der unmittelbaren Umgebung moḥammads (ḥadiġe und fāṭeme (s.)) zu den am meisten verehrten Frauen im Islam.¹⁰

7. fāṭema (arabisch: فاطمة), wohl bekannt als fāṭema az-zahrā (فاطمة زهراء) (geboren:

5.

Biŷā-11 n.H.), war die Tochter des Propheten (s.).

⁸ . Martin Bauschke: *Der Sohn māriās. Jesus im Koran*. Darmstadt 2013. S. 22f.

⁹ . Friedmann Eißler: *Jesus und māriā im Islam*. In: Christfried Böttrich, Beate Ego, Friedmann Eißler: *Jesus und māriā in Judentum, Christentum und Islam*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, S. 120–205 (hier: 182ff.).

¹⁰ . māriā im Islam. In: *Forum am Freitag*, ZDF, Beitrag vom 2. Oktober 2010, abgerufen am 12. june 2021.

Außer ḥazrate fāṭeme (s.), die Herrin der Frauen der Welten im Islam sind, eine weitere wichtige schiitische Heldin ist ḥazrate zeynab (a.)¹¹. In der schiitischen Welt ist ḥazrate zeynab (a.) eine der wichtigsten Heldin. Mit den Worten iranischer Denker wie Dr. šari'atī können wir die große Wahrheit des Islam erwähnen: Die heroische Bewegung von emām hoseyn (a.) wäre ohne die Anwesenheit von ḥazrate zeynab (a.) nicht möglich gewesen. Wenn Sie die Botschaft von karbalā nicht in die Geschichte zurückbringen würde, würde karbalā in der Geschichte bleiben und vom Zaun seiner Zeit gefangen genommen werden.

Medienheld- literarischer Held

Bis zu diesem Teil war das Ziel, einen kurzen Überblick über iranische Helden und Helden aus der islamischen Welt zu gewinnen. Außerdem wurde über die Begriffsveränderung besprochen. Um das besser folgen zu können, wird in diesem Teil über Medienhelden besprochen und auf die Unterschiede zwischen Helden aus der Literatur und in den Medien eingegangen.

Wenn man ein Buch liest, ist man geneigt, wird eine der Hauptfiguren des Werkes als Held/in dargestellt. Manchmal können es auch mehrere Figuren mit besonderen Merkmalen sein. Sie sind für den Leser interessante Charaktere, deren Geschichte es sich zu verfolgen lohnt. Und dieser Neugier stellt ein vertrautes Gefühl zwischen dem Leser und den Charakteren dar. „Der Prozess der Identifikation tritt ein und mit ihm das Verlangen, das Handeln und die dem zugrunde liegenden Denkmuster des Charakters vollkommen zu erfahren. Es gelingt bestimmten Charaktertypen eine solche Faszination wieder und wieder. Und so entsteht der literarische Held.“ (Weißmann 2008, 1) „Wie es bereits erwähnt wurde, ist der Held in der Antike entstanden und war immer ein anziehender Stoff für das Publikum. Seit dem hat sich im Bereich der Literatur sehr viel verändert. Sodass die Übergänge zwischen Held, Idol und Vorbild ineinander übergehen.“ (Rolfes 2005, 4)

¹¹ . zeynab al- kobrā (a.), zeynab bt. 'ali (arabisch: زينب بنت علي) auch zeynab al-kobrā

(zeynab die Große) (geb. 5/6 n.d.H., gest. 62 n.d.H.), ist die Tochter von emām -'alī (a.) und fā'ima az-zahrā (s.).

Es stellen sich auf der literaturwissenschaftlichen Ebene viele Fragen, die sich mit dem Heldentyp auseinandersetzen. Fragen wie: Was verstand die Antike unter einem Helden? Wie wird heute Held definiert? Ist es dem literarischen Helden überhaupt möglich, bestimmte Charakterzüge zu wahren, wenn der Zustand der Welt sich unaufhaltsam ändert? Erfordern bestimmte Umstände nicht auch immer ein bestimmtes Verhalten, sodass ein/e Held/in nur ein/e Held/in sein kann, wenn er sich diesen Gesetzen beugt? In diesem Teil soll der Unterschied zwischen literarischen Heldentypen der Antike im Vergleich zu dem der modernen Literatur darzustellen. In diesem Kontext wird sich zeigen, dass der moderne Betrachter auch solchen Figuren einen heroischen Charakter zuspricht, für die es in der Antike undenkbar gewesen wäre.

Die Literaturwissenschaft geht davon aus, dass die Vorstellungen von den Begriffen von der jeweiligen Zeit und den in ihr lebenden Menschen abhängig sind und auch dadurch geprägt werden. Durch die Entstehung von Kinos und Fernsehen hat sich das Bild des Helden sehr geprägt und geändert. Und das Heldenbild beruht nicht mehr auf Begegnung, mündlicher Überlieferung oder dem Lesen von Büchern. Und das aller Wichtigste ist, dass bei der Darstellung des Klassischen der kognitive Teil mehr angestrengt wurde und die Fantasie dadurch mehr geprägt wurde. Bei den Funkmedien jedoch ist es anderes. Dadurch, dass Funkmedien die Information bearbeiten, und sie dem Nutzer auf Tablette anbieten, lässt das dem Nutzer keine Zeit mehr, selbst zu denken. Durch die „modernen Massenmedien und die Individualisierung der Lebensläufe [...] [wurde] dazu beigetragen, dass es heute unwahrscheinlich viele verschiedene Vorbildpersönlichkeiten gleichzeitig gibt.“¹² (Klein 2013, 18) Heute sprechen wir nicht mehr von

¹² . Graub 2013, S. 11. „Galten in der Vergangenheit ausschließlich Menschen als Vorbilder, die Bedeutendes für die Menschheit geleistet haben, so kann gegenwärtig von einem breiteren Vorbild-Begriff ausgegangen werden. Dieser umfasst neben ‚klassischen‘ Vorbildern - wie etwa unmittelbaren Bezugspersonen oder Menschen aus dem humanitären, sozialen oder politischen Umfeld - auch mediale Persönlichkeiten.“ Klein, Cornelia: Die Bedeutung medialer Vorbilder im Laufe des Lebens, In: von Gottberg, Joachim : tv diskurs - Verantwortung in audiovisuellen Medien, Vorbilder - Unsere Suche nach Idealen, 03/2013, 17. Jg., Berlin 2013, S. 18.

Held“¹³¹⁴ (Wirth 1987, 6) höchstens in der Kommunikations- und Medienwissenschaft von „Medienheld“, wobei das Spektrum von realen bis fiktionalen Figuren der Medienwelt reicht. Und dieser Wandel der Heldenvorstellung hat das Bild von Held/in geschwächt. Im nächsten Teil wird der Wandel des Heldenbildes erklärt und wie sich dieses von göttlich zu banal und individuell verändert hat.

Moderne Helden und Helden im Wandel der Zeit

Seit der Antike gibt es heroische Figuren, die nicht nur für die kulturelle Ausprägung bedeutend sind, sondern auch für die geistige Entwicklung des Menschen und Selbstbewusstsein wichtig. Denn die Helden waren immer ehrlich, tapfer, mutig und bereit zur Opferbereitschaft.¹⁵(vgl. Münkler 2007, 742) Das Dasein eines Helden lässt den Menschen hoffen, dass das Böse nicht auf Dauer existieren kann. Stefan piasecki vertritt in seinem Artikel „Bildschirmkrieger: Heldenmythos, Heldenwege und Medienwirtschaft“ folgende Ansicht über Medienhelden in den Computerspielen.:

Spiele vermitteln das Bewusstsein, dass nicht nur jeder in Weltabläufe eingreifen kann, sondern dies sogar muss und dass es dadurch möglich ist, Dinge zum Guten zu wenden und dadurch ganze Welten zu retten. Dies verbindet die antiken Helden mit modernen Weltenrettern wie Luke Skywalker, der auf der Leinwand ebenso wie dem Videospieldisplay die Galaxis vor dem Bösen bewahrt.“(Piasecki 2018,2f.) Er betont: „Das Sujet, dass ein einzelner Mensch die Welt retten könne, dass Heldentum positiv und notwendig sei, dass das Böse im offenen und direkten Kampf konfrontiert werden müsse, ist nach wie vor Grundelement in vielen modernen Medien und ganz besonders in Computer- und Videospiele. (ebd.)

Jede Geschichte hat ihre Helden, diese Geschichten können Science-Fiction, Abenteuerromane, Gladiatorenengeschichten oder auch Tiergeschichten sein. Helden sind in den antiken Mythen, im Leben, in der Literatur und im Kino, aber auch im Comic. Piasecki verdeutlicht das mit einem Beispiel: „Die Star

¹³ . „Auch wenn das Urbild des Helden, der Krieger, in der demokratischen Gesellschaft weitgehend entmystifiziert ist, beeinflussen Heldenmythen auch heute noch auf vielfältige Weise unser tägliches Leben.“ Wirth, Hans-Jürgen: Vorwort, In: Wirth, Hans-Jürgen (Hg.): psychosozial, Helden, Nr. 31, 10. Jahrgang, München-Weinheim¹⁴, S. 6.

¹⁵ . Münkler, Herfried: Heroische und postheroische Gesellschaften. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. 61 (8/9/2007), S. 742.

Wars-Filme reaktualisierten mit ihren einfachen Grundstrukturen die antiken Heldensagen und Gesellschaftsdramen und prägten damit die Weltsicht vieler Menschen.“ (ebd.)

Man kennt Helden unter verschiedenen Namen und Arten: jene des Alltags, Feuerwehrleute, Polizisten oder Rettungssanitäter und soldatische Heldengeschichten. (vgl. Piasecki, 2007, 4)

Dennoch hat sich das Bild des Helden im Laufe der Zeit verändert, weil sich die Zeiten und die Ereignisse verändert haben. Wissenschaftler teilen diese Wandlung der Helden nach jeweiligem Typen ein und weil der Begriff Held/in, Heroisierung und Heroism ineinander übergehen. Sie haben sich zum Ziel gesetzt, die Heldenfiguren nicht isoliert zu analysieren, sondern den Zusammenhang zwischen Held/in und jeweiliger sozialer Ordnung in den Mittelpunkt zu rücken.¹⁶ (Leusch 2016)

Dabei stellen sich Fragen: Wie wird man zum Helden?, welche Vorstellungen oder Werte oder Probleme werden am Beispiel eines Helden abgehandelt? Hier wird einerseits zeitlich vorgegangen andererseits auch wird untersucht, wie Held/in in der Kinderliteratur dargestellt wird.

Nach Professor Ralf von den Hoff ist in der Antike Held eine religiöse Figur und kein Hero. Zum Beispiel Achill ist eine Figur, der man Opfer und Weihgeschenke bringt. Sie sind große Helden, die heldenhafte Taten gebracht haben. Der Historiker Roland G. Asch hat sich mit dem kriegerischen Heldentyp im 16. und 17. Jahrhundert auseinandergesetzt. Dabei ist er zu folgender Analyse gekommen: „ Der kriegerische Held in der frühen Neuzeit ist ein Adliger, ein Aristokrat. Von ihm wird erwartet, dass er Kriegsdienst leistet oder eine ganze soziale Schicht ist auf einen heroischen Habitus festgelegt. Der Soziologe Professor Ulrich Bröckling ist der Ansicht, dass die politischen Ereignisse auch auf das Heldenbild Einfluss haben: „ ... im Fortgang der Geschichte haben... Demagogen und Regime auf das alte Konzept des Kriegshelden zurückzugreifen, um die Menschen für ihre Zwecke zu manipulieren, um Gewalt zu rechtfertigen und sinnloses Leid zu verherrlichen, ...“ (vgl. ebd.)

Wenn man das 20. Jahrhundert und auf die Gegenwart blickt, ist es festzustellen, dass die Helden im postheroischen Zeitalter keineswegs verschwunden sind, wohl aber dass sich Gestalt und Charakter gewandelt,

Funktionen und Schauplätze gewechselt haben. So Professorin Barbara Korte, Anglistin und Literaturwissenschaftlerin. Ihrer Meinung nach wird durch ein Held erst das Problem einer Gesellschaft sichtbar. (vgl. ebd.) Es lässt sich folgendes zusammenfassen, dass es zwei Arten von Helden gibt. „Die materiale Heldenfigur und die strukturelle Heldenfigur. Mit materialer Heldenfigur ist eine Figur gemeint, die sich gemäß den zuvor genannten Eigenschaften und Verhaltensweisen tatsächlich heroisch (oder,

16. Forschung: Der Wandel der Heldenfigur: http://www.deutschlandfunk.de/forschung-der-wandel-der-heldenfigur.1148.de.html?dram:article_id=361434. [Stand: 07.06/2021.].

als Anti-Held, betont unheroisch) präsentiert. Dieser Begriff soll grundsätzlich von dem literaturwissenschaftlichen Terminus ‚Held‘ getrennt werden, der lediglich die zentrale Figur eines epischen oder dramatischen Werkes meint. Der Wandel des klassischen Heldenbildes im 18. Jahrhundert hat die Substituierung des klassischen Helden durch den vom heroischen Tugend-exempel losgelöst.“ (Willems 1998: 332) Bei dem strukturellen Helden handelt es sich um die Hauptfigur der Geschichte, die Hauptfigur eines Werkes bezeichnet. Der Anti-Held, den man bis dahin lediglich aus dem komisch-satirischen Milieu kannte (z.B. in „Don Quijote“), werde nun „in jeder erdenklichen Weise literarisch geadelt“ (vgl. ebd.), wie Willems es ausdrückt. Dies hat zur Folge, dass sich das Bild des materialen mit dem des strukturellen Helden bisweilen überschneidet. (vgl. ebd.)

Zwischen den klassischen Helden im Erwachsenenalter vom Kinderhelden gibt es einige Unterschiede. Ein grundlegendes Unterscheidungsmerkmal zwischen Heldenfiguren im Erwachsenenalter und Kinderhelden ist, dass sich im Falle der Ersteren der Held und sein Erschaffer, der Autor, als beiderseitig adulte Wesen ‚auf Augenhöhe‘ befinden, wohingegen im Falle der letzteren Held und Autor in ihren Lebensphasen weit auseinanderliegen.¹⁷ In der Folge wird dem Schöpfer einer Heldenfigur im Kindesalter abverlangt, sich in einen kindlich denkenden und fühlenden Protagonisten hineinzusetzen. Oder anders herum betrachtet: Der Autor nimmt gewissermaßen für sich in Anspruch, die Kinderperspektive einnehmen zu können – denn ohne diese Fähigkeit mangelte es seinem Text schließlich an Glaubwürdigkeit. (vgl. Mattenklott, Gundel 1994: 26, sowie Gstettner 1990: 56.) Nun schreibt er seinen Roman jedoch nicht nur über und

für Kinder, sondern auch für die Erwachsenen, die das Buch oft aussuchen oder sich zumindest nach dem Kauf von dessen Tauglichkeit überzeugen, bevor es zur Lektüre ‚freigegeben‘ wird. Er steht also vor der Herausforderung, seine eigenen Vorstellungen zu Text und Helden mit den

17. Dies ist zumindest in den hier untersuchten Texten eindeutig der Fall; wird ein Kinderheld hingegen von einem sehr jungen Autor geschaffen, gestaltet sich die Zuweisung von Entwicklungsstadien sowie die daran an-knüpfernde Trennung von Held und Autor schwieriger. Dieser Fall dürfte auf dem Buchmarkt der KJL jedoch eine Ausnahmerecheinung darstellen, vgl. hierzu Kümmerling-Meibauer (2003), S.

7.

ganz unterschiedlichen Ansprüchen von Verlegern, erwachsenen Käufern und jungen Lesern in Einklang zu bringen:

Damit ein Kinder- oder Jugendbuch ein dauernder Erfolg wird, muß es [...] zu einer Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen des Autors, die ihn zur Kreation veranlaßten, den Bedürfnissen der Erwachsenen, die sie zur Auswahl bestimmten und den Bedürfnissen des jugendlichen Lesers kommen, die sich in Ablehnung oder Begeisterung äußern. (Beer 1994, 37)

Wenn also neue Kinderhelden immer erst die ‚Feuertaufe‘ der pädagogischen Eignung überstehen müssen, bevor sie sich ihren eigentlichen Adressaten, den Kindern, ‚vorstellen‘ können, so kann die Vermutung angestellt werden, dass diese jungen Heroen viel weniger frei und unabhängig entstehen als erwachsene Heldenfiguren in Texten für erwachsene Leser.¹⁶ (Hugen, 2014)

Bezüglich der heroischen Eigenschaften von Kinderhelden wird die These aufgestellt, dass diese sich grundsätzlich mit den im vorangegangenen Kapitel vorgestellten Merkmalen der klassischen erwachsenen Heldenfiguren (also: obligatorischer Entwicklungsprozess, physische/psychische Stärke, Opferbereitschaft, Tugendhaftigkeit, Vorbildhaftigkeit usw.) decken, dabei jedoch ‚kindgerechte‘ Schwerpunkte auf bestimmte Eigenschaften gelegt werden. So ist in der Forschungsliteratur immer wieder vom Anspruch zu lesen, den jungen Rezipienten mit den Kinderhelden Vorbilder zu liefern, „an deren Verhalten und Handeln, an deren Einstellungen und

¹⁶ . Wiebke Hugen (Autor), 2014, Kinderhelden im Wandel der Zeit, München, GRIN Verlag, <https://www.grin.com/document/279945>.

Haltungen sich der junge Leser weitestmöglich orientieren soll.¹⁷ (Krejci 1998: 281)

Fazit

Joseph Campell sah die industrielle Revolution, die Entwicklung der Wissenschaft und die Forschung als Ursache für die Zerstörung des traditionellen Heldenbildes. Der Held an sich hat es schwer in der neuen Zeit, denn der Mensch ist mental erwachsen geworden, er trägt ständig die Brille der Logik und hält sich weder an Mythen noch an Göttern fest (vgl. ebd., S. 358 ff.) Der moderne Mensch ist dennoch ständig mit unangenehmen Meldungen konfrontiert, die oft schwer zu verstehen sind. Und er fürchtet, dass er auf keinen Helden warten braucht, denn es gibt keinen mehr. Aber es gibt Filme und es gibt Superhelden – sie versöhnen mit dem Unabwendbaren und trösten über das Böse hinweg. In der heutigen Gesellschaft hat sich die Bedeutung des Helden gewandelt – auch in der islamischen Welt.

Für jene, die sich für modernes Heldentum in Mediengesellschaften interessieren, bieten islamische Gesellschaften ein reichhaltiges und bislang nur wenig erschlossenes Betätigungsfeld.

Zum Thema weibliche Helden im Iran und im Islam können wir sagen, dass der Iran versucht hat, Studien und Forschungen im Bereich der Frauen in der heutigen Zeit zu verstärken, was den Iran von anderen islamischen Ländern unterscheidet. Islamische Länder haben offensichtliche Unterschiede in Bezug auf die Lage der Frauenrechte und Gleichberechtigung. Im Iran mit einer fortschreitenden Modernisierung verbesserte sich jedoch die gesellschaftliche Stellung der Frau. Auch nach der islamischen Revolution stieg beispielsweise das Bildungsniveau von Frauen weiter an. (vgl. Javadi 2014, S. 227–238 & Hoffmann 2009, S. 196–201, 212) insbesondere in naturwissenschaftlichen oder mathematischen Fächern ist der Frauenanteil an Studierenden im Iran im internationalen Vergleich sehr

¹⁷ . Krejci, Michael: Zeitgemäß oder unzeitgemäß? Helden in der Kinder- und Jugendliteratur. In: Gerhard R. Kaiser (Hg.): Der unzeitgemäße Held in der Weltliteratur. Heidelberg 1998, S. 281, vgl. auch Voigt-Kehlenbeck, Corinna: Auf der Suche nach der abenteuerlichen Heldin. Weibliche Identifikationsfiguren im Jugendalter. Frankfurt 1996, S. 60; Garbe, Christine; Philipp, Maik: Erfolg eines Serientäters. Das Phänomen Harry Potter im Überblick. In: Christine Garbe und Maik Philipp (Hg.): Harry Potter. Ein Literatur- und Medienereignis im Blickpunkt interdisziplinärer Forschung. Hamburg 2006, S. 20; Ewers, Hans-Heino: Einleitung. In: Hans-Heino Ewers (Hg.): Jugendkultur im Adoleszenzroman. Jugendliteratur der

hoch. Der Iran hat in dieser Hinsicht ganz anders und fortschrittlicher als andere islamische Länder wie Saudi-Arabien gehandelt. Die Etablierung von Frauenforschung an vielen iranischen Universitäten ist ein Beispiel für diese Unterschiede, die anderen islamischen Ländern den Weg ebnet, auf die Bildungsrechte von Frauen zu achten und Frauenforschung disziplinar an anderen islamischen Universitäten einzurichten.

80er und 90er Jahre zwischen Moderne und Postmoderne. Weinheim, München 1994, S. 7.

Literaturverzeichnis

- Bauschke, M.: *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*. Darmstadt, 2013.
- Beer, E.: *Vernichtungs- und Rettungsphantasien in der Kinder- und Jugendliteratur*. In: Sylvia Zwettler-Otte und Erla Maria Ammerer (Hg.): *Kinderbuch-Klassiker psychoanalytisch. Von Robinson bis Hotzenplotz*. München u. a. 1994.
- Bürgel, Johann. Ch.: *Die persische Epik*. In: See, Klaus von (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. 5. Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden, 1990.
- Campbell, J.: *The Hero With a Thousand Faces*. Princeton, Oxford. 2004.
- Gstettner, P.: *Held und Superman. Über Kontinuität und Wandel von Identifikationsfiguren in der Kinder- und Jugendliteratur*. In: Friedbert Aspetsberger (Hg.): *In fremden Schuhen. Jugendliche Leser, Jugendliteratur, Gegenwartsliteratur*. Wien. 1990.
- Hagmann, J.: *Muslim Superman*. In: Qantara.de vom 27.8.2012, <https://de.qantara.de/inhalt/tv-serie-die-99-muslim-superman> (zuletzt aufgerufen am 30.5.2021).
- Hinnells, John R.: *Persian Mythology*. London. 1997.
- Hoffmann, Andrea C.: *Der Iran, die verschleierte Hochkultur*. Diederichs, München, ISBN 978-3-424-35001-2, 2009.
- Hugen, W.: *Kinderhelden im Wandel der Zeit. Zur Konstruktion junger Heldenfiguren in drei Generationen der Kinder- und Jugendliteratur*. 2014, URL: <https://www.grin.com/document/279945>, [zuletzt geprüft am 28.04.2021].
- Javadi, P.: *Moderne, Subjekt, Staat: zur Rolle der Bildung in der Kontroverse zwischen Individuum und Staat in Iran*. 1. Auflage. Schwarz, Berlin, ISBN 978-3-87997-442-9, 2014.

- Klein, C.: *Die Bedeutung medialer Vorbilder im Laufe des Lebens*, In: von Gottberg, Joachim: *tv diskurs - Verantwortung in audiovisuellen Medien, Vorbilder - Unsere Suche nach Idealen*, 03/2013, 17. Jg., Berlin. 2013.
- Krejci, M.: *Zeitgemäß oder unzeitgemäß? Helden in der Kinder- und Jugendliteratur*. In: Gerhard R. Kaiser (Hg.): *Der unzeitgemäße Held in der Weltliteratur*. Heidelberg. 1998.
- Leusch, P.: *Der Wandel der Heldenfigur*, 28.07.2016, URL: https://www.deutschlandfunk.de/forschung-der-wandel-der-heldenfigur.1148.de.html?dram:article_id=361434 , [zuletzt geprüft am 12.06.2021].
- Liese, Hans-J.: *Jenseits des Ruhms. Der „negative“ Held in Geschichte, Kultur und Zeitgeschehen*. Essen. 1987.
- LWL-Helden-Werkstatt: *Unterrichtsmodul für das Fach Kunst, Sekundarstufe I*. 2008, URL: <https://www.lwl.org/wim-download/PDF/HeldenKunst2.pdf> [zuletzt geprüft am 28.04.2021].
- Mattenklott, G.: *Zauberkreide. Kinderliteratur seit 1945*. Frankfurt am Main, 1994.
- Münkler, H.: *Heroische und postheroische Gesellschaften*. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. 61. 2007.
- Piasecki, S.: *100 Jahre nach „1918“: Das Pathos, der Bildschirmkrieg und seine Mitspieler. Auf der Suche nach dem interaktiven Heldentum*, 2018, URL: <https://stefanpiasecki.de/2018/06/05/100-jahre-nach-1918-das-pathos-der-bildschirmkrieg-und-seine-mitspieler-auf-der-suche-nach-dem-interaktiven-heldentum/> [zuletzt geprüft am 02.02.2021].
- Piasecki, S.: *das Kreuz mit dem Game. Warum die Religion im Videospiel stärkere Beachtung verdient*. *Communicatio Socialis*, 47. Jg. 2014, H. 3 URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:824-cs.v47n3.718>. g7175 [zuletzt geprüft am 02.02.2021].
- Reemtsma, Jan P.: *Der Held, das Ich und das Wir*. In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*, 18. Jg., H. 4. 2009.
- Rolfes, B.: *Helden (bilder) im Wandel - Die Nibelungenhelden in neueren Adaptionen der Kinder- und Jugendliteratur*, Erlangen. 2005.
- Schneider, Ch.: *Wozu Helden?* In: *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*. Februar/März. 2009.
- Schweikle, Günther; Burdorf, Dieter (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*. 3. völlig neu bearb. Auflage. Stuttgart. 2007.
- Weißmann S.: *Der literarische Held der Moderne- Ein wahrer Held?* 2008, <http://homepage.rub.de/sarah.weissmann/Der%20literarische%20Held%20der%20Moderne.ppt>. [zuletzt geprüft am 02.02.2021].

Willems, G.: *Die Unzeitgemäßheit des Helden. Heldentum als Problem der modernen Poetik*. In: Kaiser, Gerhard R. (Hg.): *Der unzeitgemäße Held in der Weltliteratur. Jenaer germanistische Forschungen*. Heidelberg, 1998.

Wirth, Hans-J.: *Vorwort*, In: *Wirth, Hans-Jürgen (Hg.): psychosozial, Helden*, Nr. 31, 10. Jahrgang, München-Weinheim. 1987.

Internetquelle

<https://www.researchgate.net/publication/292266731>, 2007.
zuletzt gesehen am 12.06.2021.

online: <http://asej.blogfa.com/1392/09>, zu letzt gesehen am 12.06.2021
[https://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&bandnummer\)12&seitenzahl=630](https://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&bandnummer)12&seitenzahl=630). zu letzt gesehen am 12.07.2021.

Problems with the classification of languages according to linguistic universals – using Persian as an example

Kaveh Bahrami Sobhani¹

(pp 21 to 38)

Received: 18.03.2021; Accepted: 20.05.2021

Abstract


A critical view of the classification of languages according to linguistic universals is necessary because when analyzing languages, one is repeatedly confronted with the assumption that, for example, languages with the SOV word order have postpositions or that they only allow the formation of prenominal relative clauses. In this article, we suggest that Persian provides a counterexample for such generalizations. Using Persian as an example, we also investigate whether the classification of languages by this method can be confirmed by means of a historical overview. Furthermore, it is examined whether the sentence structures of Old and Middle Persian reveal any obvious differences to the contemporary Persian. In the course of this article, several cases that contradict the assumptions of linguistic universals are introduced, and some of these contradicting findings can be explained by diachronic analysis.

Keywords

Language typology, Persian, word order, linguistic universal, Greenberg's Universal.

¹ . Department of German Language and Literature, Faculty of Letters and Human Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

E-Mail: k_bahrami@sbu.ac.ir

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

مسائلی در طبقه‌بندی زبان‌ها بر اساس جهان‌شمولی‌های زبانی - با استفاده از
زبان فارسی به‌عنوان نمونه

کاوه بهرامی سبحانی¹

(صفحات ۲۱ تا ۳۸)

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۳۰

چکیده

نگاهی انتقادی به طبقه‌بندی زبان‌ها بر پایه جهان‌شمولی‌های زبانی ضروری است، زیرا در تحلیل زبان‌ها، بارها با این فرض مواجه می‌شویم که، برای مثال، زبان‌هایی با ترتیب واژگانی SOV دارای پس‌واژه هستند یا فقط امکان تشکیل جمله‌واره‌های موصولی پیشین را دارند. در این مقاله، پیشنهاد می‌کنیم که زبان فارسی نمونه‌ای ناقص برای چنین تعمیم‌هایی است. با استفاده از زبان فارسی به‌عنوان نمونه، همچنین بررسی می‌شود که آیا می‌توان این روش طبقه‌بندی زبان‌ها را با مرور تاریخی تأیید کرد. افزون بر این، بررسی می‌شود که آیا ساختارهای نحوی فارسی باستان و فارسی میانه تفاوت‌های آشکاری با فارسی امروزی دارند یا خیر. در جریان مقاله، چندین مورد که با فرضیات جهان‌شمولی‌های زبانی در تضادند معرفی می‌شود، و برخی از این موارد متناقض را می‌توان با تحلیل تاریخی تبیین کرد.

واژگان کلیدی:

گونه‌شناسی زبانی، فارسی، ترتیب واژگان، جهان‌شمول زبانی، جهان‌شمول گرینبرگ.

1. گروه زبان و ادبیات آلمانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

ایمیل: k_bahrami@sbu.ac.ir

Probleme bei der Klassifikation von Sprachen anhand sprachlicher Universalien – am Beispiel des Persischen

Kaveh Bahrami Sobhani¹

(S. 21–38)

Eingegangen: 18.03.2021; Angenommen: 20.05.2021

Zusammenfassung


Eine kritische Betrachtung der Klassifikation von Sprachen anhand sprachlicher Universalien ist notwendig, da man bei der Analyse von Sprachen immer wieder mit der Annahme konfrontiert wird, dass beispielsweise Sprachen mit der Wortstellung SOV-Postpositionen aufweisen oder nur die Bildung von pränominalen Relativsätzen erlauben. In diesem Artikel wird vorgeschlagen, dass das Persische ein Gegenbeispiel zu solchen Verallgemeinerungen darstellt. Am Beispiel des Persischen wird zudem untersucht, ob sich diese Methode der Sprachklassifikation durch einen historischen Überblick bestätigen lässt. Darüber hinaus wird geprüft, ob sich die Satzstrukturen des Alt- und Mittelpersischen offensichtlich vom modernen Persisch unterscheiden. Im Verlauf des Artikels werden mehrere Fälle vorgestellt, die den Annahmen sprachlicher Universalien widersprechen, wobei einige dieser widersprüchlichen Befunde durch eine diachrone Analyse erklärbar sind.

Schlüsselwörter:

Sprachtypologie, Persisch, Wortstellung, sprachliche Universalien, Greenbergs Universalien.

¹. Abteilung für deutsche Sprache und Literatur, Fakultät für Literatur und Geisteswissenschaften, Shahid-Behesti-Universität, Teheran, Iran.

E-Mail: k_bahrami@sbu.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Die Sprachen können nach unterschiedlichen Kriterien, z.B. genetisch, geografisch und etymologisch, eingeteilt werden. Diese Klassifikationstypen ermöglichen neue Erkenntnisse und erlauben einen Vergleich der verschiedenen Sprachen. Bei der Sprachtypologie geht es um die Klassifikation der Sprachen nach grammatikalischen Merkmalen. Die Sprachtypologie ist bestrebt, die Sprachen nach ihrer Struktur zu gruppieren und dabei ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszufinden.¹ Nach der Sprachtypologie können die Sprachen u.a. nach lexikalischen, morphologischen und syntaktischen Kriterien aufgeteilt werden. Mit diesem Ziel könnten z.B. nach einer typologischen Einteilung zweier genetisch verwandter Sprachen wie Persisch und Deutsch geringe Gemeinsamkeiten herausgefunden werden. Genauso lassen sich gegebenenfalls bei zwei oder mehreren genetisch und geografisch nicht verwandten Sprachen wie Persisch und Urhobo² ähnliche grammatische Eigenschaften feststellen, sodass diese Sprachen typologisch einer Gruppe zugeordnet werden könnten.³

Zusammenfassend lässt sich wie folgt schlussfolgern:

Im Unterschied zu anderen Disziplinen vergleichender Sprachwissenschaft wie beispielsweise der Indogermanistik, die genealogisch verwandte oder regional benachbarte Sprachen zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen machen, stehen im Rahmen sprachtypologischer Ansätze allein systematische Gesichtspunkte im Vordergrund.⁴

In diesem Beitrag werden die morphologische und syntaktische Sprachtypologie kurz erläutert. Es wird dabei der Frage nachgegangen, ob einer Sprache ein reiner Sprachtyp zugeordnet werden kann. Darüber hinaus wird bei der Behandlung der typologischen Klassifikation von Sprachen, insbesondere bei der syntaktischen Typologie, auf die Beispiele eingegangen, die gegen die allgemeinen Prinzipien und Generalisierungen bei der universalen Einteilung von Sprachen verstoßen. Es werden anhand von Beispielsätzen aus mehreren Sprachen Beweise dafür geliefert, insbesondere aus dem Bereich der syntaktischen Sprachtypologie im Persischen, dass die

¹ . Vgl. Altmann/Lehfeldt 1973; siehe auch Croft 2003, S. 1.

² . Urhobo ist eine Sprache, die im Süden Nigerias gesprochen wird.

³ . Vgl. hierzu Vater 2002, S. 277 und Seuren 2004.

⁴ . Roelcke 1997, S. 11.

universale Einteilung der Sprachen nicht immer gelingt. Danach ist das Bestreben, eine Abgrenzung zu den alternativen Analysen vorzunehmen und anhand der Beispielerargumentation zu untersuchen, ob die Uneinigkeiten in Bezug auf Greenbergs Einteilung der Sprachen (1963) historische Hintergründe haben könnten. Die kritische Behandlung der universalen Einteilung von Sprachen ist deshalb notwendig, weil man bei der Analyse der Sprachen wiederholt beispielsweise mit der Annahme konfrontiert wird, dass Sprachen mit SOVGrundwortstellung über Postpositionen verfügen oder nur die Bildung der pränominalen Relativsätze zulassen. Zu zeigen ist an dieser Stelle, dass das Persische ein Gegenbeispiel für solche Generalisierungen liefert. Im letzten Abschnitt dieses Beitrags wird der Frage nachgegangen, ob die universale Einteilung der Sprachen mittels eines historischen Überblicks am Beispiel des Persischen zu bestätigen ist. Des Weiteren wird untersucht, ob sich in der Satzstruktur des Alt- und Mittelpersischen offensichtliche Unterschiede zu dem heutigen Persischen entdecken lassen. Im Laufe des vorliegenden Beitrags wird durch Belegsätze auf mehrere Fälle eingegangen, die den universalen Annahmen von Sprachen widersprechen. Einige dieser widersprüchlichen Befunde in Bezug auf das Persische lassen sich jedoch durch die diachronische Behandlung erklären.

Morphologische Typologie

Bevor auf die syntaktische Typologie eingegangen wird, erfolgt in diesem Abschnitt zunächst die Erörterung morphologischer Typologie anhand einiger Beispiele. Die klassische Sprachtypologie geht auf Friedrich Schlegel (1808), August Wilhelm Schlegel (1818) und Wilhelm von Humboldt (1830/1835) zurück. Ihre typologische Untersuchung war besonders morphologisch orientiert.⁵ Nach der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sprachen, die zunächst von F. Schlegel vorgelegt und durch A. Schlegel und W. v. Humboldt ergänzt wurde, lassen sich die Sprachen der Welt morphologisch in vier Haupttypen einteilen:⁶

- 1- analytische oder isolierende Sprachen (Mandarin Chinesisch)

⁵ . Vgl. Croft 2003, S. 45.

⁶ . Vgl. hierzu auch Robins 1997.

- 2- agglutinierende Sprachen (Türkisch)
- 3- flektierende/ fusionierende oder synthetische Sprachen (Latein)
- 4- polysynthetische oder inkorporierende Sprachen (Grönländisch)

Diese klassische Zuordnung der Sprachen, die u.a. auch von Schleicher (1861) vertreten wird, beschreibt die Entwicklung aller Sprachen von einer analytischen Form am Anfang ihrer Entstehung hin zu einer agglutinierenden und später zu einer synthetischen Struktur. Im Hinblick auf die historische Entwicklung des Persischen muss festgestellt werden, dass diese Betrachtung der Entwicklungsphasen der Sprachen nicht immer zutrifft. Das Persische zählt stattdessen zu den Sprachen, die sich aus einer flektierenden Form über eine agglutinierende Form zu einer analytischen Sprache entwickelten.⁷ Darüber hinaus gibt es zahlreiche Kritikpunkte, die zeigen, dass eine rein morphologische Unterscheidung zwischen den Sprachen nicht grundsätzlich gelingt. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, werden an dieser Stelle Beispiele aus dem Persischen angeführt, um darzulegen, dass einer Sprache ein reiner Sprachtyp kaum zugeordnet werden kann. Wird beispielsweise angenommen, das Persische sei eine flektierende Sprache, wird in (1) hingegen gezeigt, dass diese Sprache auch über die Eigenschaften einer isolierenden Sprache verfügen kann.⁸

- (1) در باغ گل است.
Dar bāq gol ast-Ø.
In Garten Blume sei-3.SG
,Im Garten ist (eine) Blume.'

Payne (2006) definiert die isolierenden Sprachen folgendermaßen: „A strictly isolating language is one in which every word consists of only one morpheme.“⁹ Wie an dem oben gezeigten Beispiel zu erkennen ist, besteht jedes Wort aus einem einzigen Morphem, das eine Bedeutung trägt und nicht weiter zerlegbar ist. Im Folgenden wird dargestellt, dass das Persische über die Eigenschaften einer agglutinierenden Sprache verfügen kann. Zuerst wird an dieser Stelle auf die Definition der agglutinierenden Sprachen von Payne hingewiesen: „A highly agglutinative language is one in which most

⁷ . Vgl. Alborzi Verki 2009, S. 298.

⁸ . Beispiel aus Alborzi Verki 2002.

⁹ . Payne 2006, S. 190.

morphemes express one and only one meaning."¹⁰ In (2) wird dargelegt, dass es sich in diesem Fall um agglutinierende Eigenschaften des Persischen handelt.

(2) کتابها
Ketāb-hā
Buch-PL
,Bücher'

In (2) gibt es eine 1-zu-1-Entsprechung zwischen Form und Funktion. Das Pluralsuffix *hā* dient zur Bildung der Pluralform. Das Beispiel (2) zeigt außerdem die Grenze zwischen den beiden Morphemen, dem Nomen *ketāb* (Buch) und dem Pluralsuffix *hā*, und veranschaulicht, dass das Persische wiederum agglutinierend sein kann.¹¹ Das Morphem *-i* hingegen hat im Persischen mehrere Funktionen, z.B. kann es als Attributsuffix, Indeterminiertheitsuffix und als Nominalisator fungieren. Nach der Definition der flektierenden Sprachen steht ein grammatisches Morphem für mehr als eine grammatische Kategorie und kann mehrere grammatische Informationen tragen. Payne (2006) geht in diesem Zusammenhang auf ein Beispiel aus dem Spanischen ein, in dem die flektierenden Eigenschaften dieser Sprache dargestellt werden:

A highly fusional language [...] is one in which morphemes often express several meanings. For example, in Spanish the suffix *-ó* in a word like *habló* expresses at least five conceptual categories: indicative mood, third person, singular, past tense, and perfective aspect.¹²
[Hervorhebung im Original]

Im Folgenden wird dargestellt, dass das Suffix *-i* im Persischen wie das Suffix *-ó* im Spanischen multifunktional sind und u.a. als Indeterminiertheitsuffix (3a), als Nominalisator (3b) und als Attributsuffix (3c) in Erscheinung treten können.

(3) a. مردی
Mard-i

¹⁰. Ebd.

¹¹. Einen detaillierten Überblick über diese agglutinierende Eigenschaft des Persischen bietet Samare 1990, S. 69.

¹². Payne 2006, S. 190.

Mann-IND

‚Ein Mann‘

b. مردی

Mard-i

Mann-NR

‚Männlichkeit‘ c.

ایرانی

Irān-i

Iran-ATTR

‚Iranisch‘

Durch diese Beispiele wird verdeutlicht, dass das Persische sowohl über Eigenschaften einer analytischen Sprache als auch einer agglutinierenden und flektierenden Sprache verfügen kann. Sie belegen, dass kaum einer Sprache ein rein morphologischer Typ zugeordnet werden kann.

Bossong (2001) bestätigt diese Schlussfolgerung und kommt nach den untersuchten Belegbeispielen zu dem Befund, dass

die einzelnen Sprachen eine Vielzahl unterschiedlicher Techniken nebeneinander verwenden und dass pauschalierende Klassifizierung ganzer Sprachsysteme als ‚isolierend/agglutinierend/flexivisch‘ endgültig der Vergangenheit angehören [Hervorhebung im Original].¹³

Syntaktische Typologie

In diesem Abschnitt wird ein Überblick über die syntaktische Typologie bzw. Wortstellungstypologie im Persischen gewährt. Ferner wird durch Beispiele aus weiteren Sprachen veranschaulicht, dass die Klassifizierung der Sprachen auch im Bereich der syntaktischen Typologie umstritten ist. Bei der syntaktischen Typologie werden u.a. Nebensatzkonstruktionen, wie Relativsätze und Konditionalsätze, komparative Konstruktionen und Wortstellungstypologien, untersucht. An dieser Stelle wird im Rahmen der syntaktischen Typologie die Wortstellungstypologie näher und in Bezug auf das Persische erläutert. Dazu wird auch auf weitere Sprachen eingegangen, die ähnliche Strukturen aufweisen. Dieser Bereich der typologischen

¹³ . Bossong 2001, S. 667.

Klassifizierung der Sprachen wird durch den vorliegenden Beitrag, wie bereits bei der morphologischen Zuordnung, in Frage gestellt. Joseph H. Greenberg (1963) hat am Anfang der sechziger Jahre einen typologischen Entwurf entwickelt, mit dem die Sprachen nach ihren Satzgliedern klassifiziert werden:

Greenberg [...] betrachtet dabei die drei Satzglieder Verb bzw. Prädikat (V), Subjekt (S) und Objekt (O) als elementare Satzbestandteile. Diese Glieder können nun innerhalb eines Satzes in verschiedener Reihenfolge erscheinen, wobei sich zunächst sechs Möglichkeiten ergeben.¹⁴

Die sechs möglichen syntaktischen Reihenfolgen der Sprachen haben sich auf drei reduziert, weil das Subjekt in den meisten Sprachen dem Objekt vorausgeht. Nach diesem Entwurf lassen sich die Sprachen in Bezug auf die Wortstellungstypologie in SVO, SOV und VSO einteilen. Da das Persische sowohl in Haupt- als auch in Nebensatzkonstruktionen zu den SOVSprachen gehört, scheint diese Einteilung nicht umstritten zu sein. Die Beispielsätze in (4) und (5) veranschaulichen, wie sich die Grundwortstellung im Persischen darstellt.

(4) در را با کلید باز کردم.

dar rā bā kelid bāz kard-am¹⁵
Tür DO mit Schlüssel offen öffnete-1.SG
'Ich öffnete die Tür mit dem Schlüssel.'

(5) من میدانم که او فردا میآید.

man mi-dān-am ke u fardā mi-āy-ad¹⁶
ich DUR-weiß-1.SG dass er morgen DUR-kom-1.SG
'Ich weiß, dass er morgen kommt.'

In (4) und (5) sind die unmarkierten Grundwortstellungen im Persischen im Haupt- und Nebensatz zu sehen, die allerdings in beiden Konstruktionen unverändert bleiben. Die Grundwortstellung wird also als eine SOVReihenfolge angesehen.¹⁷ In (5) muss gleichzeitig festgestellt werden,

¹⁴ . Roelcke 1997, S. 42.

¹⁵ . Beispiel aus Mohammadirad/Rasekh-Mahand 2017, S. 549.

¹⁶ . Beispiel aus Bahrami Sobhani 2021, S. 60.

¹⁷ . Vgl. Bahrami Sobhani/Dürscheid 2021, S. 49-50.

dass sowohl das Deutsche als auch das Persische in der Nebensatzkonstruktion über die gleiche Reihenfolge SOV verfügen. Eine weitere Sprache, die wie im Persischen sowohl in Haupt- als auch in Nebensatzkonstruktionen zu den SOV-Sprachen gehört, ist Nepali. Nepali gehört zu dem indoiranischen Zweig der indogermanischen Sprachen, die u.a. in Nepal gesprochen wird.

In den folgenden Beispielen wird die Grundwortstellung in Nepali im Hauptsatz und Nebensatz dargestellt.¹⁸

(6) Ava-le Raj(-lay) dekh-yin.
Ava-ERG Raj(-DAT) see-3.SG.FEM
,Ava saw Raj.'

(7) Kii Raj-le bhat poka-os.
COMP Raj-ERG dinner cook-SUBJ/3.SG.MASC
,That Raj would cook dinner ...'

Im Vergleich zum Persischen und Nepali weisen die deutschen Hauptsätze eine SVO-Reihenfolge auf. Bei den Aussagesätzen im Deutschen steht das finite Verb an zweiter Stelle. Comrie bezeichnet die deutsche Sprache als eine Sprache, die gegen die Einteilung von Greenberg verstößt, und führt folgende Beispiele an:

There are, however, examples of splits where no such ready solution is forthcoming. A classic example is from German, which has the word order SVO in main clauses but SOV in subordinate clauses:

Der Mann (NOMINATIVE) sah den Jungen (ACCUSATIVE).

'The man saw the boy.'

Ich weiß, daß der Mann den Jungen sah.

'I know that the man saw the boy.'¹⁹

Die englischen Aussagesätze verfügen auch über eine SVO Grundwortstellung. Diese Reihenfolge ist im Gegensatz zum Deutschen auch in englischen Nebensätzen enthalten. Deshalb ist die Klassifizierung der englischen Sprache zu den SVO-Sprachen eindeutig.²⁰

¹⁸ . Die Beispielsätze stammen aus Givón 2001, Bd. 1, S. 236-237.

¹⁹ . Comrie 1989, S. 89.

²⁰ . Für einen detaillierten Überblick über die typologische Beschreibung der englischen und deutschen Sprache s. Hawkins 1986.

(8) The man hit the ball. (**Hauptsatz: SVO**)²¹

(9) That the man hit the ball ... (**Nebensatz: SVO**)

Da die deutsche Sprache im Gegensatz zum Englischen, Persischen und Nepali nicht über dieselbe Reihenfolge in Haupt- und Nebensatzkonstruktionen verfügt, stellt sich die Frage, ob Deutsch als SOV- oder als SVO-Sprache klassifiziert werden muss.²² Eine weitere Schwierigkeit bei der Einteilung der Sprachen in der Wortstellungstypologie kommt dann zustande, wenn mehr Einschränkungen durch Hinzufügung zusätzlicher Komponenten entstehen. Außer Subjekt, Objekt und Verb gibt es bei der Wortstellungstypologie weitere syntaktische Eigenschaften bzw. Komponenten, die nach Greenberg (1963) für die Klassifizierung der Sprachen entscheidend sind. Mit dem Verzicht auf das Subjekt ergeben sich zwei Einteilungen: OV- und VO-Sprachen. Für die Zuordnung der Sprachen ist u.a. von Bedeutung, ob die Stellung des Nomens vor oder nach dem Adjektiv (NA vs. AN), die des Nomens vor oder nach dem Genitivattribut (NG vs. GN) zu verorten ist und ob es in einer Sprache Präposition (Pr) oder Postposition (Po) gibt. Zusammenfassend wird die Einteilung wie folgt dargestellt:²³

VO-Sprache: NA NG Pr OV-Sprache:
AN GN Po

Payne (2006) beschreibt diese Einteilung wie folgt:

What is interesting about this typology is that the order of object and verb in the verb phrase tends to correlate with other aspects of the syntax of the language. For example, if a language has **OV** order, it will almost certainly have postpositions, rather than prepositions. Conversely, if a language has **VO** order, it will almost certainly have prepositions. Also, in **OV** languages, inflected auxiliaries almost always come after the verb, whereas in **VO** languages, auxiliaries usually precede the verb. In short, there are, generally speaking, two major types of languages in the world: those in which syntactic heads

²¹ . Die folgenden Beispiele sind aus Givón 2001, Bd. 1, S. 235 entnommen.

²² . Siehe dazu Ineichen 1991; Seuren 2004; Eisenberg 2006 und Philippi 2008.

²³ . Vgl. Ineichen 1991, S. 111.

normally precede their complements and those in which syntactic heads follow their complements.²⁴ [Hervorhebung im Original]

Um festzustellen, ob nach Greenbergs Entwurf die Uneinigkeiten, die in Bezug auf das Persische in diesem Abschnitt diskutiert wurden, historische Hintergründe haben, ist es notwendig, auf die historische Entwicklung des Persischen einzugehen. Damit wird der Versuch unternommen, festzustellen, ob die universale Einteilung mit Blick auf die historische Entwicklung am Beispiel des Persischen zu bestätigen ist.

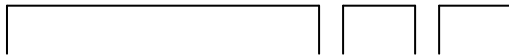
Wortstellung im Altpersischen

Das Altpersische gilt allgemein als Sprache mit freier Wortstellung. Xānlari²⁵ sieht diese Eigenschaft des Altpersischen darin begründet, dass die syntaktischen Beziehungen in dieser Sprache an den Endungen der Wörter markiert werden und nicht durch die Stellung der Wörter im Satz. Anhand der Flexionsendungen der Wörter im Altpersischen kann z.B. festgestellt werden, welche syntaktische Rolle die Satzglieder in einem Satz spielen. Deshalb haben die Satzglieder eines Satzes im Altpersischen keine feste Stellung. Diese Eigenschaft des Altpersischen kann ein Grund dafür sein, dass jene Sprache nach der morphologischen Typologie zu den flektierenden Sprachen gezählt wird. Die Wortfolge der meisten altpersischen Sätze, wie in (10) dargestellt, lautet: Subjekt-Objekt-Verb

سپاه نديتنبير دجله را تسخير كرد. (SOV).²⁶

(01)

Subjekt Objekt Verb



Kāra hya Naditabairahyā tigrām adāraya.

Sepāh-e Nidintu-Bel dejle rā tasxir kard-Ø.

Armee-EZ Nidintu-Bel Tigris DO Eroberung machte-3.SG

‚Die Armee des Nidintu-Bel eroberte den Tigris.‘

²⁴ . Payne 2006, S. 192.

²⁵ . 2008, Bd. 1, S. 194.

²⁶ . Die folgenden Beispiele sind aus Xānlari 2008, Bd. 3, S. 446 entnommen.

Das Verb kann aber auch, im Unterschied zu dem heutigen Persischen, am Anfang eines Aussagesatzes stehen (VSO):

(11) داریوش شاه میگوید.

Verb	Subjekt
θatiy	Dārayavauš xšāyaθiya.
Guy-ad	Dareios šāh.
Sag-3.SG	Dareios König

„Großkönig Dareios **sagt**.“

Eine weitere Reihenfolge der Satzglieder ist im Altpersischen möglich: das direkte Objekt kann auch am Anfang und das finite Verb an der letzten Position eines Aussagesatzes stehen (OSV):

(21) فرمانروایی را او به دست آورد.

Objekt	Subjekt	Verb
--------	---------	------

Xšacam hauv agarbāyatā.

Farmānraṯvā-i rā u be dast āvard-Ø.

Herrschaft-NR DO er zu Hand brachte-3.SG

„Er übte **die Herrschaft** aus.“

Das finite Verb der Nebensätze steht im Altpersischen, wie auch im heutigen Persischen, am Ende des Nebensatzes. Die meisten altpersischen Nebensätze haben eine SOV-Reihenfolge. Dabei sind nach Abolqāssemi zwei relevante Punkte festzuhalten: ²⁷ Zum einen können die subordinativen Strukturen im Unterschied zum heutigen Persischen asyndetisch, d.h. ohne Subjunktionen, auftreten. Wie das Beispiel (13) zeigt, sind die beiden Sätze ohne eine subordinierende Konjunktion verbunden.²⁸

(31) مردم از او به شدت میترسند، زیرا مردم را بسی زندی.

Kārahšim hača daršam atrsat: kāram wasai awājanyāt.

Mardom az u be šedat mi-tars-and [**zirā**] mardom rā basi zanad-i.

²⁷ . Vgl. Abolqāssemi 2008, S. 365.

²⁸ . Beispiel aus Abolqāssemi 2008, S. 365.

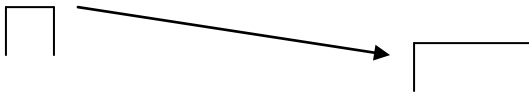
Menschen vor ihm zu sehr DUR-fürch-3.PL [weil] Menschen DO
sehr schlag-3.SG

„Die Menschen fürchten sich vor ihm, **weil** er die Menschen immer
geschlagen hat.“

Zum anderen kann das finite Verb des Nebensatzes (meistens in Komplementsätzen) entweder weggelassen werden ²⁹ oder an einer anderen Position außer am Ende des Satzes stehen. Die beiden Varianten führen im heutigen Persischen zu einem grammatisch inkorrekten Satzbau. In (14) steht das finite Verb des Nebensatzes *adā* (schuf) vor dem indirekten Objekt.³⁰ Im heutigen Persischen steht das finite Verb am Ende des Relativsatzes.³¹

(41) اهورامزدا خدای بزرگی است که شادی را برای مردم آفرید.

Das finite Verb des Relativsatzes



Baga Vazraka Auramazdā ... hya šyātim **adā** martiyahyā.

Ahurā mazdā Xodāy-e bozorg-i ast ke šādi rā barāy-e mardom
āfarid-Ø.

Ahura Mazda Gott-EZ Groß-IND sei-3.SG REL Freude DO für-EZ
Menschen schuf-3.SG

„Ahura Mazda ist ein großer Gott, der für die Menschen Freude
schuf.“

Im heutigen Persischen würde das finite Verb „āfarid“ (schuf) nach dem Objekt und am Ende des Satzes stehen. Durch diesen Exkurs zur Satzstruktur lässt sich feststellen, dass das Altpersische – aufgrund seiner freien Wortstellung – nach keiner von Greenberg (1963) erwähnten Satzglied-Reihenfolgen zu klassifizieren ist. Obwohl das Altpersische meistens über eine SOV-Grundwortstellung verfügt, wurde anhand der oben dargestellten Beispielsätze verdeutlicht, dass sowohl in altpersischen Hauptsätzen als auch in altpersischen Nebensätzen abweichende Grundwortstellungen möglich sind (VSO- und OSV-Reihenfolge im Hauptsatz und SVO-

²⁹ . Vgl. hierzu Abolqāssemi 2008, S. 366.

³⁰ . Vgl. Bahrami Sobhani 2021, S. 62.

³¹ . Entnommen aus Xānlari 2008, Bd. 1, S. 74.

Reihenfolge im Nebensatz). Die freien und abweichenden Grundwortstellungen im Altpersischen machen es schwierig, diese Sprache nach weiteren von Greenberg vorgeschlagenen Kriterien zu klassifizieren. Es ist allerdings erwähnenswert, dass sich der bereits von Comrie (1989) erwähnte Kritikpunkt an der universalen Einteilung von Sprachen, der bereits diskutiert wurde, mit der Untersuchung der altpersischen Prä- und Postpositionen nicht bestätigen lässt. Comrie vertritt die Ansicht, dass das Persische zu den SOV-Sprachen gehört und nach Greenbergs Einteilung tendenziell über Postpositionen verfügen müsste. Das Persische hat aber zahlreiche Präpositionen und nur eine einzige Postposition *rā*. Was aber das Altpersische betrifft, muss zunächst angenommen werden, dass es aufgrund seiner häufig vorkommenden SOV-Satzglied-Reihenfolge zu den SOV-Sprachen gehört. Es lässt sich nach Abolqāssemi (2008) feststellen, dass es im Altpersischen auch zahlreiche Postpositionen gibt, die im heutigen Persischen nicht mehr verwendet werden.³² Diese Bestätigung der universalen Einteilung ist jedoch nur dann möglich, wenn das Altpersische als eine SOV-Sprache verstanden wird. Werden weitere mögliche Grundwortstellungen in dieser Sprache miteinbezogen, muss die Einteilung von Greenberg in Bezug auf das Altpersische doch abgelehnt werden.

Wortstellung im Mittelpersischen

Bāqeri³³ vertritt die Ansicht, dass in der zweiten Entwicklungsphase der iranischen Sprachen, in die auch das Mittelpersische fällt, die syntaktischen Beziehungen im Satz im Gegensatz zum Altpersischen mehr von der Stellung der Wörter abhängen als von den Flexionsendungen. Die Wortfolge eines Aussagesatzes lautet im Mittelpersischen: Subjekt-Objekt-Verb (SOV).³⁴

(51) بابک شاد بود.

Pāpak šād bud.

Bābak šād bud-Ø.

Bābak fröhlich war-3.SG

„Babak war fröhlich.“

³² . Vgl. Abolqāssemi 2008, S. 283-284.

³³ . 2009, S. 165.

³⁴ . Beispiel aus Xānlari 2008, Bd. 3, S. 447.

Obwohl die Eigenschaften einer flektierenden Sprache im Mittelpersischen nachlassen und nach Bāqeri³⁵ die persische Sprache in seiner zweiten Entwicklungsphase eher als analytische Sprache klassifiziert werden kann, legt Abolqāssemi zahlreiche Beispiele vor, die eine flexible Stellung der Wörter in einem mittelpersischen Satz belegen.³⁶

میستایم تو را پدر. (61)

Āfrinām ō tu pidar.³⁷ Mi-setāy-am

to rā pedar.

DUR-verehr-1.SG du DO Vater

‚Vater, ich **verehre** dich.‘

Wie das Beispiel (16) zeigt, steht das finite Verb am Anfang des Satzes, was die Annahme bestätigt, dass eine SOV-Reihenfolge der mittelpersischen Sätze nicht immer zutrifft. Je mehr sich die persische Sprache von der ersten Entwicklungsphase entfernt, desto weniger sind die syntaktischen Beziehungen im Satz von Flexionsaffixen abhängig. Dazu kann auf grammatische Kategorien im Altpersischen hingewiesen werden, die im heutigen Persischen nicht mehr vorhanden sind. Nomen, Adjektive, Pronomen und Artikel besitzen im Altpersischen drei grammatische Kategorien: Genus, Tempus und Kasus. Die grammatischen Kategorien werden flexivisch markiert. Im Altpersischen gibt es drei Genera:

Maskulinum: gauša- گوش (Ohr)

Femininum: dāru- چوب (Holz)

Neutrum: drayah- دریا (Meer)

Darüber hinaus existieren im Altpersischen drei Numeri: Singular (Einzahl), Dual (Zweizahl) und Plural (Mehrzahl). Nomina in Singular besitzen sieben Kasus, in Dual vier Kasus und in Plural sechs Kasus. Im Altpersischen existieren die Kasus Nominativ, Genitiv, Dativ, Akkusativ, Ablativ, Lokativ und Vokativ.³⁸ Wie bereits erwähnt, zeigen die Entwicklungsphasen des Persischen, dass diese Sprache sich aus einer flektierenden Form über eine

³⁵ . Ebd.

³⁶ . Vgl. hierzu Abolqāssemi 2008, S. 184.

³⁷ . Beispiel entnommen aus Abolqāssemi 2008, S. 185.

³⁸ . Vgl. Čangizi 2019, S. 48.

agglutinierende Form zu einer analytischen Sprache entwickelte. Meibauer (2007) sieht einen Zusammenhang zwischen Flexionsmorphologie und Wortstellung und argumentiert:

Sprachen, die wie das Deutsche durch lautlichen Wandel eine maßgebliche Schwächung ihrer Flexionsmorphologie erfahren, müssen andere Mittel bereitstellen, um die notwendigen grammatischen Informationen zu liefern. Eine Option besteht darin, grammatische Informationen an bestimmte Positionen im Satz zu knüpfen, so dass aus der Abfolge von Konstituenten ihre Funktion im Satz abgeleitet werden kann. Es ist deshalb zu erwarten, dass Sprachen mit einer relativ armen Flexionsmorphologie eine festere Wortstellung haben als Sprachen mit einer reicheren Flexionsmorphologie.³⁹

Diese Argumente sind auch für das Persische zutreffend. Je mehr die Flexionsaffixe ihre Rolle in der persischen Sprache bezüglich der syntaktischen Beziehungen verlieren, desto fester werden die Wortstellungen innerhalb eines Satzes. Erst im heutigen Persischen kann von einer OV-Sprache gesprochen werden, bei der sowohl im Hauptsatz als auch im Nebensatz das finite Verb am Ende des Satzes steht. Die Grundwortstellung der mittelpersischen Nebensätze ist wie im Altpersischen relativ frei. Das finite Verb des Nebensatzes steht meistens am Ende des Satzes, es kann aber auch an einer anderen Stelle, z.B. vor oder nach dem Objekt, vorkommen. Diese relativ freie Wortstellung im Mittelpersischen zeigt, dass diese Sprache, wie bereits für das Altpersische festgestellt wurde, auch nicht leicht nach ihrer Satzglied-Reihenfolge zu klassifizieren ist. Es sei darauf hingewiesen, dass es im Mittelpersischen wiederum Postpositionen gibt. Abolqāssemi (2008) listet mehrere Prä- und Postpositionen im Mittelpersischen auf.⁴⁰ Damit muss der Kritikpunkt von Comrie⁴¹ an der universalen Einteilung der Sprachen bezüglich der Verwendung der Prä- und Postpositionen im Persischen hinsichtlich des Mittelpersischen abgelehnt werden.⁴² Nach der universalen Einteilung wird

³⁹ . Meibauer 2007, S. 321.

⁴⁰ . Vgl. Abolqāssemi 2008, S. 284-285.

⁴¹ . 1989, S. 19.

⁴² . Comries Kritik an der universalen Einteilung der Sprachen (1989, S. 19) befasst sich in diesem Zusammenhang mit dem heutigen Persischen. Seine Kritik ist, wie im letzten Abschnitt beschrieben wurde, aufgrund der Verwendung der einzigen Postposition *rā* im Persischen sogar zutreffend. Es wurde an dieser Stelle lediglich der Versuch

behauptet, dass in den Sprachen mit einer SOV-Reihenfolge mehr Postpositionen verwendet werden als Präpositionen. Es wurde bereits erwähnt, dass Comrie die Verwendung der einzigen Postposition *rā* im heutigen Persischen als Kritikpunkt an der universalen Einteilung der Sprachen anführt. Wenn das Mittelpersische aufgrund seiner am häufigsten vorkommenden SOV-Reihenfolge zu der Gruppe der Sprachen mit einer SOV-Grundwortstellung eingeteilt wird, kann durch die Anwendung mehrerer Postpositionen in dieser Entwicklungsphase des Persischen die universale Einteilung diesbezüglich bestätigt werden.

Schluss

In diesem Beitrag wurde die entscheidende Rolle der diachronen Aspekte bei der sprachtypologischen Klassifizierung der Sprachen verdeutlicht. Die Untersuchung der Sprachen aus sprachhistorischer Sicht erklärt einige Uneinigkeiten in Bezug auf die universale Einteilung der Sprachen. Givón⁴³ kommt nach seiner Analyse der Grundwortstellung im Englischen und Chinesischen auch zu dem Befund, dass die historische Entwicklung dieser Sprachen viele Unklarheiten bei deren universalen Zuteilung zu veranschaulichen vermag. Außerdem sei Folgendes ergänzend hinzugefügt: Im Hinblick auf das Persische und dessen Verwendung von Prä- und Postpositionen wurde gezeigt, dass die Berücksichtigung der historischen Entwicklung dieser Sprache einen Kritikpunkt von Comrie (1989) an Greenbergs Zuteilung der Sprachen bezüglich des Persischen ablehnen kann. Zumal im Alt- und Mittelpersischen die Verwendung zahlreicher Postpositionen üblich war, die bereits verloren und meistens durch Präpositionen ersetzt sind. Darüber hinaus haben die Belegsätze in diesem Beitrag dargestellt, dass sich in der Satzstruktur des Alt- und Mittelpersischen offensichtliche Unterschiede zum heutigen Persischen entdecken lassen. Außerdem wurde dargelegt, dass das heutige Persische auch über eine relativ freie Wortstellung verfügt, was wiederum die Klassifizierung dieser Sprache zu einer festen Satzglied-Reihenfolge schwierig macht.

unternommen, zu zeigen, ob dieser von Comrie erwähnte Punkt auch im Alt- und Mittelpersischen zu bestätigen ist.

⁴³ . 2001, Bd. 1, S. 245.

Literaturverzeichnis

- Abolqāssemi, M., *Dastur-e Tārixi-ye zabān-e fārsi (Historische Grammatik der persischen Sprache)*, Tehrān: Našr-e Samt, 2008.
- Alborzi Verki, P., *Kontrastive Analyse der Wortstellung im gegenwärtigen Deutschen und Persischen*, Marburg: Tectum Verlag, 1997.
- Alborzi Verki, P., „Radešenāsi-ye sāxtvāži“ (Die morphologische Typologie), *Pažuheš-e Zabānhā-ye Xāreji (Fremdsprachenforschung)* Nr. 12, 2002, S. 3-18.
- Alborzi Verki, P., *Zabānšenāsi-ye Jomle (Satzlinguistik)*, Tehrān: Enteshārāt-e Pāyze, 2009.
- Altmann, G.; Lehfeldt, W., *Allgemeine Sprachtypologie. Prinzipien und Messverfahren*, München: Fink, 1973.
- Bāqeri, M., *Tāriḫ-e zabān-e fārsi (Geschichte der persischen Sprache)*, Tehrān: Našr-e Qatre, 2009.
- Bahrāmī Sobhāni, K., „Relative clauses in Farsi: a typological study“, *Linguistische Berichte* Nr. 265, 2021, S. 59-81.
- Bahrāmī Sobhāni, K.; Dürscheid, C., „Grammatische NonstandardPhänomene in deutschen und persischen Textnachrichten“, *Deutsche Sprache. Zeitschrift für Theorie, Praxis, Dokumentation* Nr. 49 (1), 2021, 46-63.
- Bossong, G., „Ausdrucksmöglichkeiten für grammatische Relationen“ In: Haspelmath, M., u. a. (Hrsg.), *Sprachtypologie und sprachliche Universalienforschung. Ein internationales Handbuch. Vol. 1, 1. Handbuch*. Berlin: de Gruyter, 2001, S. 657-668.
- Comrie, B., *Language universals, linguistic typology. Syntax and morphology*, Oxford: Blackwell, 1989.
- Croft, W., *Typology and Universals*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Čangizi, E., *Dastur-e zabān-e fārsi-ye bāstān (Grammatik des Altpersischen)*, Tehrān: Allameh Tabataba’i University Press, 2019.
- Eisenberg, P., *Grundriss der deutschen Grammatik. Der Satz*, Stuttgart: Metzler, 2006.
- Givón, T., *Syntax: An Introduction*, 2 vols, Amsterdam: Benjamins, 2001.
- Greenberg, J. H. (Hrsg.), *Universals of Languages*, Cambridge: The MIT Press, 1963.
- Hawkins, J. A., *A Comparative Typology of English and German. Unifying the Contrasts*, London: Croom Helm, 1986.

- Humboldt, W. Von, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: Flitner, A.; Giel, K. (Hrsg.), *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1963, S. 368-756.
- Ineichen, G., *Allgemeine Sprachtypologie. Ansätze und Methoden*, Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Meibauer, J., *Einführung in die germanistische Linguistik*, Stuttgart: Metzler, 2007.
- Mohammadirad, M.; Rasekh-Mahand, M., „Instrumental semantic map in Western Iranian languages“ *STUF* Nr. 70. 4, 2017, S. 579–610.
- Payne, T. E., *Exploring language structure*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Philippi, J., *Einführung in die generative Grammatik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Robins, R. H., *A short history of linguistics*, London: Longman, 1997.
- Roelcke, T., *Sprachtypologie des Deutschen: historische, regionale und funktionale Variation*, Berlin: de Gruyter, 1997.
- Samare, Y., „Tahlili bar redešenāsi-ye zabān: Vižegihā-ye radešenāxti-ye zabān- fārsi“ (Ein Überblick über die Sprachtypologie: Typologische Eigenschaften im Persischen), *Majalle-ye Zabānšenāsi (Zeitschrift für Sprachwissenschaft)* Nr. 7, 1990, S. 61-80.
- Schlegel, A. W., *Observations la langue et la litterature provencales*, Paris, 1818.
- Schlegel, F. von, *Über die Sprache und Weisheit der Inder: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808.
- Schleicher, A., *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Weimar, 1861.
- Seuren, P. A. M., *Western linguistics: an historical introduction*, Oxford: Blackwell, 2004.
- Vater, H., *Einführung in die Sprachwissenschaft*, München: Fink, 2002.
- Xānlari, P. N., *Tārix-e zabān-e fārsi (Geschichte der persischen Sprache)*, Tehrān: Našr-e Nou, 2008.

Rustam, Raḥaš, Yazd and Sīmurǧ – The Legend of Rustam and Sohrāb in the Version of the Mandaean. A Paradigm of Acculturation

Gabriele Dold-Ghadar¹

(pp: 39 to 84)

Received: 16.03.2021; Accepted: 25.04.2021


Abstract

Khuzestan with its capital Ahwaz and Iran's largest and only navigable waterway, the Karun that discharges into the Persian Gulf, features a tremendous historic and cultural heritage, and is noted for its ethnic diversity. This applies not least to the monotheistic gnostic Mandaean (*mandāyi* – also called *Šābe'in*, *sobbī* or *Nasoreans*) who most likely immigrated from Palestine during the first centuries A.D. and whose traditional settlements are located on both sides of the Iraqi-Iranian border strip in the river systems of the Euphrates, the Tigris and Karun. Scientific research contributed a good deal to examine Mandaean script and language with strong Parthian influence and a multitude of Iranian loanwords. Regarding the religious and profane literature special attention had been drawn to Iranian shares in the numerous Mandaean orally handed down legends – among them a Mandaean version of the tragedy of „Rustam and his son Sohrab“ which is incorporated in the *Shāhnāme*, the „Book of Kings“ – the national epic of Greater Iran. This legend is supposedly based on a Parthian tradition and had not only been adopted but rather adapted by the Mandaean who gave the storyline a different shape and a happy end. This brings into focus the age-old religious beliefs and practices of the last Gnostics of ancient Mesopotamia.

Keywords

Mandaean, tragedy of „Rustam and his son Sohrab“, Acculturation.

¹ . Eberhard Karls University Tübingen;
E-mail: GabrieleDold_Ghadar@yahoo.de

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

رستم، رخس، یزد و سیمرغ - افسانه رستم و سهراب در روایت منداییان: الگویی از فرایند فرهنگ‌پذیری

گابریله دُلد-غدار¹

(صفحات ۳۹ تا ۸۴)

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵

چکیده

خوزستان با مرکزیت اهواز و دارا بودن بزرگترین و تنها آبراه قابل کشتیرانی ایران، یعنی رود کارون که به خلیج فارس می‌ریزد، از میراث تاریخی و فرهنگی شگرفی برخوردار است و تنوع قومی آن چشمگیر است. این موضوع به‌ویژه در مورد منداییان یکتاپرست و گنوسی (مندایی - که همچنین به نام‌های صابئین، صبئی یا ناصوریان نیز شناخته می‌شوند) صادق است، که به احتمال زیاد در نخستین سده‌های میلادی از فلسطین مهاجرت کرده‌اند و محل سکونت سنتی آنان در دو سوی نوار مرزی ایران و عراق، در نظام‌های رودخانه‌ای فرات، دجله و کارون قرار دارد. تحقیقات علمی سهم بسزایی در بررسی خط و زبان مندایی داشته است؛ زبانی با تأثیرات چشمگیر پارت‌ها و انبوهی از واژگان قرصی ایرانی. در زمینه ادبیات دینی و غیردینی، توجه خاصی به سهم عناصر ایرانی در افسانه‌های شفاهی فراوان منداییان معطوف شده است - از جمله روایت مندایی‌ای از تراژدی «رستم و سهراب» که در شاهنامه، کتاب پادشاهان و حماسه ملی ایران بزرگ گنجانده شده است. این افسانه احتمالاً مبتنی بر سنتی پارت‌گونه بوده و نه تنها از سوی منداییان اقتباس، بلکه بازسازی شده و با دگرگون‌سازی خط روایی، به پایانی خوش ختم شده است. این موضوع باورها و مناسک دینی کهن آخرین گنوسی‌ان میان‌رودان باستان را به کانون توجه می‌آورد.

واژگان کلیدی:

منداییان، تراژدی «رستم و سهراب»، فرهنگ‌پذیری.

¹ دانشگاه ابرهارد کارلز توینگن؛ پ

Rustam, Raḥaš, Yazd und Sīmurǧ – Die Legende von Rustam und Sohrāb in der Version der Mandäer: Ein Paradigma der Akkulturation

Gabriele Dold-Ghadar¹

(S. 39–84)

Eingegangen: 16.03.2021; Angenommen: 25.04.2021

Zusammenfassung


Die Provinz Khuzestan mit ihrer Hauptstadt Ahvaz und Irans größtem und einzig schiffbarem Wasserweg, dem Karun, der in den Persischen Golf mündet, verfügt über ein herausragendes historisches und kulturelles Erbe und ist für ihre ethnische Vielfalt bekannt. Dies gilt nicht zuletzt für die monotheistischen gnostischen Mandäer (mandāyi – auch Ṣābe'in, sobbī oder Nasoräer genannt), die vermutlich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. aus Palästina eingewandert sind und deren traditionelle Siedlungsgebiete sich beiderseits des irakisch-iranischen Grenzstreifens in den Flusssystemen von Euphrat, Tigris und Karun befinden. Die wissenschaftliche Forschung hat wesentlich zur Untersuchung der mandäischen Schrift und Sprache beigetragen, die starke parthische Einflüsse sowie eine Vielzahl iranischer Lehnwörter aufweist. In Bezug auf die religiöse und profane Literatur wurde insbesondere der iranische Anteil an zahlreichen mündlich überlieferten mandäischen Legenden hervorgehoben – darunter eine mandäische Version der Tragödie von „Rustam und seinem Sohn Sohrab“, die im Schāhnāme, dem „Buch der Könige“ – dem Nationalepos des Groß Iran – enthalten ist. Diese Legende basiert vermutlich auf einer parthischen Tradition und wurde von den Mandäern nicht nur übernommen, sondern auch inhaltlich verändert und mit einem glücklichen Ende versehen. Dies rückt den Fokus auf die uralten religiösen Überzeugungen und Praktiken der letzten Gnostiker des alten Mesopotamiens.

Schlüsselwörter:

Mandäer, Tragödie von „Rustam und Sohrab“, Akkulturation.

¹ Eberhard Karls Universität Tübingen;

E-Mail: GabrieleDold_Ghadar@yahoo.de

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com



aus: V. Enderlein, W. Sundermann, *Schahname, Miniaturen und Texten der Berliner Handschrift von 1605*, Leipzig/Weimar, 1988

Das Phänomen der Akkulturation

Kultur, so Thomas F. Glick/Oriol Pi-Sunyer, umfasst nicht nur Kernelemente wie Ideologien, Philosophien, Wertsysteme und Religionen, sondern alle Fähigkeiten, Gewohnheiten und intellektuelle wie materielle Konstrukte eines Menschen in einer Gesellschaft–wobei Kultur niemals in einem dauerhaften Zustand verharre, sondern stets ein System mit multiplen *feed-backs* sei.

Melville Herskovits beschreibt Kultur als „*the man-made part of the environment*“¹ und Roger Keesing begreift sie als ein „*System von Wissen, Glauben und Meinen*“, das innerhalb der Möglichkeiten des menschlichen Gehirns Informationen verarbeite und „*interne Modelle der Realität*“ kreierte,

¹ . Melville Herskovits, *Cultural Anthropology*, New York, 1966, S. 305, Gabriele DoldGhadar, *Pers-Andalus, Iranische Kulturdenkmäler in „al-Andalus al-aqsā“*, Berlin, 2016, S. 169 ff.

welches Akteure innerhalb der Gesellschaft, in die sie hineingeboren werden, als unbewusstes Regelwerk anerkennen.²³

Akkulturation definiert der Duden als Übernahme von Elementen einer fremden Kultur durch den Einzelnen oder eine Gruppe und kulturellen Anpassungsprozess.

In diesem Zusammenhang bedauert George M. Foster, dass es zwar viele Studien über akkulturierte Völker gebe, aber nur wenige über deren Akkulturation und führt aus, dass im Zuge selektiver Prozesse innerhalb einer non-formalen (also nicht von Gesetz wegen „verordneten“) Akkulturation eine Kontaktsituation neue Ideen und Dinge hervorbringen könne, die nicht Teil der vorher existierenden Kulturen waren.⁴ Auf die Mandäer bezogen liest sich das bei Kurt Rudolph wie folgt:

A survey of demonstrable Persian (Iranian or Zoroastrian) elements in the Mandaean religion clearly shows that the Mandaeans had, in the course of their history, diversely adapted to their greater surroundings without losing their identity.⁵

Die Erkenntnis, dass Akkulturation in ihrem weiteren Verlauf zu einer graduellen und relativ schmerzlosen Assimilation einer Gruppe an eine andere führen kann,⁶ unterstützt die Aussage Kurt Rudolphs, dem wir grundlegende Forschungsergebnisse und Übersetzungen aus dem mandäischen Schrifttum verdanken. Dies mag das Phänomen erklären, dass die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in das mesopotamische Kulturgebiet eingewanderte Gruppe der Mandäer eine uns aus dem *Šāhnāme* bekannte, von Friedrich Rückert nachgedichtete und 1838 erstmals veröffentlichte Legende nicht nur adaptiert, bzw. adoptiert, auf ihre Bedürfnisse zugeschnitten und insbesondere den Ausgang entsprechend modifiziert und inhaltlich abgewandelt hat, sondern die mandäische Sage darüberhinaus als einzig wahre begreift.

Tales are great travelers

Mit dem Motto „Tales are great travelers“ leitet Melville Herskovits seine Untersuchung gleichartiger, über die Welt verstreuter Geschichten und

2. Roger M. Keesing, *Theories of Culture*, Annual Review of Anthropology, 3, 1974, S. 3-97.

4. George M. Foster, *Culture and Conquest*, Chicago, 1960, S. 8.

5. Kurt Rudolph, *Mandaeans iii. Interaction with Iranian Religion*, Encyclopaedia Iranica, online-edition, 2012, abgerufen 15.09.2020.

6. Thomas F. Glick/Oriol Pi-Sunyer, 1969, S. 138-141.

Gleichnisse ein.⁷ Sie sind aber nicht nur großartige Reisende, sondern, wie das Nachfolgende zeigt, auch brillante Verwandlungskünstler.

Sie kennen weder Grenzen noch ideologische oder religiöse Vorbehalte und begeistern durch ihre Dramatik und ihren moralisch-pädagogischen Lehrcharakter. Ihr Erfolg und ihre Popularität beruht auf ihrer Anpassungsfähigkeit und durch ihre traditionell mündliche Überlieferung erfahren sie nicht nur schnelle Verbreitung innerhalb zusammenhängender geographischer Gebiete, sondern auch mannigfaltige, dem Hörerkreis angepasste, maßgeschneiderte Variationen.

Diese individuellen Modifikationen führen uns aufs Neue deutlich vor Augen, dass Religion sich nicht von Kulturzugehörigkeit abkoppeln lässt. Trotz und vielleicht gerade wegen seiner religiösen Diversität ist ein Volk ein lebendiger, bunter Garten – und keine Monokultur. Und wie die verschiedenen Pflanzen in einem solchen „Paradiesos“ (av. pairi-daēza), fühlen sich Menschen jenseits ihrer Religionszugehörigkeit vornehmlich verbunden mit dem Boden, aus dem sie ihre Kraft ziehen, mit dem Kulturraum, in dem sie leben, mit dessen Geschichte und Geschichten. Jan Assmann versucht eine Definition:

Mythos ist eine fundierende Geschichte, [...] die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. [...] Völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität [...] gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft. Die Beispiele haben gezeigt, dass der kulturellen Erinnerung etwas Sakrales anhaftet.⁸

In der Einleitung zu seinen Orientalischen Königsgeschichten charakterisiert Carl Friedrich Paul Ernst (1866-1933) im Zusammenhang mit Herodots Geschichtsschreibung auch geschichtliche Ereignisse als „Höheres als gewöhnliche Wirklichkeit“, in denen „die dichtende Kraft von Generationen und Völkern das Wesentliche, das Menschliche, der Vergangenheit abgebildet hat.“⁹

Dass mythologische Tradition Quentchen von „historischer Wahrheit“ enthält, macht sowohl Lady Ethel Stefania Drower als auch Edmondo Lupieri an der uns noch fragmentarisch erhaltenen *Haran-*

⁷ . Herskovits, 1966, S. 269.

⁸ . Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München, 1999, S. 52-53/84.

⁹ . Einleitung von Carl Friedrich Paul Ernst zu: Herodot, Orientalische Königsgeschichten, Hamburg, o. J., S. 5.

*Gawaiṭha*¹⁰ Legende fest, eine mandäische Weltgeschichte von den mythischen Anfängen bis zu ihrem apokalyptischen Ende.¹¹

Jürgen Ehlers erinnert daran, dass sich das in der iranischen Bevölkerung vorhandene Wissen über die eigene Geschichte bis in die Moderne hinein größtenteils aus dem *Šāhnāme* speiste und „in später sasanidischer Zeit, also im 6. oder 7. Jh. n.Chr. eine erste offizielle Zusammenfassung der persischen Geschichte und Vorgeschichte bzw. der alten Mythologie“ entstand, „die als ein Teil der Vorgeschichte betrachtet wurde.“ Dieses *Khwadāy-nāmag* (mp. *khwatāy-nāmak*, „Buch der Könige“), ein uns nicht mehr erhaltenes mittelpersisches Epos, das, wie viele andere Pahlavī-Werke, im 8. Jh. ins Arabische und, nachdem das Original verloren gegangen war, ins Persische rückübersetzt wurde, habe als Überlieferer alten Kulturgutes und kostbare geschichtliche Quelle mit einer Fülle an Informationen über Sitten, Kunst und Gebräuche die persische Kultur bis auf den heutigen Tag beeinflusst.¹² Dieser Umstand trifft auch auf die mandäische Historie und Genese zu, um die sich vielerlei Sagen und Legenden ranken. Kurt Rudolph sieht in den zahlreichen volkstümlichen Überlieferungen, die Lady Drower und Rudolf Macuch gesammelt und publiziert haben, „die gestalterische Phantasie und das Vermögen der Mandäer“ bestätigt, „aus der eigenen und benachbarten (bes. iranischen) Tradition in immer neuer Weise zu schöpfen.“ Und obwohl es „mit der Chronologie der mandäischen Literatur sehr im argen steht, da sie kaum zeitgeschichtliche Anspielungen aufweist“ lasse sich „durch eine innere stil- und motivgeschichtliche Analyse, die besonders die verschiedenen Lehrinhalte der Texte herausarbeite, sehr gut nachweisen, dass die mandäische Traditionsgeschichte einen langen Zeitraum umspanne, der mindestens in das 1. Jh. n. Chr. reiche.“¹³

Dies wird in den Lady Drower mündlich anvertrauten und in ihrem Werk über die Mandäer im Irak und Iran festgehaltenen überlieferten Legenden sehr deutlich: Nicht nur erfahren wir, wie die Mandäer, „deren daunenartiges, langes weißes Haar den gesamten Körper außer den Handinnenflächen überzog und auf diese Weise Kleidung entbehrlich

¹⁰ . „Diwan der großen Offenbarung“, legendärer Bericht über Ursprung und Geschichte der Mandäer.

¹¹ . E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Nachdruck New Jersey, 2002, S. 5-10, Edmondo Lupieri, *The Mandaeans*, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 12.09.2020.

¹² . Jürgen Ehlers, *Schāhnāme, Die Rostam-Legenden*, Stuttgart, 2016, S. 382-384.

¹³ . Kurt Rudolph, *Die Mandäer*, in: *Die Gnosis*, Vol. 3, Koptische und mandäische Quellen, Düsseldorf, Zürich, 1997, S. 178-179.

machte“, den Berg der *Maddai*¹⁴ zusammen mit ihrem Ganzibrā¹⁵ für ein besseres Land weiter im Norden verließen,¹⁷ sondern auch eine mandäische Version der Rustam-und-Sohrāb-Sage:

Die Perser schrieben davon im *Shāhnāme*, aber ihre Geschichte ist nicht die wahre. Nur wir Šubba kennen die wahre Geschichte und haben sie vom Vater an den Sohn weitertradiert.

Diese kühne Behauptung scheint bei genauerer Betrachtung weder abwegig, noch entbehrt sie eines realen literaturgeschichtlichen Hintergrundes.

Das *Khwadāynāmag* gilt neben anachronistischem Sagengut aus dem Avesta¹⁸ als eine der Quellen für das wesentlich später verfasste *Shāhnāme* (Königsbuch) von Firdausī (940-1020). Ibn al-Muqaffa‘ brachte das *Khwadāynāmag* ins Arabische, wodurch, so Theodor Nöldeke „die wichtigsten Gestalten der persischen Heroenzeit während des 8. Jahrhunderts Eingang in die arabische Litteratur fanden“¹⁹ und auch Rustam, der *Tahamtan*, als persischer Held etabliert war. Epischer – meist mündlich tradierter – Stoff aus Sistān²⁰ wurde auch von Asadī Tūsī (-ca. 1072-73) verarbeitet, der angab, die Garšāsp-Abenteuer einem früheren Werk entnommen zu haben, das auch Ferdousīs *Shāhnāme* ergänzt hat. François de Blois hält es für möglich, dass Abū’l Mu’ayyad Balḥī (10. Jh.) Prosawerk *Šāhnāma-ye bozorg* nicht nur hierfür die Quelle war, sondern auch für das anonyme *Tārīḫ-e Sistān*, in dem das *Ketāb-e Garšāsp* Erwähnung findet.²¹

Jaakko Hämeen-Anttila bietet eine breite Diskussion über die zeitliche und örtliche Einordnung des *Khwadāynāmag*, das Richard Payne als kontinuierlich weitererzählt und auf die Umstände lokaler Eliten

¹⁴ . „Tūrā dMadaī“ (pers. Keilschrift: māda), die alte Bezeichnung für Medien, wird heute von den Mandäern als „Tūrā dMandai“ interpretiert. Kurt Rudolph, *Die Mandäer I*, Göttingen, 1960, S. 134.

¹⁵ . „Schatzmeister“, Titel mandäischer Lichtwesen und der Bischöfe, s. Rudolph, 1997, S.

¹⁶ .

¹⁷ . E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran*, Sage XII, S. 319.

¹⁸ . Enderlein/Sundermann, 1988, S. 9, 84, Richard Nelson Frye, *The Heritage of Persia*, Costa Mesa, 1993, S. 246.

¹⁹ . Theodor Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, Berlin und Leipzig, 1920, S.14/15.

²⁰ . gem. Ehlers, 2016, S. 373/374 entspricht das zur Partherzeit von den Saken (aus dem Norden zugewanderte Skythen) bewohnte, auch Sagastān oder Nīmruz genannte Gebiet „Zāvolestān“ dem mystischen Stammland Sāms, dessen Familie, wie auch die von Zāl dort als Unterkönige herrschten.

²¹ . François de Blois, *Garšāsp-Nāma*, G. Lazard, Abū’l-Mo’ayyad Balḥī, beides in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 02.10.2020.

zugeschnitten charakterisiert, sich seinerseits aus alten Sagen und archivierte Texten speiste und vermutlich aus der Regierungszeit von Khusraw Anūshīrwān (reg. 531–579) oder Khusraw Parwīz (reg. 590–628) stamme, in dem aber weder die Sīstānis noch Rustam eine Rolle spielten. Man gehe überdies davon aus, dass es mehrere Werke dieses Titels gegeben habe, die oft in Details differierten. Material über Rustam und seine Söhne Farāmarz und Sohrāb, die Helden aus Sīstān, so Hämeen-Anttila, finden sich im ebenfalls von Ibn al-Muqaffa‘ ins Arabische übersetzte *Nuz‘hatnāme* sowie im *Kitāb al-Sakīsarān* – vor allem aber im Repertoire parthischer Geschichtenerzähler.²²

Zāl und Rustam aus dem Geschlecht der mythologischen Dynastie von Sām, dem Sohn von Narimān, Enkel von Garšāsp, Vater von Zāl und Großvater von Rustam, werden nicht im Avesta erwähnt. Ob sie aus einer anderen Quelle stammen, oder die Rostam-Sagen ursprünglich in den nicht mehr existenten Legendenzyklen des *Khwadāynāmag* in der späten Sāsānidenzeit inkorporiert waren, wie De Bruijn in Erwägung zieht, muss dahingestellt bleiben.²³ Jaakko Hämeen-Anttila mutmaßt bezüglich des *Kitāb as-Sakīsarān*,²⁴ die Figur „Rustam“ könnte angelehnt sein an den Partherkönig Gondophares (20–46 n.Chr.), dem Herrscher von Sakastān (Sagistān/Sīstān) mit der Hauptstadt Zābul.²⁵ Andere Spekulationen kreisen um eine Vermischung von Rustam und Garšāsp/Kərəsāspa.

Jürgen Ehlers vermutet, dass der Rustam-Zyklus samt dem im Avesta überlieferten Riesenvogel Simurğ und Rustams Pferd Raḥš einem eigenständigen Legendenkreis aus Sīstān entstamme, wobei Rustam, ein „Sagzi“ (Saker),²⁶ und dessen Vorfahren als Könige über Sīstān figurieren. Dem liege möglicherweise eine parthische Tradition zugrunde, die mit der Gründung eines skythischen Königreichs im iranischen Osten während des ersten nachchristlichen Jahrhunderts im Zusammenhang stehe. Šimurğ (*saēna*, skr. *śyēnā*, mp. *sēn murw*), gemäß F. C. de Blois möglicherweise ursprünglich ein alter arischer Gott aus vorzoroastrischer Zeit, stelle dabei bereits im Avesta einen Vogel dar, dessen Federn heilende Kräfte haben. Ehlers erinnert daran, dass der Wundervogel aus der iranischen Mythologie, der im *Shāhnāme* dreimal als Beschützer auftritt, indem er den vom Vater ausgesetzten Zāl rettet und bei Rustams Geburt und im Kampf gegen

²² . Jaakko Hämeen-Anttila, *Khwadāynāmag The Middle Persian Book of Kings*, Leiden/Boston, 2018, S. 138, 223–232.

²³ . JTP de Bruijn, *Rustam in the Iranian legend*, in: *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 30.09.2020.

²⁴ . Jaakko Hämeen-Anttila, 2018, S. 138.

²⁵ . Maryam Musharraf, *Love and Chivalry in Persian Old Stories*, Tehran, 2017.

²⁶ . *Sagzi* ist der pejorative Name für Rustam. Ehlers, 2016, S. 373/374.

Esfandiyār hilft, mit dem arabischen „Phönix“ ‘*anqā*’ und dem *Garuda* aus der hinduistischen Mythologie konnotiert, der im *Panchatantra* ebenfalls als Vogel-Gott figuriert.²⁷

Richard Payne führt in diesem Kontext aus, dass die Mechanismen iranischen Imperialismus bei Hunnen und Türken, die sich in einer iranischen Art präsentierten, eine Fortsetzung erfahren habe. Dieser iranische mythologisch-historische Rahmen wiederum habe der daraus resultierenden politischen Kultur seine Sprache der Legitimation und Repräsentation gegeben. So hätten iranische und sogdische Autoren auf denselben „Speicher von Legenden“ mit einem „gemeinsamen Set von Figuren und Formeln“ zugegriffen, die mündlich und schriftlich umliefen, um die Gegenwart durch die mystische Vergangenheit zu präsentieren und damit politischen Akteuren und deren Aktionen Legitimation zu verleihen. Insbesondere Rustam als „Produkt der Vereinigung eines iranischen Helden mit der Tochter eines paganen Herrschers“, der die Lücke zwischen Iran und Zentralasien überbrückt und deren politische Kulturen und die sie unterscheidenden Merkmale in die mythisch-historische Vergangenheit projiziert habe, komme in mythischen Geschichten des Ostens und Texten der Hunnen eine der im *Shāhnāme* vergleichbare wichtige Position zu. Dass man bei Rustam mit einer „hybriden“ Heldenfigur rechnen müsse, sieht er nicht nur in den Heldentaten Rustams gegen die Hunnen (mp. *xyōn*) in einem fragmentarisch erhaltenen sogdischen Text bestätigt, sondern auch in den Wandmalereien von Pandschakent, einer der westlichsten sogdischen Städte im Nordwesten Tadschikistans, die ihn als „hephtalitischen Helden“ darstellen.²⁸

²⁷ . Ehlers, 2016, S. 388-389, 399, 403, F. C. de Blois, Simurgh , in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 30.09.2020.

Vogel steht in der Mystik als Metapher für Seele. Das Gleichnis der Vögel beschreibt die Erfahrung der Identität der Einzelseele mit dem göttlichen Wesen (Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt, 1995, S. 434). In ‘Attārs Vogelgesprächen machen sich Tausende von Vögeln unter der Führung des Wiedehopfs auf, um ihren sagenhaften König Simurg zu suchen und, nachdem sie sieben Täler der Suche durchquert haben (Liebe, Wissen, Loslösung, Einigkeit, Verwirrung und Zurückhaltung des Selbsts), erreichen lediglich dreißig von ihnen das Ziel und realisieren durch den Blick in einen Spiegel, dass sie selbst Sī-murg (pers.: dreißig Vögel) sind.

²⁸ . Payne, 2016, S. 16, 28, 29, 32, Grenet, 2002, S. 218-219 in: *Regional Interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephtalite Periods*, in: *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford, 2002.

Lady Drower - another great traveler

Mit dem (obschon als despektierlich zu wertenden) Satz „Die Phantasie der mandäischen Erzähler kennt keine Grenzen“²⁹ trifft Rudolf Macuch doch gleichsam den Nerv dieses Aufsatzes.

Wie die uns überlieferte Tragödie von Rustam und Sohrāb – es ist die Sage XIV aus dem Korpus der sogenannten „Rostam-Legenden“ innerhalb der Heldensagen im *Shāhnāme* – in der mandäischen Gemeinschaft rezipiert (und verändert) wurde, hat Lady Drower in ihrem Werk über die Mandäer im Irak und Iran festgehalten.

Ethel Stefana Drower (1879–1972), die 1923 erstmals mit Mandäern im Irak in Kontakt kam, schrieb 1937 über die Mandäergemeinschaften im Irak und Iran und begann Ihre Übersetzungsarbeit. Danach betrieb sie jahrzehntelange Feldforschung im Südirak und brach durch die Veröffentlichung vieler Photos und der Beschreibung des mandäischen Alltags und religiösen Brauchtums mit den Traditionen wissenschaftlicher Konventionen.

Nicht immer fand sie offene Türen – Ressentiments entsprangen der Furcht der Mandäer, Interna ihrer Religion Fremden gegenüber preiszugeben, weshalb sie sich aus Vorsicht mittels einer *reservatio mentalis*, wie sie auch Juden und Schiiten (*taqīya*) praktizieren, tarnten.

Lady Drower, die bis in ihre achtziger wissenschaftlich aktiv war, verfügte bereits vor ihrer Zeit im Irak über ein Renommee als Autorin und bemächtigte sich



autodidakt der mandäischen Sprache. Gleichzeitig gilt sie als bedeutendste Kollektorin mandäischer Manuskripte, bei deren Beschaffung ihr

²⁹ . Rudolf Macuch, Zur Frühgeschichte der Mandäer, in: Theologische Literaturzeitung, Nr. 9, Leipzig, 1965, S. 655.

hauptsächlich der mandäische Priester Sheikh Neğm behilflich war, ohne den es wohl die Drower Collection in der Bodleian Library nicht gäbe. Er informierte sie über Texte, die – vorwiegend aus dem Iran – käuflich zu erstehen waren, deren Preise und Zustand und führte die Verhandlungen.

Der erste mandäische Text, den sie übersetzte und 1949 veröffentlichte, das *Sfar Matwašia: The Book of the Zodiac* (Buch der Astrologie), gilt gleichzeitig als geschichtliche Quelle. Ab 1959 publizierte sie neben esoterisch exegetischer Literatur ihre englische Übersetzung des Korpus' mandäischer Liturgien (*Qulastā*) und rituelle Kommentare, unter denen *Alf Trisar Šuialê* („1012 Fragen“) die umfassendsten und komplexesten innerhalb eines Textkompendiums darstellen.³⁰

Zusammen mit Rudolf Macuch verfasste sie in jahrzehntelanger Arbeit ein mandäisches Wörterbuch, das 1963 erschien und beide mit Erstaunen feststellen ließ, dass gesprochenes Mandäisch noch in den 1953er Jahren in Hūsistān lebendig war.

Der ihr in enger Freundschaft verbundene Silberschmid Hirniz (Hormizd) bar Anhar entstammte einer Priesterfamilie – schon sein Großvater war *ganzibrā* und stand in hohem Ansehen ob seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit – und versorgte sie während ihrer Jahre im Irak mit mündlich überlieferten Sagen, die ihm vom Vater zugeflossen waren, mit Wissen über Brauchtum, Folklore, Magie, aber auch mit kurzweiligem Klatsch und Tratsch.

Mit seinem schönen grauen Bart und seinem attraktiven Lächeln, so charakterisiert sie ihn wertschätzend in ihrem Vorwort zu ihrem Buch „The Mandaean of Iraq and Iran“ und dem Kapitel mit den Legenden, sei der kluge Handwerker gleichzeitig Mystiker und Visionär, Poet und Naturliebhaber, obwohl er nie eine Schule besucht habe und weder schreiben noch lesen könne.³⁰

Mandäische Version der Shāhnāme-Sage XIV von Rustam und Sohrāb

Wenn plötzlich ein scharfer Windstoß kommt und die noch unreife Orange in den Staub wirft, würden wir ihn dann wohl tyrannisch nennen oder etwa gerecht? Würden wir etwa sagen, er sei tüchtig und tugendhaft, oder hätte er für uns keinen Anstand? Wenn der Tod recht und billig ist, was ist dann Ungerechtigkeit? Was ist dann der ganze Lärm und all das Geschrei um Gerechtigkeit? Dein Verstand kann dieses Geheimnis nicht erfassen, und kein Weg führt dich hinter diesen Schleier. Jeder kommt an das Tor der Gier nach dem Wissen

³⁰ . Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean, Ancient Texts and Modern People*, New York, 2002, S. 12 ff.

über den Tod, doch dieses Tor öffnet sich niemandem. Vielleicht bringt dich der Tod zu einem besseren Ort, indem du im Jenseits Ruhe

³¹

findest.

Der Abschnitt, der Jürgen Ehlers Übersetzung der Legende von Rustam und Sohrāb vorangestellt ist, kreist um die Kernbegriffe „Leben“ und „Tod“, die in der mandäischen Version in einen gänzlich anderen Bezug zu Gerechtigkeit, Vergeltung, oder Bestimmung gesetzt sind. Lady Drower hat sie – innerhalb einer Sammlung von Geschichten aus dem bis dato lediglich mündlich umlaufenden Sagengut – textualisiert:

30. Drower, 2002, S. viii, 249-250.

31. Ehlers, 2016, S. 109.

Rustam³¹, von dessen Kraft und Ruhm Ihr gehört habt, stammte aus Afghanistan. Eines Tages wagte er sich mit seinem Pferd bis nach Turkestan. Weil er die Jagd liebte, jagte er Gazellen, zahmür, Vögel und anderes Wild und lebte von dem, was er jagte. Es wehte ein laues Windchen, die Luft war angefüllt vom Duft wilder Blumen. Sein Pferd Raḥaš³² war intelligent und verstand seinen Herren so gut, dass er selbst seinem leisesten Befehl gehorchte und ihn innig liebte. Rustam nahm das Zaumzeug von seinem Kopf und sagte (eines Tages) zu ihm:

Geh und friss! Das Gras und die Kräuter sind hier gesund und ich will schlafen.

Weil die Luft süß war und Raḥaš graste, schlief Rustam ein. Als er aus seinem Schlaf erwachte, rief er sein Pferd, aber das Pferd kam nicht und obwohl er es suchte, fand er es nicht, weil das Tier gestohlen worden war. Es schnürte ihm das Herz zu und sein Geist war beunruhigt, weil er Raḥaš, der kein normales Pferd war, so liebte. Er war das Fohlen eines MeeresHengstes, der aus dem Meer aufgestiegen war und einer Stute, die

³¹ . Anm. Drower, 2002, S. 384, Fn 1: Rustam, ein Held des Sonnentyps, entspricht Samson, Gilgamesh, einem frühen König von Uruk, Herakles und St. Georg und Raḥaš ist vermutlich das Pferd des Sonnenwagens.

³² . رخش, np. rot, blutrot, fuchsrötlich, glücklich, Glanz, Blitzen, Funkeln; رستم ناند. Hengst, Ross, E. S. Drower/R. Macuch, A Mandaic Dictionary, Oxford, <https://www.slideshare.net/hossamhisham96/mandaic-dictionary>.

nahe dem Ufer festgebunden war, und die er gedeckt hatte. Kein Pferd trug Rustam so gut wie Raḥaš. Rustam ging zum König von Turkestan und sagte zu ihm: „Wenn Du mir mein Pferd nicht zurückgibst, das Deine Leute von mir weglockten, werde ich Dich und Deine Soldaten töten“. Rustam wusste, dass die Menschen von Turkestan die Sprache der Pferde verstehen – und tatsächlich hatten sie Raḥaš mit lieblichen Worten gelockt und ihm süßes Wasser und fettes Gras versprochen. Der König von Turkestan sprach anständig mit ihm, weil er wusste, dass Rustam sehr stark war und sagte zu ihm: „Sei unser Gast, trink und ruh Dich aus! Mit Gottes Hilfe wird Dein Pferd gefunden werden.“

Rustam trat ein, setzte sich und trank den Wein, den sie ihm anboten. Danach gaben sie ihm Speise und einen Raum, in dem er alleine schlafen konnte. Dann sagten sie zu ihm: „Dein Pferd wurde von den Leuten von Sīstān gestohlen!“

Rustam verließ sie daraufhin, machte sich auf nach Sīstān, um sein Pferd dort zu suchen, aber die Leute dort sagten zu ihm: „Sei nicht zornig mit uns – Dein Pferd ist nicht bei uns. Der König von Chīn hat es.“

Daraufhin zog Rustam nach Chīn und kam an das Schloss des dortigen Königs. Vor dem Schloss befand sich ein Brunnen, den man „Perlenbrunnen“ nannte. Eine Brise wehte süß und Bäume und Blumen wuchsen neben dem Brunnen, der die Brise beduftete. Er legte sich nieder und schlief neben dem Wasserbecken, das nahe an dem Weg lag, der zum Schloss führte. Die Tochter des Königs von Chīn war eine Sandgöttin (‘arafat tidrab raml) und las Omen im Sand und sah darin geschrieben, dass sie keinem anderen Mann gehören solle als Rustam – dem Einzigen unter den Männern. Sie hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, täglich zu dem Perlenbrunnen hinunterzusteigen, um darin zu baden und so ging sie auch an diesem Tag. Sie zog ihre Kleider aus, ging nackt zum Wasser hinunter und wusch sich. Da wurde sie gewahr, dass sie jemand aus den Blumen heraus beobachtete, woraufhin sie schnell ihr Haar löste, damit es wie ein Umhang (‘abāyah) um sie fiel. Sie dachte sich, dass es Rustam sein müsse, weil sie im Herzen seine Augen erkannte. Sie ging auf ihn zu, begrüßte ihn und sagte: „Suchst Du Raḥaš?“ Er fragte sie: „Wie hast Du das erraten?“ Sie antwortete: „Du bist Rustam, ich weiß es.“ Das Mädchen war jung und süß und hatte viele Verehrer mit den Worten: „Ich will nur Rustam zum Manne nehmen“ zurückgestoßen. Nun sagte sie zu Rustam: „Wenn Du mich nimmst, kann ich Raḥaš für Dich finden und ihn Dir bringen!“

Er sah sie an und liebte sie und sagte: „Ich will Dich nehmen – ich bin in Wirklichkeit froh, das zu tun!“ Sie sagte zu ihm: „Komm! Du musst meines Vaters Gast sein!“ Und so führte sie ihn zu ihrem Vater, der Rustam höflich grüßte und sagte: „Friede sei mit Dir!“ Rustam

antwortete: „Mit Dir der Friede!“ Danach sagte der König von Chīn auf Pehlawāni zu ihm: „Willkommen! Ich bin entzückt, Rustam zu Gast zu haben!“ Rustam fragte ihn nach seinem Pferd, weil er wusste, dass der König von Chīn es den Leuten von Sīstān abgekauft hatte, die es gestohlen hatten.

Der König verneinte und sagte: „Dein Pferd ist nicht bei uns.“ Daraufhin war Rustam erzürnt und sagte: „Ich bin sicher, dass mein Pferd bei Euch ist und wenn Ihr nicht von ihm ablasst, werde ich Euch und Eure Krieger schlachten.“

Der König sprach zu sich selbst: „Wir müssen eine List anwenden“ und zu Rustam: „Wir werden nach dem Pferd sehen: Wir werden fragen, wo es ist. Sei nicht ärgerlich. Du bist unser Gast und wir wollen, dass Du Dich wohl fühlst. Ich werde versuchen, Dein Pferd zu finden und, wenn Gott will, wird es gefunden werden.“ So blieb Rustam drei Tage bei ihnen, ging danach zum König und sagte: „Ich liebe Deine Tochter! Gib sie mir zur Frau!“ Der König antwortete: „Sehr gerne – denn es gibt keinen besseren Mann auf der Welt als Dich! Und meine Tochter sehnt sich schon lange nach Dir.“

Der König von Chīn war's zufrieden und Rustam und das Mädchen waren glücklich.

Sie riefen einen 'alim und setzten einen Ehevertrag auf und die Hochzeitsfeierlichkeiten dauerten sieben Tage lang. Gäste wurden unterhalten und die Nacht zum Tag gemacht, weil Lichter alle Räume erhellten. Dann fragte Rustam seine Braut: „Wo ist mein Pferd?“ Sie antwortete: „Ängstige Dich nicht: Ich habe es!“ Die Prinzessin hatte eine Stute und just als sie Rustam sah und sich in ihn verliebte, sah auch die Stute Raḥaš und verliebte sich in den Hengst. Nun hatte die Stute ein Fohlen von von Raḥaš und die Prinzessin musste ihrem Ehemann Hengst und Fohlen zeigen. Als das Pferd seinen Herren sah, galoppierte es auf ihn zu und legte seine Nase auf seine Schulter und Rustam küsste sein Pferd und liebte es, weil er es sehr liebte.

Rustam hatte Kenntnis von der Sonne, die sie Yazdān Pāk³³ oder Hūr nannten und er war der Herr, den sie anbeteten. Rustam hatte viel an geheimem Wissen und in unseren Geschichten steht, dass er, welche Kraft er sich auch immer von der Sonne erbat, je nach dem Stand der Sonne erhielt. Vom Morgen bis Mittag war seine Kraft gewaltig, aber am Nachmittag nahm seine Kraft ab. Vor der Zeit, von der ich Euch erzähle, war Rustam in der Wildnis in den Bergen und an Plätzen, wo es Goldminen gab und es war genau zu dieser Zeit, dass er sein Wissen erwarb. So groß war die Kraft, die Gott ihm gab, dass nicht einmal 2000 Kämpfer etwas gegen ihn auszurichten vermochten. Ja,

³³. Yazdān (Götter, Geister), pāk (rein, pur, heilig).

die Pehlawān³⁴ waren weise, aber er war weiser als sie alle zusammen! Die Pehlawān waren Meister des Wissens, weil, wenn sie beteten, niemand fähig war, sie zu bezwingen durch die Kraft, die ihnen durch Yazdān Pāk verliehen war. Es kam sogar vor, dass es nicht einmal einem König oder Anführer, der hie oder da mit einer Armee kam, um gegen sie zu kämpfen, möglich war, sich ihm auch nur zu nähern durch diese Kraft. Wenn einer von unserem Volk tief in die geheimen Doktrinen eingedrungen ist, enthüllt er und enthüllt und enthüllt bis di! er zur geheimsten Doktrin kommt – die ebenfalls ihnen gehörte. Aber wenn so ein Mensch mit Dir spricht – obwohl er Deine Fragen richtig beantwortet – wird er über dieses innere Wissen Stillschweigen bewahren. Er ist jemand, der nicht ausplaudert was er sieht. Wenn immer ich einen melka oder 'utra sehe, bin ich entzückt und spreche darüber, aber er sagt nichts über das, was er sieht. Er kennt seinen Weg und geht ihn.

Die Religion der Pehlawān und die unsrige folgten zu Beginn derselben Straße, aber wir entdeckten neues Licht und folgten ihm, während sie so weitermachten wie vorher. In unserer Religion darf geheimes Wissen nicht weitergegeben werden: Jeder muss es selbst erlangen. Gott öffnet einen Weg denjenigen, die ihn gehen können. Die meisten der Menschen auf dieser Welt haben weltliches Wissen, aber sie schlafen. Schlafen! Sie gehen wie im Schlaf, und die Erleuchteten wissen das. Aber wenn Gott einen Wahrheitssucher sieht, kann er ihn erwecken.

Rustam ging also zum König von Chīn und sagte: „Ich möchte meinen Vater und mein Volk sehen.“ Der König von Chīn antwortete: „Geh in Gottes Namen, aber lass Deine Frau bei mir, denn der Weg ist lang und schwierig. Wenn Euer Ehren wiederkehrt, will ich sie Dir zurückgeben.“

Rustam hatte einen Armreif mit talismanischen Gravuren, der mit wertvollen Steinen besetzt war. Nur er verstand diese geheimen Inschriften zwischen den Rubinen, Smaragden und Diamanten. Er gab ihn seiner Frau und sagte: „Wenn Du mir eine Tochter schenkst, so soll sie, wenn immer sie in Not kommt, ihn einem reichen Kaufmann zeigen. Er wird sie mit allem ausstatten, was sie wünscht, weil der Armreif so viel wert ist wie ein Königreich.“

Rustam zog los und ging zu seinem Volk zurück und ließ den Armreif bei seiner Frau. Sie war schwanger und als die Zeit ihrer Niederkunft nahte, brachte sie einen herrlichen Jungen zur Welt, der bereits im Alter von drei Jahren ältere Jungen im Ringkampf bezwingen konnte,

³⁴ . Die Bezeichnung bezieht sich auf die Parther. S.D.N. Mackenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971, S. 64: pahlawīg (p'hlwbyk', mp. phlw'nyg, np. pahlawānī), und ihr Land in Nordostiran (altpers.: parθawa, parth. parθaw, mp. pahlaw).

weil er so stark war wie sein Vater. Mit sieben war er bereits ein so guter Reiter, dass ihn nicht einmal die Pehlawān übertreffen konnten und er ritt gerne in die Wüste hinaus.

Als er seine Mutter fragte: „Mutter, wo ist mein Vater? Wer ist er?“, wollte die ihm nicht sagen, dass Rustam, sein Vater, sie verließ und antwortete ihm: „Dein Großvater ist Dein Vater – liebt er Dich denn nicht zärtlich?“ und bat ihren Vater, dies den Jungen glauben zu lassen. Aber als der Bursche fünfzehn war, kam er zu ihr und zwang sie, ihm die Wahrheit zu sagen: „Du musst es mir nun sagen. Wer war mein Vater?“ Sie antwortete: „Die Wahrheit ist: Rustam von Afghanistan ist Dein Vater!“

Als er dies hörte, ging er zu seinem Großvater und bat ihn um eine Eskorte von 10.000 Soldaten, damit er ausziehen und seinen Vater finden könne. Er ritt auf dem Fohlen, das von Raḥaš mit der Stute seiner Mutter gezeugt wurde. Die Art seiner Geburt war folgende: Weil es so groß war, dass es seine Mutter nicht zur Welt bringen konnte und sie fürchteten, sie würde sterben, kam ein Chirurg und öffnete den Bauch seiner Mutter.³⁵ So kam es auf die Welt und war dem Vatertier so ähnlich wie ein Portrait dem Original. Der Junge hatte einen alten Soldaten bei sich, der sich gut an Rustam erinnern konnte. Er verabschiedete sich von seinem Großvater und küsste ihn. Seine Mutter küsste ihn ebenfalls und weinte um ihn, weil sie ihn so zärtlich liebte. Der Junge umarmte sie und weinte auch, sagte aber: „Hab keine Angst! Ich werde zurückkommen!“

Aber die Mutter sagte: „Oh Yazd³⁶, ich kann nicht ertragen, Dich gehenzulassen, weil ich Dein Gesicht vor dem Morgen, vor dem Mittag und vor der Nacht sehen möchte.“

Der Bursche sagte: „Und ich möchte meinen Vater am Morgen, Mittag und Abend sehen und Dich ebenfalls. Ich möchte Euch beide zusammen haben, so dass wir immer glücklich sein können.“ Dann küsste er seine Mutter und ging mit den Worten: „Wenn Gott will, werde ich zurückkehren und meinen Vater mitbringen.“ Bevor er ging, legte sie ihm den Armreif an und sagte: „Wenn Dein Vater dies sieht, weiß er, dass Du sein Sohn bist.“ Rustam marschierte davon mit seiner Entourage, den 10.000 Reitern. Wenn immer sie in ein Land kamen, erbot ihm der dort regierende Sultan seine Gefolgschaft und wurde sein Untertan. Dann zogen sie weiter und nahmen Soldaten des einen Landes mit in das nächste. Auf diese Weise wurde seine Armee immer größer und jedes Land, durch das er kam, war ihm untertan und er der Lehensherr. Drei Jahre lang war der

³⁵ . Über eine vergleichbare Sektio berichtet das *Shāhnāme*, mit der auf Anraten Sīmurǧs Rūdābe von Rustam entbunden wurde.

³⁶ . Die Mandäer gehen davon aus, dass es sich bei Sohrāb aus dem *Shāhnāme* um einen Sohn Rustams mit einer anderen Frau handelte. (Drower, Fn 5, S. 384).

Grünschnabel mit seiner Armee unterwegs, eroberte und kämpfte. Niemand konnte ihrer Stärke widerstehen. Zuletzt kamen sie an die Grenze von Īrān. Der Jugendliche schickte zum Shah und sagte: „Gib mir Deine Gefolgschaft, werde mein Vassal – oder ich kämpfe gegen Dich.“ Der Shah von Īrān wusste, dass Yazd und seine Armee aus dem Lande Chīn kamen und die Länder erobert hatte, die sie passierten und dass alle Könige dieser Länder seine Vasallen geworden waren. Der Shah aber konnte nicht einfach auf Grund einer Frage sein Land aufgeben und bereitete sich auf einen Kampf vor. Es gab eine gewaltige Schlacht und die Pehlawān – Tausende zugleich in einer Schlacht – stellten sich dem fremden Heer. Der Shah, der Sultan von Īrān, schickte dann nach Rustam, weil er befürchtete, dass Yazd sich durchsetzen könnte und nach seinem Thron greifen. Am Morgen kam Rustam auf seinem Pferd zum Shah galoppiert und der Shah sagte zu ihm: „Du musst mit diesem Prinzen kämpfen und ihn davon abhalten, mich zu entthronen.“ Rustam wartete bis zur Nacht und tarnte sich als darwīš

38

(das Gewand, das er trug, war weiß und wie unser rasta) und bat Yazdān Pāk, ihn unsichtbar zu machen, damit er unerkannt in das Lager gelangen könne. So geschah es und er ging durch das Lager, ohne dass ihn auch nur einer der tausend Soldaten bemerkte. Es war Vollmond und hell. Vier Reihen Soldaten standen vor Yazds Zelt Wache und an den vier Granatäpfeln (die vier Knöpfe der Zeltpfosten) von Yazds Pavillon waren vier Wachen postiert. Rustam ging an allen vorbei und obwohl sie Fußschritte gehört und Ausschau gehalten hatten, hatten sie doch niemanden gesehen, weil Rustam durch die Macht von Yazdān Pāk unsichtbar war.

Rustam kletterte am Zeltseil hoch an die Spitze des Pavillons und schnitt mit seinem Dolch eine Öffnung hinein, sodass er ins Zeltinnere gelangen konnte. Das Zelt war durch den Glanz einer großen Perle erleuchtet, die bei Yazd lag, solange er schlief und diese war eine durrah³⁹, ein Geschenk, das Yazd von seinem Großvater, dem König von Chīn für seinen Großvater Zāl, den Vater von Rustam, mit sich führte. Dieser Zāl war ebenfalls kräftig und weise, da Rustams Leute sich alle durch Stärke und Weisheit auszeichneten. Sie lebten in der Wildnis und verachteten den Lärm und die Unruhe der Menschen und liebten es, süße Luft zu atmen und das Gesicht von Yazdān Pāk zu betrachten. Sie waren ein Volk des Wissens.

Als Rustam hinabgestiegen war und den Burschen betrachtete, bemerkte er, wie schön er war und begann ihn zu lieben. Sein Herz schlug heftig und er war tief bewegt durch das Gefühl der Zuneigung.

Der Junge schlief und seine erste Absicht war es, ihn aufzuwecken, ihn zu töten und zu gehen. Das war sein erster Gedanke. Aber als er ihn so schlafen sah dachte er, den Vollmond vor sich zu sehen und wurde

verwirrt beim Anblick seiner Schönheit. Er sagte zu sich: „Ich kann diesen Pehlawāni nicht aus seinem Schlaf zerrén, um ihn zu töten! Ich kann ihn nicht abschlachten!“ So stach er seinen Dolch in das Kissen, auf dem der Bursche schlief, als Zeichen dafür, dass er ihn hätte töten können, aber davon Abstand nahm. Danach verließ er ihn und ging hinaus.

Am Morgen wachte der Bursche auf und sah den Dolch neben sich im Kissen und den Riss im Zelt. Er rief seine Generäle und Offiziere und zeigte ihnen den Riss und den Dolch und sagte: „Kommt, seht her! Was ist das? Warum betrat jemand mein Zelt und tötete mich nicht?“

38. Die rituelle mandäische Kleidung. Sie besteht aus 5 Teilen, zu denen auch ein Gürtel(himyāna) gehört. Mit ihrem Weiß symbolisiert sie das Licht, mit dem die reine Seele überzogen ist.
39. Drower, Fn 6: Diese Perlenart ist strahlender als die *lu'lu'* und wurde in uralten Zeiten im Meer gefunden. Vermutlich ein Kristall (s. *durr-nağaf*).

Warum haben die Soldaten ihn nicht niedergemetzelt? Wie kann es sein, dass sie jemandem erlaubten, mein Zelt zu betreten?“

Sie befragten die Wachen: „Habt Ihr denn nichts gesehen? Saht Ihr niemanden?“ Sie antworteten: „Wir hörten ein Geräusch, als ob jemand vorbeigeinge, schauten nach, aber sahen nichts.“ Der Prinz sagte zu seinen Beratern: „Was sagt Ihr dazu, oh Ihr wuzarā'?“ Ein alter, weiser wazīr antwortete ihm: „Derjenige, der kam, muss ein Meister der Weisheit gewesen sein und befähigt, unsichtbar zu bleiben.“ Der Bursche war beunruhigt durch die merkwürdige Sache, die passiert war. Als er hinausging und zu den Zelten des Feindes sah, bemerkte er unter ihnen ein neues, grünes Zelt und erinnerte sich daran, dass seine Mutter ihm von dem grünen Pavillon seines Vaters erzählt hatte. Er bestieg sein Pferd und galoppierte hinauf zu dem Hügel, von wo er alle Zelte sehen konnte. Rustam legte abermals seine Verkleidung an und stieg auf sein Pferd und ritt, um zu sehen, wer der Reiter war, der ihn vom Hügel herab erspähte. Als er zu ihm hinaufkam, begrüßte der Bursche seinen Vater und sagte zu ihm: „Bist Du nicht Rustam?“

Rustams Herz schwang sich zu dem Jungen und er empfand eine große Zuneigung für ihn. Aber er antwortete: „Rustam! Es ist schwierig für Dich, ihn zu sehen! Ich bin ein darwīš!“

Der Junge sagte: „Wenn Du Rustam bist, bitte ich Dich, mir die Wahrheit zu sagen.“

Aber Rustam, weil er einen Hinterhalt befürchtete und wusste, dass man ihm nach dem Leben trachtete, verneinte, Rustam zu sein und je

mehr er dies bestritt, desto tiefer wurde die Liebe zu dem Burschen und seine Augen verrieten ihn, weil aus ihnen Tränen flossen.

Der Soldat, der Rustam kannte, wurde gefangengenommen und zum Shah gebracht, dem er sagte, dass der Fremde, der die invadierende Armee anführte, Rustams Sohn sei. Als jener dies hörte, erschrak er und dachte: „Wenn Rustam und sein Sohn sich versöhnen, werden sie stärker sein als wir alle zusammen und mich entthronen. Wir sollten sie sich gegenseitig töten lassen!“ und er bat den alten Soldaten, Ruhe zu bewahren und kein Wort darüber zu verlieren von dem, was er gehört hatte.

Inzwischen schrie Rustam den Jungen an: „Ich bin nicht Rustam! Ich bin ein darwīš! Geh zurück zu deinen Leuten, denn wenn Rustam kommt, wird er Dich töten!“ Der Bursche, der in das noble Gesicht des darwīš blickte, konnte das nicht glauben und insistierte weiter: „Du bist Rustam! DU!“

Rustam sagte: „Glaub das niemals! Ich bin nicht Rustam! Wenn Du denkst, ich sage nicht die Wahrheit und wollte kämpfen, dann werden wir miteinander ringen!“ Der Bursche sagte: „Gut! Steig ab!“ Danach wandten sich alle Blicke der Soldaten, des Shah und auch die von Zāl, der mit ihm war, den beiden zu. Die Armee des Burschen stand im Halbrund auf der einen Seite der Ebene und die des Shah auf der anderen, um dem Kampf zu folgen. Rustam und der Bursche stiegen ab und begannen den Ringkampf und jeder trachtete danach, seinen Gegner zu Boden zu werfen.

Zāl hatte in der vergangenen Nacht Rustam im Traum mit seinem abgeschnittenen rechten Arm gesehen. Die beiden begannen also zu ringen und zu kämpfen. Der Bursche war sehr stark, ergriff seinen Vater und warf ihn zu Boden. Dann zog er seinen Dolch, aber der Pehlawān, der dabeistand, sagte: „Nein, es ist nicht Sitte, beim ersten Niederwerfen zu töten! Der Verlierer muss drei Mal niedergeworfen werden!“

Als Rustam fiel, war Zāl, sein Vater, alarmiert und fürchtete, dass der Junge das Königreich erobern und an sich reißen würde. Aber der Herrscher von Īrān lachte vor sich hin und sagte zu sich: „Wer außer Rustams Sohn könnte Rustam niedergeworfen haben?“ Er hielt jedoch Rat und hoffte, dass beide vernichtet würden.

Zāl sah, wie der Shah lächelte und fragte ihn: „Warum lächelst Du, wenn wir niedergeschlagen werden?“ Der Shah antwortete: „Ich lachte, weil Gott immer jemanden erschafft, der stärker ist als der Starke.“ Daraufhin ging Zāl zu Rustam und sagte: „Letzte Nacht hatte ich einen schlimmen Traum von Dir. Ich sah, dass Dein rechter Arm abgeschnitten war.“ Und er drängte ihn: „Entscheide für Dich. Sei auf der Hut!“ Rustam ging zu einem Brunnen, den man wie die anderen „Perlenbrunnen“ nannte, nahm seine Kleidung ab und wusch sie und

reinigste auch sich selbst. Er stellte sich in nördliche Richtung und betete mit dem Gesicht nach rechts gewandt in die Richtung der Sonne, wo Šamiš und die zehn melki mit ihm den Tag regieren.

Danach legte er seine frisch gewaschene rasta an und betete zu Melka

⁴⁰

Zīwā und Yazdān Pāk. Yazdān Pāk ist der Pahlawi-Name für Šamiš, den die Pehlawāni nach der alten Sitte der Šubba verehrten.

Rustam betete Folgendes: „Gib mir Kraft von Dir, um diesen Burschen niederzuwerfen!“ Denn diejenigen, die wissen, erhalten solche Stärke von der Sonne, dass sie sogar durch Erde waten können, als wäre es Wasser.

Der Bursche sagte zu denen, die um ihn waren: „Warum schicken sie nicht Rustam gegen mich? Warum schicken mir die Pehlawān nicht Rustam, den Helden, damit ich mit ihm ringen kann?“

Der Shah der Iraner lachte abermals und diejenigen um den Jungen sagten: „Lachst Du über uns?“ Der Shah erwiderte: „Ihr könnt diesen

40. Rudolph, 1997, S. 201, Zīwā: „Glanz“, Beiname vieler Lichtwesen.

Mann nicht mehr niederwerfen, denn wenn er gebetet hat, ist er unbesiegbar und fähig, welche Tat auch immer umzusetzen.“

Rustam kehrte zum Kampf zurück und seine Brust war geschwollen und er schritt vertrauensvoll. Er sagte: „Sei froh zu kämpfen – lass uns ringen! Lass uns uns gegenseitig messen im Zweikampf.“

Danach stiegen sie hinab in die Ebene und trafen aufeinander. Der Vater erfasste den Sohn und schleuderte ihn mit einer solchen Macht zu Boden, dass sein Leib aufriss.“

Bis hierher folgt die mandäische Version derjenigen des *Shāhnāme*. Nun aber nimmt die Geschichte einen anderen Lauf: Sīmurǧ, der in der mandäischen Rezeption weibliche Wundervogel, wird nach der Offenbarung beider Kontrahenten und der Entlarvung der wahren Gesinnung von Kay Kā'ūs zum Retter.

Die Feder des Sīmurǧ

Inzwischen hatte Zāl, der durch seinen Traum beunruhigt war, damit begonnen, Zaubersprüche zu rezitieren und gab eine Feder des Sīmurǧ ins Feuer, damit er erscheine.

Nachdem der Junge von seinem Vater zu Boden geschleudert worden war, öffnete er die Augen und sagte: „Warum hast Du mich so schnell erlegt? Sagtest Du nicht, der Sieger müsse seinen Gegner drei Mal zu Boden werfen, bevor er ihn tötet? Warum dieser Schwindel? Hast Du keine Angst vor meinem Vater? Wenn er hört, wie Du mich getötet hast, wird er Dich töten, egal ob Du ein Vogel in der Luft oder tief in

der Erde wärst. Er wird Dich finden, wo auch immer Du bist. Wo willst Du Dich vor ihm verstecken?“

Rustam sagte zu ihm: „Wer ist Dein Vater?“

Der Junge antwortete: „Mein Vater ist Rustam!“

Rustam erwiderte: „Dein Vater ist Rustam?“

Der Bursche gab zurück: „Ja, und dies ist sein Merkmal und Zeichen“ und zeigte ihm den Armreif.

Danach ergriff sein Vater einen großen Stein und schlug sich – verrückt vor Kummer – gegen den Kopf. Als Zāl dies sah, wunderte er sich: „Warum schlägt Rustam seinen Kopf?“ Und die Soldaten, die das beobachteten, waren verblüfft. Zāl wunderte sich über alle Maßen und fuhr fort, seine Zaubersprüche zu rezitieren. Er näherte sich Rustam, der ihn anschrie: „Ich habe meinen Sohn erschlagen!“

Zāl sagte: „Das also war es, was ich in meinem Traum sah! Aber der Shah hat eine Salbe, die alle Wunden heilt!“ Sie brachten also den

Burschen zum Shah und baten: „Gib uns etwas von Deiner Salbe!“ Der Shah, der ihnen nichts davon geben wollte, antwortete: „Es ist nichts davon übrig, ich habe keine!“

So flog Sīmurǧ zu Zāl und sie sagte zu Rustam: „Was Rustam! Du hast Deinen Sohn getötet?“

Rustam schrie in seiner Verzweiflung ihr entgegen: „Ich bin Dein Bittsteller! Ich bin Dein Bittsteller! Finde mir ein Mittel, um meiner Tat zu entkommen!“ Sīmurǧ hat die Gabe von Gott, Wunden heilen können, indem sie sie leckt. Genau wie Ayar, die reine, unverschmutzte Luft, von Gott kommt, kommt auch ihr Atem vom Atem des Lebens und so behielt ihr Atem die Seele des Jungen in dessen Körper. Die Kraft, die sie ihm gab, stammte vom Reich des Lichts und er kam zu sich und sagte zu ihr: „Ich sprach mit meinem Vater, aber er verleugnete sich! Zuerst überwältigte ich ihn, aber sie sagten, dies müsse drei Mal geschehen. Er ging weg, ich weiß nicht wohin, und als er zurückkehrte, warf er mich zu Boden und brach meinen Leib auf.“

Sie sagte zu ihm: „Der Geist Deines Vaters war umnachtet. Wie kam es, dass er Dich nicht erkannt hat?“ Der Bursche sagte: „Es war Gottes Wille.“ Sīmurǧ sagte: „Fürchte Dich nicht! Ich werde Dich heilen und Du wirst so stark sein wie zuvor, aber Du darfst Dich nicht bekümmern oder ängstlich sein!“ Rustam sagte zu Sīmurǧ: „Ich bin Dein Bittsteller! Töte mich, aber heile den Jungen!“ Und er hieß die Pehlawān, ihn zu töten. Sīmurǧ sagte zu Yazd: „Fürchte Dich nicht. Du wirst geheilt werden, aber Rustam muss Dich ein ganzes Jahr lang auf seinem Kopf tragen. Jeden Sonntag werde ich kommen und Dir Kraft geben, damit Du ohne Essen leben kannst.“

Nach einer Stunde lag der Bursche da wie jemand, der schläft. Sein Blut arbeitete. (Sieh nur, welche Weisheit Sīmurǧ von Gott hatte und welche Wunder sie vollbringen konnte.)

Während dieser Stunde konnte er sprechen und unterhielt sich mit seinem Großvater darüber, wie er hergekommen war: „Was wird nur meine Mutter denken! Denn als ich meinen Vater traf, war es lediglich zu dem Zweck, dass er mich so behandelte und sie war es, die mich hierherschickte. Von Chīn bis Īrān ist jede Nation in meiner Hand.“ Eine Stunde lang konnte er so sprechen, dann fiel er in einen tiefen Schlaf. Zāl weinte, aber der Junge konnte nicht mehr sprechen. Sīmurǧ sagte zu ihm: „Weine nicht! Sei nicht furchtsam, der Junge wird sich nach einem Jahr erholt haben!“

Zāl sagte: „Von jetzt bis in einem Jahr ist es eine lange Zeit! Wie soll ich es aushalten, von ihm so eine lange Zeit getrennt zu sein?“ Rustam sagte zu seinem Vater: „Wenn Du so sprichst, werde ich mich töten! Es war Gottes Wille, dass es so gekommen ist, obwohl es hart war und ich will ihn mit Freuden auf meinem Kopf tragen!“ Sie legten den Jungen in eine Kiste. Rustams Töchter kamen und küssten ihn und sagten: „Wir werden ihn vielleicht wohlbehalten in einem Jahr wiedersehen.“ Sīmurǧ tröstete sie und sagte: „Weint nicht!“ Denn Sīmurǧ ist ein Geist, nicht ein normaler Vogel und ihre Kraft kommt von Simat-Héi³⁷, die mit Melka Zīwā ist.

Rustam setzte die Kiste auf seinen Kopf und sagte: „Ich werde ihn tragen, solange ich Kraft dazu habe – wenn es sein muss, auch länger als ein Jahr!“ Er legte seine rasta an und ging hinaus in die Wildnis – die Kiste auf seinem Kopf. Nachdem Sīmurǧ den Jungen überall abgeleckt hatte, flog sie weg und hieß Rustam, sie am Sonntag wieder zu treffen. Rustam zog weiter in die Wüste hinaus und trug den Jungen auf seinem Kopf. Er lebte von dem, was er unterwegs fand: von Johannisbrotbaum (Heuschrecken?), Honig, Früchten und Wurzeln.³⁸ Sīmurǧ – hatte sie nicht gesagt, dass sie jeden Sonntag komme? – hielt ihr Versprechen. Es gibt eine Region nahe dem KārūnFluss, die man at-Ṭīb³⁹ nennt. An diesem Ort, der einst den Nāṣurai und Mandäern gehörte, gab es keine gefährlichen Tiere wie etwa Skorpione, Schlangen oder Moskitos. Die Luft dort ist rein und es liegt ein Zauber über dem Ort, der alle gefährlichen Kreaturen fernhält. Die Araber kennen ihn und ihre ‘ulamā’ sprechen voller Lob von diesem Heilort. Sein Name war früher nicht at-Ṭīb, sondern

³⁷ . Simat Hiia (oder Simt ḡ-Hiia, „Schatz des Lebens“) ist ein weiblicher Geist des Lebens, die Mutter aller Geschöpfe, die Atem haben. Drower/Macuch, 1936, S. 327, Drower, 2002, S. 27.

³⁸ . Dieser Topos findet sich in vielen Religionen. Verbannung in die Wüste und Überleben durch Verzehr von wilden Kräutern soll Ordal oder Bestrafung auch bei den Essenern gewesen sein.

³⁹ . Der Haran-Gawaiṭa hat einen Hinweis auf eine Siedlung von Nāṣurai in at-Ṭīb.

„Maṭa d'Nāšurai“. Bevor Sīmurǧ wegflog, hatte sie Rustam geheißt, sie hier zu treffen, an diesem Ort, weil die Gebete und die Devotionen der Nāšurai diesen Ort rein gemacht und alle üblen Dinge und alle Kreaturen der Dunkelheit verbannt hatten. Er ging deshalb und sie kam und leckte den Jungen mit ihrer Zunge und gab ihm Kraft von Āyāt Hiwel Zīwā⁴⁰.

Rustam sah Sīmurǧ an und als sie sagte: „Fürchte Dich nicht! Er wird geheilt werden!“ wurde sein Herz leicht.

So verging ein Jahr und Sīmurǧ kam jeden Sonntag an diesen Platz, leckte den Jungen und gab ihm Kraft. Als nun das Ende dieses Jahres nahte, war Sīmurǧ sehr glücklich und freudvoll und Rustams Herz jubelte, als sie zu ihm sagte: „Heute wird Dein Sohn genau so gesund sein wie er vorher war und sogar noch besser.“ Sie kam und betete zu Gott mit ihren ausgebreiteten Flügeln. Sie betete zu den 'uṭri und den melki und zu Šamiš. Danach breitete sie ihre Flügel über dem Burschen aus und sah ihn an. Dī, dī, dī, dī! und ganz sanft bekam seine Seele Kraft.

Rustam schaute wie jemand in Trance, mit hochgestreckten Armen, froh, aber staunend.

Dī! Der Bursche erhielt seine Seele zurück und sein paḡra (irdischer Leib) begann, wieder zu funktionieren. Er war stärker als zuvor. Seine Augen begannen zu funkeln und zu schauen und er fing an, in das Gesicht von Sīmurǧ zu lächeln. Er nieste und setzte sich auf und mit diesem Niesen kehrte seine Seele vollständig in ihn zurück, weil, wenn jemand krank wird und seine Seele nur leicht an ihn gebunden ist, und er niest, kommt seine Seele zu ihm zurück.

Yazd setzte sich also auf und genau wie eine Schlange ihre Haut abstreift, warf er die seine ab und erschien darunter sauber und schön. Er stand auf und fiel vor Sīmurǧ nieder, küsste sie und sagte: „Ich bin Dir sehr dankbar, dass Du mich in dieser Welt behalten hast.“ Viele Leute hatten sich an jenem Tag versammelt, um dieses Wunder zu bestaunen und seit dieser Zeit wurde der Ort aṭ-Ṭib genannt. Bis zum heutigen Tag heißt er so.

Rustam und Yazd gingen zu Zāl, der den Burschen ergriff und ihn umarmte und ihn fragte: „Geht es Dir gut?“ Und der Junge erwiderte: „Es geht mir gut!“

Ein ganzes Jahr lang war Jubel und entsprechend des allgemeinen Wunsches wurde der Bursche zum Shah erkoren und als Dankopfer für seine Genesung sieben Schätze den Armen gespendet. Die

⁴⁰ . Hibil: Abel, Lichtbote, himmlischer Adamit; gem. Drower, 2002, S. 252 handelt es sich bei Hibil Zīwā um das göttliche Wesen, das der von ihm neben der Lichtwelt geschaffenen „dunklen, irdischen“ Welt am nächsten ist.

Nachrichten, dass Rustam seinen Sohn erschlagen hatte, erreichten schließlich auch die Mutter des Jungen. Sie war voll schwarzer Gedanken und nahm 100.000 Soldaten von ihrem Vater und zog mit ihnen bis zur Grenze von Rustams Land. Rustam erhielt die Kunde, dass sich eine Armee näherte, um das Königreich zu erobern. Er verkleidete sich als darwīš und ging eines frühen Morgens hinaus, um zu sehen, wer ihr Anführer sei.

Seine Frau trug einen Schleier, der sie komplett verhüllte – ausgenommen ihrer Augen, denn so war es Brauch – und sie saß auf ihrem Pferd. Er erkannte sie nicht, aber sobald sie ihn sah und in ihm trotz seiner Verkleidung ihren Mann erkannte, versuchte sie, mit einer Keule seinen Kopf zu treffen.

Rustam sagte zu ihr: „Schlägt ein Pehlawāni einen anderen ohne Ankündigung und ohne Grund? Es ist nicht damit getan!“

Sie erwiderte: „Ich habe Grund, Dich zu schlagen!“ und er bemerkte an ihrer Stimme, dass sie kein Mann war und sagte zu ihr: „Du bist eine Frau und kein Pehlawāni und was ist der Grund, dass Du mich schlagen und töten willst?“

Sie begann zu weinen und konnte ihre Hand nicht weiter gegen ihn erheben, weil sie ihn sehr liebte.

Er brachte sein Pferd nah an sie heran und sie sagte: „Du hast Yazd getötet!“ Er antwortete: „Weine nicht! Er lebt! Er lebt und alles ist gut!“ Sie enthüllte ihr Gesicht und sagte: „Er ist tot: Wie kann es ihm gut gehen? Wo ist er?“

Die Pehlawāniya gingen, um Yazd zu bringen. Als sie zu ihm sagten: „Deine Mutter ist hier mit einer Armee und will Dich sehen“, galoppierte er eiligst zu ihr, weil er sich danach sehnte, sie zu sehen. Sie erkannte ihn schon von weitem und ritt ihm entgegen. Dann stiegen beide ab und stoben aufeinander zu. Sie zog ihn in ihre Arme und sie umarmten einander. Sie weinte: „Bist Du wirklich Yazd und kein Traum?“ Er antwortete: „Ich bin es höchstpersönlich und kein Traum.“ Daraufhin kam Zāl in einem Howdah auf einem Elefanten angeritten, woraufhin alle in den Howdah stiegen und zurückkehrten: Rustam, sein Sohn und alle anderen. Die Prinzessin küsste Zāls Hand und der alte Mann war entzückt von ihr. Alle waren glücklich, sehr glücklich – wie glücklich!⁴¹

⁴¹ . Drower, 2002, *The Sīmurǧ: the True History of Rustam and his Son*, S. 369-385, ins Deutsche übertragen durch die Verfasserin.

Gutes Denken, gutes Sprechen, gutes Tun – eine Synopse

Nicht nur die Namensabweichung von Rustams Sohn und der veränderte Schluss der mandäischen Version fallen ins Auge, sondern auch unterschiedliche Details im Kern.

Rustam, der große Kämpfer, der „die Welt mit Recht und Edelmut⁴²43 bestückte, der Herr von Zābulistān, reitet im *Shāhnāme* in die Mark Turān⁴⁴, wo sich „sieben oder acht Türkenreuter“⁴⁵ seines mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestatteten Pferdes Raḥš habhaft machen und er sich „an den sauren Gang“⁴⁶ macht und „betrübt im Herzen zur Türkenstadt Semengān“ zieht.⁴⁷ In der mandäischen Version ist „Rustam aus Afghanistan“ nach Turkestan unterwegs, wo der dortige König ihn zur Wiederauffindung seines Pferdes an „die Leute von Sistān“ und den König von Chīn weiterweist. Dessen Tochter, die ein Fohlen von „Raḥš“ besitzt, verführt ihn am „Perlenbrunnen“ und verspricht ihm unter der Voraussetzung, dass er sie heirate, sein Pferd wiederzufinden. Im *Shāhnāme* legt sich Tahmīne, die Tochter des Königs von Semengān–ebenfalls mit dem Versprechen, seinen Raḥš wiederzubeschaffen–zu ihm und wird schwanger. Bei seinem Abschied zieht er „ein kostbares Gesprang“ ab und gibt es ihr mit der Anweisung, es entweder einer Tochter als Aussteuer zu verwahren oder einem Sohn als Erkennungszeichen anzulegen. In der mandäischen Version richtet sich die Bestimmung bezüglich des Armreifs mit talismanischen Inschriften, die nur Rustam versteht, lediglich an eine Tochter. Im *Shāhnāme* antwortet die Mutter wahrheitsgemäß auf die Frage des Sohnes nach dem Vater, woraufhin Sohrāb nicht nur den Armreif erhält, sondern auch vor Afrāsiyāb von Turān, dem Feind seines Vaters gewarnt und über den Vasallenstatus von Semengān aufgeklärt wird. Die

⁴² . Prods Oktor Skjærvø, *dād o daheš*, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen ⁴³ .08.2020.

⁴⁴ . Zur Definition des Gebietes s. C. E. Bosworth, Turān, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 02.10.2020: „[Land des] Tür“, des Sohnes des 6. mythischen Urkönigs Fereydūn“, Richard Payne: *The Making of Turan. The Fall and Transformation of the Iranian East in Late Antiquity*, in: *Journal of Late Antiquity* 9, 2016, S. 4–41.

Turān wurde als Terminus in der Spätantike geläufig und beschreibt in der iranischen Epik ein „feindliches, nicht-iranisches Land“ jenseits von Khorasan und dem Oxus, weshalb es als Heimat der Türken und anderen nicht-iranischen Völkern gilt.

⁴⁵ . Friedrich Rückert, *Rostam und Suhrab, Eine Heldengeschichte in zwölf Büchern*, Stuttgart, 1846, Neuauflage erschienen im Hanse-Verlag, o. J., S. 5 ff.

⁴⁶ . Rückert, 1846, S. 7.

⁴⁷ . Nahe Aybak, der Hauptstadt der nordafghanischen Provinz Samangān, liegt die Ausgrabungsstätte des buddhistischen Klosterkomplexes *Taht-e Rostam* (4./5. Jh.), das in die Legende Eingang fand.

mandäische Legende lässt die Mutter zunächst den Großvater als Vater angeben und erst nach einer zweiten Anfrage die Wahrheit offenbaren, woraufhin sich der Spross Rustams mit dem Fohlen, das von Raḥaš mit der Stute seiner Mutter gezeugt wurde, und das wegen seiner Größe durch einen Chirurgen entbunden worden war, auf die Suche nach seinem Vater macht.

Dem Zweikampf zwischen Vater und Sohn ist in der mandäischen Fassung ein Besuch Rustams im Zelt seines schlafenden Sohnes vorgeschaltet, während dessen er–durch einen Mantel der Unsichtbarkeit getarnt–große Zuneigung zu ihm entwickelt und mit seinem Dolch lediglich das Kissen zerschneidet, auf dem er liegt. Am anderen Tag macht sich der Sohn zum „grünen Pavillon“ auf, den ihm seine Mutter genannt hat, und stellt Rustam zur Rede. Obwohl der sich verleugnet, gewinnt er noch mehr Zuneigung zu ihm. Im nachfolgenden Kampf entgeht Rustam nur durch eine List dem sicheren Tod. Das *Shāhnāme* lässt Rustam danach den „Berggeist“⁴⁸ um die Wiederherstellung seiner vollen Kraft für die nächste Kampfesrunde bitten. In der mandäischen Ausführung stellt er sich in nördliche Richtung und betet mit dem Gesicht nach rechts gewandt in Richtung der Sonne, wo *Šamiš* und die zehn *Melki* mit ihm den Tag regieren. Danach legt er seine frisch gewaschene *rasta* an und bittet *Melka Zīwā* und *Yazdān Pāk* um den Sieg, während sein Vater Zāl⁴⁹ Zaubersprüche rezitiert und den (weiblichen) Wundervogel Šimurğ ruft, indem er eine Feder von ihm ins Feuer wirft.

Nachdem der Sohn unterliegt und sich Vater und Sohn erkennen, wird in beiden Versionen zu Kai Kā'ūs geschickt: Im *Shāhnāme* ist es ein Heiltrunk, in der mandäischen Fassung eine Heilsalbe, die der König nicht bereit ist, zu geben. Mit der Verzweiflung Rustams endet die Story im *Shāhnāme*. Hier aber beginnt die mandäische „Heilsgeschichte“ mit dem Wirken von Šimurğ, die die Wunden des Erschlagenen leckt und ihm Atem spendet, so dass er das Geschehene eine Stunde lang laut reflektieren kann, bevor er in einen tiefen Schlaf fällt. Am Ende des Jahres, in dem Rustam ihn in einer Kiste auf dem Kopf durch die Wüste getragen hat, betet Šimurğ mit ihren ausgebreiteten Flügeln zu Gott, zu den *'utri*, den *melki* und zu *Šamiš*, woraufhin die Seele in den Jungen zurückkehrt, der sich wie eine Schlange

⁴⁸ . Rückert, 1846, S. 132.

⁴⁹ . Zāl, der wegen seiner weißen Haare bereits kurz nach seiner Geburt von seinem Vater Sām abgelehnt und im Elburs-Gebirge ausgesetzt wurde, damit er dort sterbe, wurde der Legende nach dort ebenfalls von Šimurğ ernährt und zusammen mit dessen Jungen aufgezogen. Daraus folgte ein lebenslanges Versprechen Šimurğs an Zāl, zu Hilfe zu kommen, wenn er sie durch das Verbrennen eines ihrer Federn rufe. (Drower, 2002, S. 384-385).

häutet und dessen Körper sich dadurch verjüngt. Das „Happy-End“ wird mit der besänftigten Mutter Yazds vollkommen und mündet in ein großes Freudenfest.

Das Element der Tragödie bei Rustam und Sohrāb

Tragedy is a drama which shows a part of life of a great hero who has had a catastrophic life and death. [...] It must be said that these are the nature of a tragic art which occur to be a lesson for others.⁵⁰

Das Motiv der Sage vom Zweikampf zwischen Vater und Sohn ist nicht nur im iranischen Kulturkreis populär, wo indo-iranischer Stoff aus vorzoroastrischer Zeit seinen Weg ins *Shāhnāme* fand. Auch der irische Held Cú Chulainn tötet seinen Sohn Connla ohne ihn zu erkennen. Ob der Zweikampf zwischen Vater und Sohn im germanischen Hildebrandslied aus dem 9. Jh. ebenso tragisch endet wie das iranische Pendant im *Shāhnāme*, ist nicht überliefert.

Die Hauptaspekte der Tragik im *Shāhnāme* haben Mokhtar Ebrahimi und Abdollah Taheri herausgearbeitet. Tragik als Darstellung „ernster und wichtiger Handlungen“, die zur Katastrophe und üblicherweise zum Tod des Helden führen, sei auf das Phänomen der Macht und seiner Akteure zurückzuführen und brauche zwei Haupt-Protagonisten auf einer Bühne. In der uns vorliegenden Legende verkörpere Rustam dabei denjenigen, der seinen Willen anderen aufzwingt und Sohrāb den, der unter dessen Macht leide.⁵¹

Unter der Regie von Schicksal und Vorsehung führen Hybris, Nichtbeachtung ethischer Werte, Fehlentscheidungen, Lügen, Intrigen, Täuschung und Interaktionen zwischen Ehre und Schmach im Krieg zwischen Gut und Böse zur Katastrophe.

Rustam scheint seine Worte an Sohrābs Mutter Tahmīne bei der Übergabe des Armreifes vergessen zu haben:

Wenn dir das Schicksal eine Tochter bringt, dann nimm es, um es in ihre Locken zu flechten. Es soll für sie ein guter Stern und ein glückliches Omen sein. Wenn dir aber von Gott ein Sohn gegeben wird, binde ihm das Geschmeide um den Arm, so wie es sein Vater getragen hat. Unser Sohn wird Sāms Gestalt haben und die Eigenschaften der Hochherzigen besitzen. Er wird den stolzen Adler

⁵⁰ . Ebrahimi, M., Taheri, A., The Tragedy in the Story of Rostam and Sohrab in Ferdowsi's Shahnameh, Journal of History Culture and Art Research, 2017, Vol. 6 (1), S. 104.

⁵¹ . Ebrahimi, Taheri, 2017, S. 97 ff.

aus den Wolken herunterholen, und die Sonne wird nicht unfreundlich auf ihn scheinen.⁵²

Wenn aber einen Sohn dir die Gestirne reichen, so
bind ihm um den Arm, wie ich es trug, das Zeichen.
Des Vaters Zeichen sei an seinem Arm bewart, und
wachsen wird er selbst nach seines Vaters Art. Gleich
seiner Ahnen Stamm wird der aus Heldensamen
Erzeugte sein, es bleibt nicht ungenant sein Namen.
Ist er erwachsen, send ihn mir nach Iran zu!⁵³

Kognitive Dissonanz und Selbsttäuschung führen - bewusst oder unbewusst - zu einer aller Logik widersprechenden, scheinbar unausweichlichen, fatalen Fehleinschätzung der Realität.

Ich habe von der Tochter des Königs von Samangān einen Sohn, doch er ist noch klein. Noch weiß dieses mir so teure Kind nichts vom Kämpfen. Ich habe Gold und viele Edelsteine durch Boten zu seiner Mutter geschickt und bekam die Antwort, dass nicht mehr viel fehlte, bis dieses liebe Kind zu einem Manne herangewachsen wäre. Es hieß, er tränke schon Wein mit Lippen, die noch nach Milch röchen, und zweifellos würde er bald ein Krieger sein.⁵⁴

Aber auch Sohrāb hat - bewusst oder unbewusst - Anteil an dem tragischen Ende, indem er durch Unterlassung eine rechtzeitige Aufklärung verhindert.

Die Spange trug ich nicht am Arme: vor Verlust
Sie zu bewahren, trag ich hier sie auf der Brust.
Reiß das Gewand hier auf am Busen, das mich drückt,
Und sieh das Zeichen, das den Sohn von Rostem schmückt!⁵⁵

Überheblichkeit und Ignoranz machen sowohl Rustam als auch Sohrāb im *Shāhnāme* taub gegenüber Warnungen und blind für innere Wahrnehmungen oder äußere Zeichen, die Reflektion und eine Aufklärung ermöglicht und das drohende Unglück abwenden hätte können. Ihre von Vorurteilen getragenen Gedanken machen sie unsensibel für Menschen und Situationen. So nehmen im Widerstreit der Gedanken und Taten die Geschehnisse ihren Lauf und gereichen dem Zuschauer zum Lehrstück.

Schließlich wird das vermeintlich unabwendbare Schicksal für das eigene Versagen verantwortlich gemacht und das Geschehene akzeptiert: nach kläglicher Selbstverteidigung, unter Selbstmitleid, hilflos-klingenden

⁵² . Ehlers, 2016, S. 113, 114.

⁵³ . Rückert, 1846, S. 13.

⁵⁴ . Ehlers, 2016, S. 127-128.

⁵⁵ . Rückert, 1846, S. 138.

Schuldzuweisungen an das Pferd Raḥš oder die „giftige“ Schmuckspange und einer pathetisch zur Schau gestellten Reue.

Das aus der griechischen Mythologie bekannte und in die Religionen eingeflossene Element der Tragödie, in der für gewöhnlich ein Held und sein unaufhaltsames Schicksal – zumeist sein gewaltsamer Tod – im Mittelpunkt steht und damit auch das der Passion, fehlt in der mandäischen Version ebenso wie die aus der Herodot'schen Geschichtsschreibung nicht wegzudenkende Strafe für Hybris, Ignoranz göttlicher Zeichen oder Versuchung der Götter.

Tränen, die gemäß der zoroastrischen Lehre der Seele die Überquerung der Činvad-Brücke erschwert bis verhindert, weil demjenigen, der im Leben „ungerechtfertigt gejammert und geweint“ und damit die Seelen der Verstorbenen im Jenseits erreicht hat, es, wie auch den Betraueren, unmöglich wird, den mit Tränen angefüllten Fluss zu überqueren, so dass er in den Abgrund stürzt,⁵⁶ sind auch nach mandäischer Vorstellung von Übel für den Verstorbenen. Weil sie zu einem Fluß werden, den der Verstorbene durchqueren muss, sind sie ebenso wie das Aschestreuen auf die Häupter, das Zerreißen der Kleider oder Ausreißen der Haare, die danach seine Füße umschlingen, gemäß den einschlägigen Vorschriften im Rechten Ginžā⁵⁷ sowie im Johannesbuch schlichtweg verboten.⁵⁸

Wenn euch um die Seelen weh ist, die aus eurer Mitte scheiden, so löscht Unmut und Wehleid aus eurem Herzen und haltet Trauer und Klage fern von euren Pforten. Denn von Trauer und Klage werden Dämonen und Dews gebildet. Sie eilen den Seelen auf dem Wege voraus und bedrängen sie im Zöllnerhause. Wenn ihr nach ihnen verlangt und sie liebet, so verrichtet Fürbitte, Gebet und Lobpreis für sie, rezitieret Hymnen, leset Gebetsordnungen und veranstaltet Totenmessen, damit der große (Gott) voll Erbarmens mit ihnen werde. Glanz wird ihnen dann vorangehen, Licht ihnen nachfolgen. Boten des Lebens werden ihnen zur

Rechten, Engel des Lichtes zur Linken sein, und sie werden von den Wachthäusern und den siedenden Kesseln erlöst werden.⁵⁹

⁵⁶ . „Ardā Virāz Nāmag“ in der Übersetzung von Ph. Gignoux: *Le Livre d'Ardā Virāz*, Paris, 1984, S. 170 ff.

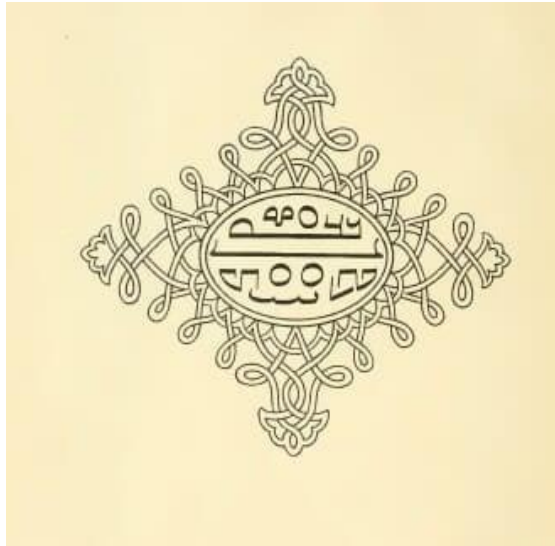
⁵⁷ . „Einen jeden, der über einen Toten weint, wird man in Wasserbäche stellen, wenn sie voll sind. [...] Wer sich die Haare um den Toten ausrauft, den wird man in den Berg, in den Finsterberg einschließen“, Mark Lidzbarski, *Ginžā (Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer)*, Göttingen, 1925, S. 19.

⁵⁸ . Drower, 2002, S. 180, Kurt Rudolph, 1997, S. 361.

⁵⁹ . Lidzbarski, *Rechter Ginžā (GR)*, 1925, S. 21.

Meine Auserwählten! Liebet die Almosenspende und liebet den Sonntag, damit ihr (der Seele) eine Brücke über das Meer gelegt werde. Eine Brücke soll ihr über das Meer gelegt werden, an dessen Ufer tausend mal tausend stehen. Tausend mal tausend stehen an dessen Ufer, doch von tausend wird nur einer hinübergelassen. Von tausend wird einer hinübergelassen und von |zweitausend zwei. Sie lassen hinüber die Seelen, die eifrig und des Lichtortes würdig sind.⁶⁰

Und das Leben ist siegreich - „*Uhiia zakin*“



„Drasha d'Yahya“ - „Der Codex des Johannes“ aus: Lidzbarski, 1915, S. 303

An unzähligen Stellen des Rechten und Linken Ginzā⁶¹ und am Ende jedes Kapitels im Johannesbuch liest man neben der Kurzform "*uhiiia zakin*" auch die lange Schlussformel "*uhiiia zakin uzakia gabra dasgia lka*" ("Und das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der bis hierher gelangt ist") oder

⁶⁰ . Mark Lidzbarski, Das Johannesbuch, Vol. 1, Leipzig, o. J., ders., Vol. 2 (Übersetzung, Kommentar), Gießen, 1915, S. 102/103 enthält Psalmen (*draši*) von Johannes dem Täufer, Uranfänge, Diskurse von Shem/Šum, Erscheinung von Anōš (Enosh) in Jerusalem, Konversion von Miryai.

⁶¹ . Der Ginzā (Schatz) oder *sidrā rabbā*, das Heilige Buch der Mandäer, ist ein Codex, der vornehmlich die Themenkreise Kosmogonie, Genesis, Gebete und Legenden umfasst und dessen größerer rechter Teil eine Sammlung von meist belehrenden Traktaten mythologischen und kosmologischen Inhalts (Schöpfung, Beschreibung der Taufe von *Mandā d'Haijē* im himmlischen *Yardna*, Legende von Adam, dessen und Evas Tod und die Geschichte seines Sohnes *Šitil*) enthält. Der linke Teil handelt ausschließlich von der Seele und ihrem Aufstieg in das Lichtreich und ist umgekehrt zum rechten Teil angeordnet.

(Rudolph, 1997, S. 176, Sabah Aldihisi, The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba, Dissertation, London, 2013, S. 52 ff.).

"*mishtaiin uhiia zakin*" ("Herrlich und siegreich ist das Leben").⁶² „Das Leben ist siegreich über alle Werke, in alle Ewigkeit, und siegreich ist Jāwar-Zīwā und seine Helfer, siegreich sind Hibil, Šitil und Anōš, und siegreich ist das Volk der Nāsōräer, sowie die Priester und Mandäer, die an ihrem Namen und Zeichen festhielten, gepriesen sei das Leben, das Leben ist siegreich, und siegreich ist *Mandā dHaije*, sowie die seinen Namen lieben.“⁶³

Die der Lehre der Mandäer immanente Lebensfreude, deren „Blick zu intensiv auf das Jenseits gerichtet“ ist, „als daß sie den Ereignissen dieser Welt viel Aufmerksamkeit schenkten“,⁶⁴ wo sich ausschließlich Priester die Sorge um das Seelenheil angelegen sein lassen und die Laien gedanklich ganz in einem möglichst glücklichen Hier und Jetzt bleiben, schließt sowohl Passion als auch Askese, die sogar gemäß des Ginzā unter Strafe steht, aus.⁶⁵ Der starke Wille zum Weiterleben und der Wunsch nach glücklicher Harmonie vertragen sich nicht mit Entsagung oder gar Selbstaufgabe – erst recht nicht für den heldenhaften Sohn eines Heroen:

Die Uthras und Könige [...] kosten nicht den Geschmack des Todes, sie haben keinen bösen, trüben oder harten Tag, und kein Kummer ist in ihrer Seele. Für ihre Jahre gibt es keine Zahl, für ihr ganzes Leben kein Maß. Sie alle sind frohgemut und prangend in Freude ohne Trübsal. Sie schreiten leichten Schrittes dahin und schweben über jener weißen Erde des Äthers. In den Glanz, der über ihnen aufgegangen ist, ist keine Finsternis gemischt.⁶⁶

Here, on earth, we live only temporarily, as in a prison; it is a suffering place. But we are going to a beautiful place. Everything and everybody have a heavenly counterpart; trees, too. [...] When you die, your soul goes back to its origin. The soul is given to the child by God. And at the end of life, the beginning becomes the end – like a big pot of water. The water always moves; it is a never-ending cycle.⁶⁷

Das Abbild (mand. *dmutā*) des himmlischen Archetyps (mand. *mabda*) gelangt gemäß der individuellen mandäischen Eschatologie von der Lichtwelt (mand. *mšunia kušā*⁶⁸) in die irdische Welt (mand. *tibil*), von der

⁶² . Lidzbarski, 1915, Gabriele Mayer, Das Johannesbuch der Mandäer, Dissertation, Heidelberg, 1996, Kap. 18, S. 46.

⁶³ . Lidzbarski, Linker Ginzā (GL), 1925, S. 268, 442.

⁶⁴ . Lidzbarski, 1925, S. X.

⁶⁵ . „Die Faster und Fasterinnen werden in die Feuerbrände hinabstürzen.“ (Lidzbarski, GR, 1925, S. 375).

⁶⁶ . Lidzbarski, GR, 1925, S. 12.

⁶⁷ . Jacobsen Buckley, 2002, S. 30.

⁶⁸ . *Mšunia kušā* ist die von den Abkömmlingen Adams und Evas bewohnte, ideale Welt der Mandäer (Drower, 2002, S. 54-55) und konnotiert nach Kurt Rudolph mit der

es nach Erfüllung seines Auftrages siegreich wieder zurückkehrt, um sich endgültig mit seinem himmlischen Urbild wiederzuvereinigen.⁶⁹

Eine zentrale Rolle in der mandäischen Heilslehre⁷⁰, die in vielerlei Hinsicht mit den iranischen Vorstellungen korrespondiert, spielt also die Rettung der Seele (mand. *nišimta*, *mānā*), die am dritten Tag nach dem Tod, abgetrennt durch den Todesengel Šauriil (Azrael), aber geschützt durch *Qamamir Zīwā*,⁷¹ den nun obsolet gewordenen Körper verlässt und zu einer langen und gefährlichen Reise durch dämonischen Stationen der sieben Planeten und zwölf Zeichen des Zodiak⁷² ins Lichtreich zu ihrem himmlischen „Zwilling“ aufbricht. Auf dieser Reise wird sie nicht nur von ihren guten Taten begleitet, sondern auch von den himmlischen Adamiten und Lichtwesen Hibil (Abel), Šitil (Seth) and Anōš (Enosh), den „drei Söhnen des lebendigen, glänzenden, leuchtenden, hellen, prangenden Stammes“,⁷³ die den Frommen als „Botschafter“ (mand. *šganda*, *šliha*), „Helfer“ (mand. *adyaura*, mp. *ayār*) oder „Erlöser“ (mand. *parwanqa*, mp. *parwānag*) bereits zu Lebzeiten an die Seite gegeben sind.⁷⁴

Wenn die Seele am Ende der Purifikationszyklen auch die Prüfung durch die Waage des *Abatur Muzania* (ähnlich dem gerechten zoroastrischen Richter *Rašnu razišta/Rašn i-rāst*)⁷⁵ bestanden hat, wo sie gegen die leichte und sündenfreie Seele von Šitil in der rechten Schale aufgewogen wird, gelangt sie in einem Lichtschiff über den Fluss, der die Welt umspannt und kann sich in der Lichtwelt mit ihrem Doppel verbinden. Sollte die Seele allerdings noch Mängel aufweisen, muss sie zur weiteren Reinigung in eine sogenannte Wachstation (mand. *maṭ arta/maṭ arat a*).⁷⁶⁷⁷

Paradies-Vorstellung des Gartens von Yima und des frühen jüdischen Pardes Kušta. Rudolph, 1960, S. 126.

⁶⁹ . Drower, 2002, S. 54-56 verweist auf das iranische Paar *daēna/urwān* und *fravaši*; Mayer, 1996, S. 134, 150.

⁷⁰ . Kurt Rudolph, 1998. S. 270 zu dem aus dem christlichen Kontext entlehnten Terminus „Soteriologie“: „Die mandäische Soteriologie ist primär auf die Befreiung der Seele vom Körper nach dem Tode und deren glückliche Heimkehr zur Heimat konzentriert. Vorbildhaft geschieht dies in der Urzeit an Adam.“

⁷¹ . Drower, 2002, S. 197.

⁷² . Rudolph, 1960, S. 122 ff.

⁷³ . Lidzbarski, 1925, S. 283, 284.

⁷⁴ . Edmondo F. Lupieri, *Mandaeans in History*, Encyclopedia Iranica, online-edition, abgerufen 02.10.2020, Mackenzie, London, 1971, S. 15, 65.

⁷⁵ . Mary Boyce, *Zoroastrians, Their religious beliefs and practices*, Nachdr. London/New York, 1984, S. 27.

⁷⁶ . Drower, 2002, S. 54-55, Jacobsen Buckley, 2002, S. 35, Näheres über die mandäische Vorstellung bezüglich Seelenwanderung und nachtodliche Phänomene bei Drower, ⁷⁷ , S. 197 ff.

Das zoroastrische Pendant hierzu ist uns in der Himmels- und Höllenreise von Ardā Wīrāz, dem „Gerechten“, überliefert, der nach Narkotisierung mit „Vištāsp-Bilsenkraut“ und Wein von Sraoša (Srōš), dem Wächter der Činvad-Brücke und Vermittler zwischen Ahura Mazda und den Menschen, zusammen mit dem Feuergott Adur (mp. ātur⁷⁸) über die Činvad-Brücke die fünf Stufen bis zum garōdmān (Paradies, mp. garōdāmāna), dem höchsten Himmel (wahišt) Ahura Mazdas und den ihn umgebenden Amesha Spenta (den „heiligen Unsterblichen“⁷⁹) gelangt. Sie ist die Wohnung der

Seelen, die der Todesengel (av. Astō.vidōtu, mp. Astwihād, später av.

Vīzarəša, mp. Vīzareš) nach dem Tod des Menschen vom Körper trennt und die danach auf ihrer Reise Ahriman und die dēv passieren müssen, damit sie Ahura Mazda nach dieser Reinigungsprozedur (frašgird) durch ihre guten Taten erreicht. Auch in die Vorhölle (hammistagān) und Hölle (dušox) wird er hinabgeführt, wo er des Vollzugs der Strafen für Übertretungen der religiösen Vorschriften ansichtig wird.⁸⁰

⁷⁸ . Mackenzie, 1971, S. 5.

⁷⁹ . Boyce, 1984, S. 21.

⁸⁰ . Ph. Gignoux, Le Livre de Arda Viraz, Paris, 1984, S. 145 ff.

Mandāiyi - Bhiri zidqa - Našuraiyī: Die Mandäer



Darfash, drabsha, das mandäische Banner, die Standarte, auch Lichtstrahl,
Religionssymbol: Kreuz mit Taufrobe und Myrtenzweig

Die mandäische Rezeption des Rustam-Stoffes lenkt unseren Blick auf die Gedankenwelt der Gnostik und die Vielfalt des religiösen Erbes aus dem synkretistischen Milieu Mesopotamiens und Irans mit der letzten, heute noch vor allem in der Diaspora existenten gnostischen Täufersekte, die sich selbst *mandāiyi* („Mandäer“, die „Unterrichteten“ - von west-aramäisch: *mandā* „Wissen“⁸¹) nennen. Andere Selbstbezeichnungen sind *bhiri zidqa* (Auserwählte der Rechtschaffenheit) und *našuraiyī* (Našoräer, Eingeweihte, Wächter oder Besitzer geheimer Rituale und geheimen Wissens). Die muslimische Fremdbezeichnung ist *šobba* oder *šābi ‘ūn* und gab Anlass zu Verwechslungen mit den Sabäern in Ḥarrān, deren Benennung auch von anderen Religionsgemeinschaften beansprucht und auch anderen zugesprochen wurde.⁸² Julius Heinrich Petermann (1801-1876) mit seinem bereits 1860/1861 erschienenen zweibändigen Bericht und Nicolas Siouffi

⁸¹ . Drower/Macuch, 1936, S. 247.

⁸² . Lidzbarski, 1915, S. VI.

(1829-1901), der 1880 erste Studien über die Religion der „Soubbas ou Sabéens“ veröffentlichte, konnten dies aufklären und durch die Publikationen von Ethel Stefania Drower gelangte, wie bereits erwähnt, 1937 erstmals Wissen über den Alltag der Mandäergemeinschaften im Irak und Iran an die Öffentlichkeit.

Das älteste syrische Zeugnis über die Mandäer finden wir in Theodore Bar Konais *Scholion* aus dem 8./9. Jh. Im Westen hörte man erstmals 1290 durch den Dominikanermönch Ricoldo da Montecroce von den Mandäern, der sie unter die „merkwürdigsten Dinge“ subsumierte, die er jemals gesehen habe. Eine erste Beschreibung sogenannter „Sabaei“ und deren Schriften stammt von dem Maroniten Abraham Acchellensis aus dem Jahr 1660. Der schwedische Gelehrte Matthias Norberg, der noch nicht die Eigenständigkeit der mandäischen Sprache und Schrift erkannte, verfasste 1816 eine erste Ausgabe des *Ginzā*, dem 1867 eine *Ginzā*-Ausgabe ohne Übersetzung von H. Petermann folgte. Julius Euting veröffentlichte im selben Jahr das kanonische Gebetbuch *Qolastā* („Preisung“) mit Hymnen und Liedern und 1904 einen ersten „Diwan“ der Mandäer. Eine genaue Übersetzung aus dem *Ginzā* publizierte erstmals Wilhelm Brandt im Jahre 1893. Henri Pognon veröffentlichte 1892 „Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte“ und in den Jahren 1898/99 erstmals eine Sammlung von Zaubertexten auf Tonschalen und Bleitafeln. Mandäische Texte folgten 1902 von Mark Lidzbarski (1868-1928), der 1905 eine kritische Ausgabe des mandäischen Johannesbuches und 1920 des *Qolastā* veröffentlichte, 1921 mandäische Legenden auf charakenischen Münzen aus Südbabylonien beschrieb und 1925 eine vollständige Übersetzung des *Ginzā* publizierte. 1913 erschien die Arbeit von James A. Montgomery, 1930 die von C. R. Driver und 1937 die von C. H. Gordon und Lady Drower, die später einen zweiten Diwan sowie die Legende des *Haran Gawaitha*, einem mythisch-legendären Bericht über Ursprung und Geschichte der Mandäer, ins Englische brachte.

Ab den 1960er Jahren leisteten Kurt Rudolph (1929-2020) und Rudolf Macuch (1919-1993) mit ihren Forschungen und vielfältigen Publikationen bedeutende Beiträge zur Mandäerforschung. Jorunn Jacobsen Buckley veröffentlichte 1993 auf der Grundlage der Handschriften der Bodleian Library in Oxford den *Diwan Malkuṭa 'elaiṭa* („höchstes Königtum“), einen Kommentar zur Priesterweihehandlung.

Vom Jordan an Euphrat, Tigris und Kārūn



Traditionelle mandäische Haupt-Siedlungsgebiete liegen diesseits und jenseits des irakisch-iranischen Grenzstreifens in Khūzestān an den Flusssystemen des Euphrat, Tigris und Kārūn.

Als mandäische Ansiedlungen im Irak gelten vornehmlich Baḡdād, Diwāniya, al-'Amāra (vormals Mīsān), Bašra, Sūq aš-Šuyūḥ, al-Kūt, Dī Qār (Nāširiya) und das Schriftzentrum Ṭīb, deren Bewohner Yaqut als „Nabatäer“ bezeichnete, die ihre Abstammung auf Seth, dem Sohn Adams, zurückführen.⁸³ Im Iran sind zu nennen: Ābādān und Khorramshahr in Khūzestān, Doraq (heute Šādegān), Šuštār, Huwayza, Tehran und Širāz.⁸⁴ Von den Mandäern in Sarbandar, Sūsangerd, Huwayza, Ḥamidiya und Šādegān sollen viele nach Tehran, Karaḡ und Širāz gezogen sein. Der mandäische Anteil an der Bevölkerung im Iran betrug gemäß des International Religious Freedom Report des US State-Departements vom 15.09.2004 zwischen 5,000 and 10,000 Menschen.

⁸³ . Yāqut ar-Rūmī, Mu'aḡḡam al-Buldān, Vol. 6, Cairo, S. 76, Šinasi Gündüz, The Knowledge of Life, Oxford, 1994, S. 57, Fn. 13.

⁸⁴ . Jacobsen Buckley, 2002, S. 6.

Ungezählte wanderten nach Europa, Nordamerika und Australien aus, wobei Migration, wie nachfolgend zu sehen, kein neues Thema für die Gemeinschaft ist.

Was Jan Assmann am Beispiel der *lieux de mémoire* innerhalb einer Religion als kollektive Mnemotechnik definiert, mit der sich emigrierte Gruppen oder Individuen außerhalb des Herkunftslandes ein sogenanntes „portatives Vaterland“ schaffen und mit Hilfe einer „verinnerlichten und vergeistigten Form von Identität“ in die Lage versetzt werden, dadurch die „Grenzen zwischen Heimat und Fremde in einen anderen als den geographischen Raum“ zu ziehen,⁸⁵ setzt Mark Lidzbarski in Bezug zum Jordan (mand. *yardna*, fließendes Wasser): Die erzwungene Emigration „einer Gemeinschaft, für welche die Jordantaufe ein Gebot war und die natürlich in der Nähe des Jordan ihren Sitz hatte“ sei eine Übertragung von „Jordan“ auf „jedes fließende Wasser“ geworden – also auch auf Euphrat und Tigris. Er veranschaulicht dies im Vergleich mit „Siamesen“, denen, wenn sie „keinen weißen Elefanten“ fänden, „schließlich ein grauer oder gelber Elefant weiß sein“ müsse.⁸⁶ Einen Hinweis auf die westlichen Wurzeln der Mandäergemeinschaft liefere die Terminologie in Lehre und Kultus, die einen so starken Einfluss durch das Alte Testament und das Hebräische aufweise, wie man es sonst außerhalb des Judentums nicht finde. Zentrale religiöse Begriffe wie *yardna*, *kušā* (Wahrheit) und *mandā* deuteten darauf hin, dass der Ursprung im Westen zu suchen sei, wobei der biblische Name „Jordan“ Gemeingut der gesamten ältesten Gattung der Gnosis sei,⁸⁷ der sich gemäß des Ginzā „wie kein anderer Fluß im vorderen Asien in ausgesprochener Richtung von Norden nach Süden“ ergieße. Weil im Norden der Sitz der Götter verortet wird und der Jordan dem Göttersitz Hermōn entspringe, führe er göttliche Potenz mit sich und enthalte heilwirkende Kraft.⁸⁸

Über Anlass und Zeit der Emigration wird indes noch immer diskutiert. Die Täufergemeinschaft selbst bietet eine legendenhafte Erklärung um die zum Mandäertum konvertierte, ursprünglich jüdische *Mirjai*⁸⁹ an, die gemäß mandäischer Lesart durch Zauberei schwanger geworden war. Um sie und ihren Sohn Jesus, der von seiner wahren mandäischen Natur abgewichen sei, ranken sich viele Sagen, die die Zerwürfnisse zwischen

⁸⁵ . Assmann, 1999, S. 213 ff.

⁸⁶ . Lidzbarski, 1915, S. XIX.

⁸⁷ . Lidzbarski, 1915, S. XVI, XVIII, XIX.

⁸⁸ . Mark Lidzbarski, 1925, S. V.

⁸⁹ . Für einen Austausch zwischen den Täufergemeinden könnte die Umformung des Namens Miriam/Mariam in *Mirjai* sprechen, die man so auch bei den Elchasaiten findet, Lidzbarski, Ginzā, 1925, S. X.

Mandäern und Juden widerspiegeln, *Mirjai* aber auch als den „Weinstock an der Mündung des Euphrat“ und „Heldin einer Legende über die Verpflanzung der mandäischen Religion von Jerusalem nach Babylonien“ darstellen.⁹⁰ Auch dieser Aspekt fand Eingang in eine der mündlich umlaufenden Legenden, die Lady Drower in ihrem Buch verewigt hat: In „Nebuchadnezzar's Daughter“⁹¹ wendet sich der Babylonierkönig vom Judentum und den Juden ab und nimmt, nachdem bereits seine jüdische Tochter während eines Aufenthalts in Jerusalem zum Mandäertum konvertiert war, die mandäische Lehre an.

Als Grund für die mandäische Emigration von Palästina an die Flüsse und Marschen des heutigen Südirak und Nordwest-Iran (Hūzistān) nimmt man Feindseligkeiten zu Christen und Juden an, die wohl ab Ende des 1. Jhts. virulent wurden. Mandäische Polemik gegen beide Gemeinschaften hat Kurt Rudolph aus dem Rechten Ginzā zusammengetragen.⁹²

Darüber, wie früh die Mandäer Palästina verlassen haben, kann nur spekuliert werden. Der Enthauptung von Johannes dem Täufer, einem mutmaßlich in den 30-er Jahren v.Chr. praktizierenden Juden mit apokalyptischen Erwartungen, der die Taufe in fließendem Wasser einführte, schien keine unmittelbare Verfolgung seiner Anhänger gefolgt zu sein.

Auch nach ihrer Emigration scheinen die Beziehungen der Täufergemeinschaft zu christlichen Gemeinschaften einen feindschaftlichen Charakter gehabt zu haben.⁹³ Nach der Annäherung an das geistige Milieu Mesopotamiens, an babylonische Relikte und durch die Übernahme zoroastrischer Elemente wurde, nach Rudolf Macuch, der Mandäismus ein „sehr starkes Element im geistlichen Leben Südbabyloniens,“ was er an dem mandäischen Einfluss auf die elymäisch-charakenische Schrift, die mittelpersischen Ideogramme sowie auf „Mānī und den Manichäismus“ festmacht.⁹⁴ In diesem Zusammenhang erwähnt Jorunn Jacobsen Buckley die Anleihen, die der Manichäismus in Teilen seiner Hymnenliteratur an die mandäische Poesie gemacht hat.⁹⁵ Nach Kurt Rudolph kommt man

⁹⁰ . Lidzbarski, 1925, S. 123 ff, S. 132.

⁹¹ . Drower, 2002, S. 282 ff.

⁹² . Rudolph, 1997, S. 377 ff.

⁹³ . Lidzbarski, 1925, S. XII.

⁹⁴ . Macuch, 1965, S. 660.

⁹⁵ . Jacobsen Buckley, 2002, S. 21, Torgny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book*, Uppsala, 1949, S. 137-62, Carsten Colpe, *Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Vol. 7, 1964, S. 77-93, Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961.

nicht umhin, die „Mandäer und die *muḡtāsilā* als ein und dieselbe Gruppe zu betrachten“.⁹⁶ Auch Werner Sundermann sieht Anhaltspunkte für „alte Verbindungen“ zwischen der synkretistischen Religion des 216 n. Chr. in Mardīnū bei Seleukia-Ktesiphon als Sohn eines parthischen Vaters⁹⁷ hineingeborenen Mani und dem mandäischen Konzept. Mani wurde in dem aus dem Ostjordanland stammenden Täufermilieu der Elchasaiten sozialisiert und 276 in Gondēšāpur hingerichtet.⁹⁸

Inwiefern die in Medinet Madi/Ägypten aufgefundenen, koptischen manichäischen Thomas-Psalmen Licht auf die Chronologie der Mandäer bringen können, ist an dieser Stelle nicht zu klären. Man vermutet in ihnen eine im 4. Jh. verfasste koptische Übersetzung eines syrischen Originaltexts aus dem späten 3. Jh.⁹⁹ Sie werden Thomas (-ca. 276 n.Chr.), dem ersten Jünger Manis, der als Missionar nach Judäa und Ägypten ausgesandt wurde, zugeschrieben.

Im Gegensatz zu Rudolf Macuch, der ausführt, dass die Mandäer ihr Domizil am Jordan bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert verließen und Hūzistān schon im 2.Jh. über Nordbabylonien und Medien erreichten,¹⁰⁰ vermutet Kurt Rudolph ihre Emigration im 3. Jh.¹⁰¹ Communis opinio ist, dass sie sich mit der Geburt Jesu sowohl von den Juden, als auch von den Christen distanziert und nach Jesu Tod – zur Zeit von Artaban II. (ca. 12-38 n. Chr.) von Palästina zunächst nach Harrān ausgewandert sind. Möglicherweise unter Artaban III. könnten sie sich gemäß des *Harān Gawaita* zunächst in medischen Bergklüften verbreitet haben, „wo keine Stämme über sie herrschten“ und „weil dort kein Weg für die jüdischen Herrscher war“. Die Handschrift des „*Alf trisar šūialē*“, ein Kompendium für Priester, enthält einen Hinweis auf 60.000 Našoräer, „die sich von den Zeichen der Sieben (Planeten) getrennt haben und in das Medische Gebirge hineingekommen sind, eine Stätte, wo keine Stämme über sie herrschten und wo sie Tempel bauten in dem Ruf des Lebens in einer Stadt, in der Artabanus König war.“ Nach gemutmaßten 15 Jahren

⁹⁶ . Rudolph, 1960, S. 41.

⁹⁷ . Rudolph, 1960, S. 134, Fn. 4.

⁹⁸ . Werner Sundermann, Mani, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, 2001, abgerufen 04.10.2020.

⁹⁹ . Gündüz, *The Knowledge of Life*, S. 122-123.

¹⁰⁰ . Rudolf Macuch, *Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer*, in: *Christentum am Roten Meer*, Vol. 2, ed. Altheim/Stiehl, Berlin, 1973, S. 258, ders.: Kurt Rudolf, *Die Mandäer*, in: *Theologische Literaturzeitung*, Vol. 10, 1962, S. 739.

¹⁰¹ . Kurt Rudolph, *Die Mandäer heute: Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart*, *Zeitschrift für Religionsgeschichte* 94, Nr. 2, 1994, S. 166-72.

sollen sie von dort nach Südbabylonien weitergewandert sein.¹⁰² Die in Parthien zu späterer Zeit stattfindenden Judenverfolgungen mögen eine günstige Lage für die Mandäer geschaffen haben.¹⁰³ Der *Haran Gawaita* überliefert weiter, dass sie Kenntnis von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in den Jahren 69/70 n. Chr. hatten und gibt neben der Information einer frühen Ansiedlung nahe Bisotun den Namen des Partherkönigs Artaban als deren Protektor.¹⁰⁴

Da es insgesamt vier Partherkönige dieses Namens gab, ist dessen Identifizierung in der Wissenschaft bis heute nicht abgeschlossen.

Bis zum Regierungsantritt von Bahram I im Jahre 273 scheinen die Mandäer relativen Schutz genossen zu haben, bis „die ‚Hardubaiē‘ (Sassaniden) der Herrlichkeit ein Ende bereiteten und nur noch 170 Banner und bimandia (bit mandia) in „Baḡdād“ blieben.“¹⁰⁵

Zoroastrische Einflüsse bei den Mandäern

Zu den im Vorhergehenden erwähnten Religionsinhalten aus dem Westen, die bereits eine Verschmelzung biblischer Komponenten mit gnostischen Elementen darstellen, gesellten sich nach der Wanderung der Mandäer Anteile, die an aus der späten Achaimenidenzeit überkommene, bis in die Sāsānidenzeit transportierte und vor allem von gnostischen Strömungen im Westiran übernommene zurvanistische¹⁰⁶ sowie manichäische Inhalte anklingen.

Innerhalb eines strikten dualistischen Systems ist die Lichtwelt (*ālmā dnuhrā*) mit ihrem „Herrn der Größe“ (*mara dṛabuta*), dem „Großen Geist“ (*mānā rba*), „König des Lichts“ (*malka dnuhra*) und des Lebens (*hiia/haijē*) in Opposition zur Welt der Dunkelheit (*ālmā dhšuka*) positioniert. Gemäß der Theorie der vier Äonen verbleiben die Mandäer (nach der das 3. Weltzeitalter beendenden biblischen Flut) als die einzigen Abkömmlinge des „reinen Samens“ von Adam im derzeitigen vierten und letzten Weltzeitalter, das vom Wächter und Lichtboten ‘Uṛa Anōš und Noah mit seiner Frau bewacht wird. Jede Weltepoche endet in Zerstörung: durch Epidemien, Feuer und Wasser. Erneute menschliche Besiedelung erfolgt jeweils aus einem sagenhaften Reich im „Gebirge des Nordens“, wo Bihrām (np. Bahrām, mp. Vahrām/Varhām) der Große residiert. Unter der Führung von Šitil, Adams Sohn und Wächter über das zweite Weltalter, etablierte

¹⁰² . Drower, 2002, S. 5-10, Macuch, 1965, S. 651.

¹⁰³ . Rudolf Macuch, Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen, in: Theologische Literaturzeitung, Nr. 6, 1957, S. 403, 405, 406.

¹⁰⁴ . Macuch, 1965, S. 652, 654.

¹⁰⁵ . Rudolph, 1960, S. 45.

¹⁰⁶ . Boyce, 1984, S. 68-70.

sich demnach das wahre Nasoräertum (*nāširūtā*, Kenner geheimer Weisheit). Neben den Adamiten Šitil, Hibil und Anōš deckt die ambivalente Rūhā mit dem Beinamen „die Heilige“ (*qadišta*),¹⁰⁷ als (böser) Geist und im makrokosmischen Bereich als Mutter alles Bösen, insbesondere der „Sieben“ Planeten und „Zwölf“ Tierkreiswesen und des Finsternisherrschers 'Ur, ein beachtliches geographisches wie emotionales Territorium ab. Der Tradition zufolge brachte Hibil sie aus der infernal in die diesseitige Welt, damit sie Leben ermögliche. Sie stellt den personifizierten Atem dar, mit dem der irdische Mensch ausgestattet ist.¹⁰⁸ Bezüglich der Anthropogenie treten deutliche Übereinstimmungen mit dem gnostischen Inhalt der aus dem 1.- 4. Jh. stammenden Apokryphen innerhalb des koptischen Nag-Hammadi-Schriftrollenfundes zutage – insbesondere mit einer Genesis, wie sie dort aus der „Hypostase der Archonten“ mit einem Demiurgen Saklas bekannt ist.¹⁰⁹ Sie könnten einen weiteren Hinweis auf die ursprüngliche Verortung der Mandäer im Westen liefern.

Im Vergleich zum zoroastrischen Konzept, das ebenfalls sieben von Göttern geschaffene Emanationen und eine spätere Vermischung (*gumezišn*) von Licht und Dunkelheit durch *Angra Mainyu* kennt,¹¹⁰ kennt die mandäische Genesis den aus der Lichtwelt gefallenem Demiurgen (*Ptahil*) und seinen unreinen, mit den 12 Zeichen des Zodiak korrespondierenden Söhnen, den Planeten- und Zodiak-Geschöpfen,¹¹¹ durch die die Welt ein Teil der Dunkelheit wurde, in der Adam lediglich

¹⁰⁷ Rudolph, 1997, S. 203.

¹⁰⁸ . Kurt Rudolph, Mandaean iii. Interaction with iranian religion, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 20. 09.2020.

¹⁰⁹ . Boyce, 1984, S. 25 ff., Martin Krause in: Die Gnosis, Koptische und mandäische Quellen, Düsseldorf/Zürich, 1997, S. 3 ff., Kurt Rudolph, Coptica – Mandaica: Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-gnostischen und mandäischen Texten, in: Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib, ed. M. Krause, Leiden, 1975, S. 191–216, Deutsche Übersetzung: Ursula Ulrike Kaiser, Die Hypostase der Archonten (NHC II,4), De Gruyter, 2013.

¹¹⁰ . Die Vorstellung ist ein „Himmel aus Stein und fest wie eine riesige, runde Muschel, in deren Unterseite Wasser gegossen war, auf dem die Erde lag wie ein großer flacher Teller. Ins Zentrum der Erde plazierten sie nebst dem Feuer drei belebte Kreaturen in Form einer Pflanze, eines Bullen (*gav-nēvōdāta*) und eines Menschen (*gayo-maretan*). Schließlich zermalmten sie die Pflanze, schlachteten den Bullen und den Menschen und setzten, weil die sich danach multiplizierten, damit einen nie endenden Reproduktionsprozess in Gang.“ Boyce, 1984, S. 12 ff., dies. Gāv II. In Zoroastrianism, in: Encyclopaedia Iranica, abgerufen 23.10.2020.

¹¹¹ . Rudolph, 1965, S. 180 f., 208.

durch die ihm vom *Großen Leben* oder *Großen Mānā*, *Mandā dḤaijē*¹¹² gesandte Seele ein Leben ermöglichte. Die *Mandā dḤaijē* inhärenten Eigenschaften Licht, Duft, angenehme Stimme, Eloquenz und Schönheit decken sich mit den fünf Qualitäten *Ahura Mazdās*¹¹³ und wie dessen Antagonist *Ahriman* (*Angra Mainyu*) bildet *malka d-hšuka*, der König der Dunkelheit, zu ihm den Gegenpol. Er entstammt der von 'Ur beherrschten Unterwelt, einem schlangenartigen Wesen (Leviathan), das an Aži Dahāka (mp. Azdahāk/Aždahāk, np. Aždahā, Žahhāk) anklingt.¹¹⁴

Bezüglich der mandäischen Kosmogonie und Weltentstehung ist nach Kurt Rudolph mit einer späteren Adaption an das iranisch-zoroastrische Konzept zu rechnen, nach der die Erschaffung der Welt und des Menschen als alleinigen Akt des *malka dnuhra* postuliert wird.¹¹⁵

Von *drabša* bis *tāgā* - mittelpersische Lehnwörter im mandäischen Kult und Ritus

Den hohen Grad der Assimilation der immigrierten Täufergemeinschaft lässt sich nicht zuletzt auf sprachlichem Gebiet ablesen. Nach Rudolf Macuch und Mark Lidzbarski schlug sich starker parthischer Einfluss im mandäischen Wortschatz nieder.¹¹⁶ Neben iranischen, spezifisch zoroastrischen Elementen, die ausführlich bei E. S. Drower beschrieben sind¹¹⁷ und Aspekten der Wasser- und Totenzeremonien, der Gebetszeiten und des Fest-Kalenders,¹¹⁸ die Kurt Rudolph untersuchte, arbeitete Geo Widengren den mit circa 125 Wörtern iranischer Herkunft nicht unbeträchtlichen Lehnwort-Bestand an religiösen Termini, darunter die Bezeichnung ritueller Kleidung und Versatzstücken des religiösen Kultus

¹¹² . „Gnosis (Erkenntnis) des Lebens, Name des bedeutendsten Lichtboten und Erlösers“, Rudolph, 1997, S. 202.

¹¹³ . Geo Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, in: Kurt Rudolph, *Mandaeans, Interactions with Iranian Religion*, *Encyclopaedia Iranica*, online-edition, abgerufen 27.09.2020, Rudolph, 1960, S. 118 f.

¹¹⁴ . Rudolph, 1960, S. 125, Fn. 2.

¹¹⁵ . Kurt Rudolph, *Die Mandäer II*, Göttingen, 1965, S. 362-369.

¹¹⁶ . Macuch, 1965, S. 652, 654.

¹¹⁷ . Drower, S. 225-239.

¹¹⁸ . Der mandäische Fest-Kalender ist, obwohl heute integriert an das islamische Mondjahr, an das sasanidische und zoroastrische Sonnenjahr angelehnt (Drower,¹¹⁹ S. 83 ff.; Rudolph 1961, S. 331 ff.). Es gibt 6 Hauptfeste: 2 Neujahrsfeiern - das „große Neujahrsfest“ (*Dihba rba* oder *Nauruz rba*) am 1. Tag, das „kleine Neujahrsfest“ (*Nauruz zuṭa*) am 6. und 7. Tag des Wintermonats, an denen die Tore des Himmels offen sind und der Seelen der Verstorbenen gedacht wird. Das Hauptfest ist *Parwanaiya* oder *Panja* in den 5 letzten Tagen des 8. Monats (*šumbulta*) und deckt sich mit dem persischen *farvardagān* (mp. *frawardigān*), dem „Fest der Fravašis“.

im Mandäischen heraus, von dem ungefähr 50 aus parthischer Zeit zu stammen scheinen.¹²⁰

Dies umfasst neben der Benennung des mandäischen Symbols, dem mit Tuch und Myrtenzweig geschmückten Banner *drabša* oder *drapša* (mp. *drafš*), der Bezeichnung des Erlösers und Retters *parwanqa* (mp. *parwānag*) und des Gesandten *padibra* (mp. *pādēbār*, *padgam*, np. *peyām-bār*, *peygam-bār*), auch Attribute des priesterlichen Ornaments mit *rāsta* (pers. *rāst* "wahr, gerade"), dem heiligen Gürtel *himyāna* (mp. *himyān*) oder *qamar* (mp. *kamar*), dem Mundschal *pandāma* (mp. *pandām*), der Priesterkrone *tāgā* (mp. *tāg*), des Turbans *burziŋqa* (mp. *barzang*), des rituellen Stockes *margna* (mp. *mārgan*) oder *gawāza* (av. *gavāza*, mp. *gavāz*), mit dem die mandäischen Bischöfe (*ganzibrā*, „Schatzmeister“, mp. *ganḡwar*) ausgestattet sind. Der Handschlag mit der rechten Hand (*kuštā*) bezeugt Treue und entspricht dem iranischen rituellen Gruß und Händedruck *hamāzōr*.

Resümee und „Sitz im Leben“

Dass ein Held wie Rustam mehr als nur einen Sohn gezeugt hat, geht schon aus dem Rustam-Korpus selbst hervor, wo neben Sohrāb auch Bakhtiyār und Farāmarz, ein Sohn mit einer indischen Prinzessin, erwähnt werden. Um nicht in den Ruch der Verfälschung zu geraten, war es hier also klug, für eine vom *Shāhnāme* divergierende Version einen anderen Vornamen zu wählen.

Welche Schlussfolgerungen aber lassen sich aus dem mandäischen Ausgang der Legende ziehen, die sich hier nicht als Episode innerhalb einer Saga, sondern als eine in sich geschlossene Geschichte präsentiert? Wie hätte wohl das *Shāhnāme*-Epos fortgeschrieben werden müssen, wenn nicht nur der aus „*Zāvolestān*“ stammende Rustam, sondern auch dessen Sohn, der Mutter und Großvater in „Chīn“ zurückließ, überlebt und aktiv in das politische Geschehen eingegriffen hätte? Was, wenn die Befürchtungen von Kay Kā'ūs wahr geworden wären? Wir erinnern uns: Um seinen Thron vor dem Zugriff eines mächtigen, wiedervereinigten und obendrein in direkter Linie verwandten Helden-Paares zu bewahren, unterband er nicht nur deren gegenseitiges Erkennen, sondern nahm darüber hinaus schließlich den Tod des Sohnes billigend in Kauf. Der „Turanier“ Afrāsiyāb aber war am iranischen Thron ebenso interessiert wie Sohrāb, den er im Bestreben, seinen Vater dort zu installieren, militärisch ausgerüstet hatte. Sohrāb seinerseits wiederum hatte bereits einen späteren Coup gegen Afrāsiyāb

¹²⁰ . Geo Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, in: Kurt Rudolph, Mandaean, Interactions with Iranian Religion, Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 27.09.2020.

und dessen Entthronung zugunsten einer Vereinigung von Ṭurān und Ērān ins Auge gefasst.¹²¹

Spiegelt der veränderte Verlauf der mandäischen Version möglicherweise Hoffnungen einer religiösen und ethnischen Minderheit angesichts einer nachteiligen gesellschaftspolitischen Aufstellung oder gar Bedrängnis wider? Müsste man die divergierende Legende deshalb in einen politischen Gesamtzusammenhang stellen? Um sich dieser Frage befriedigend nähern zu können, wären Kenntnisse über die Entstehungszeit der alternativen Legende vonnöten.

Aber anders als die zeitliche Rückverfolgungsoption bei religiösem Überlieferungsgut durch Kolophone, die sich, weil das Kopieren heiliger Texte als ehrenvoll hinsichtlich der individuellen Eschatologie gilt, in Abschriften des religiösen Korpus' finden und ganze Stammbäume von priesterlichen Schreiberfamilien über Jahrhunderte hinweg offenbaren,¹²² ist mündlich tradiertes Material schwer datierbar und selbst Mark Lidzbarski, der davon ausgeht, dass dessen Verschriftlichung wohl in Babylonien in vorislamischer Zeit stattgefunden hat,¹²³ kapituliert angesichts der Ermangelung jeglicher zeitlichen Fixierungsmöglichkeit. Dies gilt für das Rustam-Narrativ des *Šāhnāme* im selben Maße wie für die hiervon abweichende Fassung der Mandäer, die die „wahre Geschichte“, also eine Art „Ur-“ oder zumindest „Parallelversion“ für sich reklamieren.

Die erste erfasste Kopistin des Linken Ginzā ist Šlama, Tochter der Qidra, die in das Jahr 200 datiert werden kann – mehrere Generationen vor dem berühmten Kopisten Zazai dGawazta in den 270er Jahren, dem Jahrzehnt, in dem Mani starb.¹²⁴ Bezüglich des „Johannesbuches“ mit dem auch im Islam verehrten Propheten im Titel wird vermutet, dass „die vielen, bei den Mandäern umlaufenden religiösen Traktate erst nach dem Beginne des Islams zu größeren Werken vereinigt“ wurden.¹²⁵ Dieses Phänomen kennt man auch von den zoroastrischen „Alt“-Gläubigen, für die es zur Erlangung eines *Ḍimmī*-Status' ebenfalls galt, sich als „Schriftbesitzer“ zu legitimieren.

¹²¹ . Ehlers, 2016, S. 116.

¹²² . Gem. Jorunn Jacobsen Buckley weisen sie auch eine Vielzahl von matrilinearen Angaben auf und Hinweise auf Kopistinnen, die nicht nur Bibliotheken besaßen, sondern auch in der Liturgie als Priesterinnen wirkten.

¹²³ . Lidzbarski, 1925, S. VII.

¹²⁴ . Jacobsen Buckley, 2002, S. 4,5,11, 152, 159, dies. The Evidence for Women Priests in Mandaism, in: JNES, Vol. 59/2, 2000, S. 93–106.

¹²⁵ . Lidzbarski, 1915, S. VI, Şinasi Gündüz, The Knowledge of Life, Journal of Semitic Studies, 3, 1994, S. 36.

Auf der Suche nach einem zeitlichen Anhaltspunkt für die Entstehung der mandäischen „Rustam-und-Yazd“-Legende richtet sich der Blick zunächst auf den Sonntag, an dem Simurğ jeweils zur „Behandlung“ erscheint und der – innerhalb einer scharfen Abgrenzung zum Judentum – apologetisch sowohl im Rechten Ginzā, als auch im Johannesbuch thematisiert wird. Dabei zieht Mark Lidzbarski in Erwägung, dass die Einführung der Sonntagsfeier auf den Druck von christlicher Seite (möglicherweise von christlichen Stämmen) zurückgehen könnte, weil sie erst in jüngeren Texten gefordert werde.¹²⁶

O gepriesener Sonntag, reiner Hüter des Lichtes, Äther, reines Licht, Retter, der ganz Wohltat ist, Unsichtbarer, Unendlicher! Sei mir ein Erhörer und erhöre mich, sei mir eine Stütze und stütze mich, sei mir ein Aufrichter und richte auf diese meine Seele.¹²⁷

[...]daß das Leben älter ist als der Tod, das Licht älter als die Finsternis, die Guten trefflicher sind als die Bösen, das Süße angenehmer ist als das Bittere, der Tag älter ist als die Nacht, der Sonntag älter ist als der Sabbat, das Nāṣaräertum älter ist als das Judentum, die oberen Wesen älter sind als die unteren, der Jordan lebenden Wassers älter ist als das trübe Wasser des Ortes der

Finsternis.¹²⁸

Während der Partherzeit, die gekennzeichnet war durch Kämpfe gegen den „nomadischen Imperialismus“ der Hunnenstämme an der Ostgrenze Irans und Auseinandersetzungen mit Türkenstämmen, die sich in die sāsānidische Zeit bis ins 5. Jh. hineinzogen, scheinen die Mandäer relativen Schutz genossen zu haben. Dass dies nicht bis in die Sāsānidenzeit anhielt, dokumentiert die Kartīr-Inschrift von Naqš-e Rostam (ca. 275 n.Chr.), wo sie als „Nazarener“ (n'čr'y) aufgeführt werden und zusammen mit anderen zu bekämpfenden *zindīq* wie Juden, Christen und Manichäer bereits zu einer Zeit als Gefahr für die damalige staatliche Ordnung relevant waren, als der manichäische Religionsstifter Mani möglicherweise bereits inhaftiert, die manichäische Mission im Westen aber bereits in vollem

¹²⁶ . Lidzbarski, 1925, S. XII, C. E. Bosworth, Lakhmids, in: Encyclopaedia Iranica, onlineedition, abgerufen 24.09.2020. Die überwiegend paganen Laḥmiden (300-602), sāsānidische Vasallen in al-Hira, dem geistigen Zentrum der Nestorianer, sollen Ende des 3. Jh. Manichäern Schutz geboten haben, die Banū Gassān nahmen wohl im 5. Jh. das monophysitische Christentum an.

¹²⁷ . Lidzbarski, 1915, S. 68.

¹²⁸ . Lidzbarski, 1925, GR, S. 285.

Gänge¹²⁹ und wenig später auch der Osten gegenüber gnostischem Gedankengut offen war.

Richard Payne zeigt uns die sich vermutlich auch schon in damaliger Zeit unübersichtlich präsentierende Gemengelage der Chioniten (Einfälle in iranisches Gebiet um das Jahr 350), Kidariten, Alkhan und Hephtaliten (Einfälle im Laufe des 5. Jhts.) auf, die als undifferenzierbare Masse feindlicher Stämme aus der Steppe unter das Kollektiv „Hunnen“ subsumiert und dämonisiert wurde. Als „kulturelle und geographische Antithese“ und „uranfänglichen Widersacher“, die die iranischen „Zwillinge Staat und Religion“ bedrohten, machten sie diese Kämpfe gleichsam zu einer Art „Heiligem Krieg“ Ērāns gegen „Turān“.¹³⁰ So ist vom Ende des 3. Jhs. (unter Bahram II. 273-293) bis ins 5. Jh. der Titel *Sakanšāh* sāsānidischer Prinzen in Sistān und bis etwa 360 mehrerer

Kronprinzen der Sāsāniden mit dem Titel *Kušānšāh* im Osten Irans, in Afghanistan und Gandhāra belegt.¹³¹

Eine besondere Bedeutung kommt hier womöglich den Sogdiern (yw'kr) mit ihren zahlreichen Fürstentümern zu, einem "Schlüsselvolk zwischen Griechenland und China"¹³² mit intensiven politischen Beziehungen zu jenen „Hunnen“, unter denen Kidariten und Alkhan ab 380 baktrisches und sogdisches Territorium im nördlichen Afghanistan, Tadschikistan und Usbekistan eroberten. Gleichzeitig mit der Konsolidierung der Herrschaft der Alkhan im 5. und 6. Jh. waren sogdische Städte nicht nur räumlich, sondern auch hinsichtlich der Infrastruktur „dramatisch gewachsen“¹³³ und die Sogdier hatten sich auf dem expandierenden internationalen Handelsmarkt um 600 n. Chr. bestens positioniert.¹³⁴ In dem von Étienne de La Vaissière als durch Abhängigkeiten, Kollaborationen, Nahtstellen und Verflechtungen verbundenen, durchgängigen Raum kommerzieller Netzwerke bezeichneten „Eurasia“ galten Sogdier, die in den Oxusländern eine wesentliche Rolle spielten, als bedeutende Fernhändler mit einer beträchtlichen Hinterlassenschaft an Dokumenten, Inschriften und Graffiti. Sogdische Überlandhändler, die, wie auch spätere „globalplayers“,¹³⁵ nicht

¹²⁹ . Gündüz, S. 120-122.

¹³⁰ . Payne, 2016, S. 21, 27, 28.

¹³¹ . Étienne de La Vaissière, Kushanshas, in: Encyclopaedia Iranica, online-edition, abgerufen 24.09.2020.

¹³² . dazu: Hans Wilhelm Haussig, Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit, Darmstadt, 1992.

¹³³ . Payne, 2016, S. 9, 16.

¹³⁴ . Richard Frye, The Merchant World of the Sogdians, in: The Heritage of Central Asia, Princeton, 1996, S. 183, 187.

¹³⁵ . Gabriele Dold-Ghadar, 2016, S. 143-168.

nur Waren, sondern auch religiöse Inhalte speditierten und zu denen sich die im Sāsānidenreich verfolgten Manichäer geflüchtet hatten, von wo aus sie bis China missionieren konnten, wurden im Sāsānidenreich generell – vermutlich nicht ganz zu Unrecht – gleichzeitig als Boten, Botschafter und Spione betrachtet.¹³⁶ Die sogdische Handels-*Lingua franca*, könnte sich, so Josef Wiesehöfer, als mittelpersische Sprache innerhalb des persischen Sprachkorpus‘ bis weit in den Westen verbreitet haben.¹³⁷

Wenn auch über Zeit und Anlass der mandäischen Rustam-und-Yazd Legende lediglich spekuliert werden kann, so ist dennoch davon auszugehen, dass sich die Mandäer im Laufe der Generationen vollständig an ihre neue Heimat assimiliert und mit der politischen Entwicklung ihres Lebensumfelds kritisch auseinandergesetzt haben. Es deutet vieles darauf hin, dass außenpolitische Vorgänge ab Ende des 3. Jahrhunderts mit ihren systeminhärenten innenpolitischen Rückwirkungen der Entstehung einer solchen Legende Boden bereitet haben könnten. Vielleicht können wissenschaftliche Synergieeffekte mit aus verschiedenen Disziplinen zusammengetragenem Material in künftigen Studien mehr Licht ins Dunkel der mythologisch durchwobenen Vergangenheit bringen.



aus: Lidzbarski, 1915

¹³⁶ . Étienne de La Vaissière, *Sogdian Traders*, trsl.: James Ward, Leiden, 2005, in: HdO, 8, S. 186, 227 ff.

¹³⁷ . Wiesehöfer, 1998, S. 166. Hinweise auf vorislamische sogdische Handelskontakte in den Mittelmeerraum sowie sogdisch-sprechende Menschen in Sizilien bis ins 20. Jh. gibt Maurice Lombard, 1971, S. 113.

On the Need for a New Translation of the Qur'an into German, Part II

Mahdi Esfahani¹

Michael Nestler²

(pp: 85 to 108)

Received: 21.03.2021; Accepted: 22.05.2021

Abstract

The first part of this article had already been published. It proposed a specific method for translating words and a general approach to translating text. This part of the article is based on six new translations of the Qur'an into German and examines the translations of the verses of Surah Hamad and the first 45 verses of Surah Al-Baqarah based on his proposed method. In total, 37 examples show that with the proposed basis, a translation closer to the text with more accurate equivalents can really be provided.

Keywords


Qur'an Translation, sensual usage, etymology, new method in translation, necessity of a new German translation of Qur'an.

¹ . Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran,

E-mail: mahdi313esf@ yahoo.com

² . M. A. Student of Arabic Studies, Free University of Berlin,

E-mail: Mikail76@zedat.fuberlin.de

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

ضرورت ترجمه‌ای نو از قرآن به زبان آلمانی، بخش دوم

مهدی اصفهانی¹

میشائیل نستیر²

(صفحات ۸۵ تا ۱۰۸)

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱

چکیده

بخش نخست این مقاله پیش‌تر منتشر شده و در آن، روشی مشخص برای ترجمه واژگان و رویکردی کلی برای ترجمه متن پیشنهاد شده بود. بخش کنونی بر پایه شش ترجمه جدید قرآن به زبان آلمانی نگاشته شده و ترجمه‌های آیات سوره حمد و ۴۵ آیه نخست سوره بقره را بر اساس روش پیشنهادی مورد بررسی قرار می‌دهد. در مجموع، ۳۷ نمونه نشان می‌دهند که بر پایه این روش می‌توان ترجمه‌ای به متن نزدیک‌تر و با معادل‌های دقیق‌تر ارائه داد.

واژگان کلیدی:

ترجمه قرآن، کاربرد حسی، ریشه‌شناسی، روش نوین در ترجمه، ضرورت ترجمه‌ای نو از قرآن به زبان آلمانی.

1. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران،

ایمیل mahdi313esf@yahoo.com

2. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات عربی، دانشگاه آزاد برلین،

ایمیل: Mikail76@zedat.fuberlin.de

Zur Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans ins Deutsche, Teil II

Mahdi Esfahani¹

Michael Nestler²

(S. 85–108)

Eingegangen: 21.03.2021; Angenommen: 22.05.2021

Zusammenfassung

Der erste Teil dieses Artikels wurde bereits veröffentlicht. Er schlug eine spezifische Methode zur Übersetzung von Wörtern sowie einen allgemeinen Ansatz zur Textübersetzung vor. Der vorliegende Teil basiert auf sechs neuen Übersetzungen des Korans ins Deutsche und untersucht die Übersetzungen der Verse der Sure Hamad und der ersten 45 Verse der Sure Al-Baqara anhand des vorgeschlagenen Ansatzes. Insgesamt zeigen 37 Beispiele, dass auf der vorgeschlagenen Grundlage eine dem Text nähere Übersetzung mit genaueren Entsprechungen tatsächlich möglich ist.

Schlüsselwörter:

Koranübersetzung, sinnliche Verwendung, Etymologie, neue Übersetzungsmethode, Notwendigkeit einer neuen deutschen Koranübersetzung

¹ .Institut für Geistes- und Kulturwissenschaften, Teheran,

E-Mail: mahdi313esf@yahoo.com

² . M.A.-Student der Arabistik, Freie Universität Berlin,

E-Mail: Mikail76@zedat.fuberlin.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

4. Grammatische und rhetorische Strukturen des Korans

Es liegt auf der Hand, dass die Beachtung der grammatischen und rhetorischen Strukturen des Korans dabei hilft, eine genauere Übersetzung zu finden. Dabei ist es vor allem wichtig, der schlichten Sprachschönheit des Korans treu zu bleiben, indem man nichts hinzufügt, was nicht auch im Originaltext vorhanden wäre, zum Beispiel durch zusätzliche Worte, die der näheren Erläuterung dienen sollen, da man auf diese Weise die Originalität des Textes eher entstellen würde, als dass man zu einem besseren Verständnis des Korans beitrüge (vgl. hierzu Nr. 16 in den folgenden Beispielen). Dies gilt auch für die Reihenfolge der Worte, wie sie im Ausgangstext erscheinen, das heißt, soweit es eben möglich ist, diese im Deutschen beizubehalten, da sich damit nicht nur ästhetische, sondern auch inhaltliche Aspekte verbinden lassen. Von besonderer Bedeutung aber ist es, dass Worte, die im Arabischen auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen oder die sich wiederholen, auch in der deutschen Übersetzung entsprechend wiedererkennbar und einheitlich übertragen werden. Damit ist gemeint, dass alle arabischen Wortableitungen, die einer gemeinsamen Wurzel entstammen, in einer Übersetzung insofern Berücksichtigung finden, dass der gemeinsame Sinnzusammenhang durch eine entsprechende einheitliche Wortwahl und Wiedergabe gewahrt bleibt, da hierin ein entscheidender Schlüssel für ein tieferes Koranverständnis liegt. Denn wird dieser Sinnzusammenhang übergangen, dann bleiben dem deutschen Leser wesentliche inhaltliche Aspekte vorenthalten, was schließlich zu einer mangelhaften, wenn nicht sogar zu einer falschen Betrachtung mancher Themen innerhalb des Korans führen kann (vgl. hierzu Nr. 19 u. 20 in den folgenden Beispielen). Dies gilt insbesondere für die zahlreichen Schlüsselbegriffe und ihre kontextbedingte Bedeutungsentwicklung, denn ihr häufiges und wiederholtes Auftreten im Korantext ermöglicht es dem Rezipienten, immer wieder neue inhaltliche Assoziationen und Zusammenhänge herzustellen, die für ein umfassenderes und fortschreitendes Verständnis inner-koranischer Konzeptionen wichtig und notwendig erscheinen.

Der Gedanke, der dieser Methode vorangeht, besitzt verschiedene Ebenen. In erster Linie ist zu beachten, wenn der Koran beispielsweise die Wortfamilie der Wurzel *‘-q-l* (ل-ق-ع) in 49 Fällen verwendet,¹ dass diese

Wurzel mit ihren verschiedenen Gesichtern in einer Übersetzung zum Ausdruck kommt, indem sich die Grundbedeutung der Wurzel in allen 49 Fällen

¹. Vgl. hierzu ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād: *al-Mu‘jam al-mufahras li-alfāz al-Qur‘ān alkarīm*. Istanbul 1982. S. 468 f.

weitestgehend einheitlich widerspiegelt. Darüber hinaus sind alle koranischen Wurzeln in einem Netz innerer Beziehungen miteinander verbunden. Auch diesem Netzwerk an Beziehungen von Worten untereinander, die zu unterschiedlichen Wortstämmen gehören, gilt es in einer Übersetzung Beachtung zu schenken, indem man sich darum bemüht, die einzelnen koranischen Begriffe und ihre „familiären“ Wortableitungen möglichst kohärent wiederzugeben, damit diese Verbindungen, die sehr weitreichend und fein sein können, im Zieltext deutlich nachvollziehbar bleiben. So stellt der Koran zum Beispiel in vielen Fällen einen Zusammenhang zwischen den Worten *rahīm* (رحيم) und *mu'min* (مؤمن) her.² Wird nun in einer Übersetzung die gemeinsame Wurzel von *rahīm* (رحيم) und *rahma* (رحمى) vernachlässigt, so dass sie im Text keine dauerhafte und einheitliche Entsprechung besitzt, dann ist es für den deutschen Leser nicht möglich, eine Verbindung zwischen *rahma* und *mu'min* herzustellen, was schließlich dazu führt, dass ein Teil des Netzes an inneren und inhaltlichen Beziehungen unerkannt bleibt und verloren geht.

4.1 Beispiele

An dieser Stelle wird nun anhand aktueller Übersetzungsbeispiele versucht aufzuzeigen, inwiefern eine genauere und dem Originaltext getreuere Übertragung weiterhin möglich und notwendig ist. Die folgende Untersuchung bezieht sich auf die Übersetzungen von Hans Zirker (2013)³, Muhammad Asad (2011)⁴, Hartmut Bobzin (2010)⁵, Ali Ünal (2012)⁶, Milad Karimi (2009)⁷ sowie von Frank Bubenheim u. Nadeem Elyas (2002)⁸, wobei anzumerken ist, dass es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, alle Aspekte und Kritikpunkte zur näheren Veranschaulichung heranzuziehen, da es mehr darum gehen soll, eine grundsätzliche Vorstellung davon zu gewinnen, welche Wege hinsichtlich einer

² . Vgl. hierzu z. B. Koran 9:128 und 33:43. Beide Verse verdeutlichen, dass sich die Eigenschaft Gottes als *ar-rahīm* (الرحيم) in besonderer Weise auf die Menschen erstreckt, die der Koran als *mu'minūn* (مؤمنون) bezeichnet.

³ . Zirker, Hans: *Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker*. 4. Aufl. Darmstadt 2013.

⁴ . Asad, Muhammad: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. 2. Aufl. Ostfildern 2011.

⁵ . Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München 2010.

⁶ . Ünal, Ali: *Der Koran und seine Übersetzung mit Kommentar und Anmerkungen*. 2. Aufl. Offenbach a. Main 2012.

⁷ . Karimi, Milad: *Der Koran*. Freiburg 2009.

⁸ . Bubenheim, Frank u. Elyas, Nadeem: *Der edle Qur'ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. Medina 2002.

genaueren Übersetzung des Korans noch offenstehen. Auf wichtige und gute Übersetzungen wie die von Ahmad v. Denffer, Adel Th. Khoury, Rudi Paret, Murad W. Hofmann, Max Henning oder Friedrich Rückert wurde bei der vorliegenden Analyse und Diskussion bewusst verzichtet, da dies zum einen den Umfang dieses Beitrags bei weitem gesprengt hätte und zum anderen bereits einiges an Kritiken zu den Übersetzungen, die bis zum Jahr 2000 veröffentlicht wurden, vorliegt.⁹ Schließlich sei noch hinzugefügt, dass wir mit unserer Kritik an den oben genannten Übersetzungen in keinerlei Weise eine Herabwürdigung der jeweils vollbrachten Leistungen beabsichtigen, ja diesen vielmehr mit Anerkennung und Respekt gegenüberstehen, so dass die Beispiele eher dazu dienen, einen Vergleich anzustellen, um dadurch unseren Ansatz besser wiedergeben und verdeutlichen zu können. Daher vollzieht sich die Kritik eines Verses nicht nur anhand einer einzigen Übersetzung, sondern berücksichtigt gleichzeitig auch die Ergebnisse der anderen und bringt diese je nach Relevanz und Sachverhalt gemeinsam zur Sprache.

Die nachstehenden Beispiele sind der Sure *al-Fātiḥa* bzw. *al-Ḥamd* sowie der Sure *al-Baqara* entnommen und beziehen sich auf die ersten sieben Seiten der Koran Ausgabe nach 'Uṭmān Ṭaha. Sie werden nun im Folgenden gemäß ihren grammatischen und rhetorischen Auffälligkeiten beziehungsweise auch Ungereimtheiten, die uns bei der Beschäftigung mit den jeweiligen Übersetzungen ins Auge gestochen sind, der Reihe nach aufgelistet:

- Den Anfang macht die Übersetzung von Asad, der in der *Basmala* der Sure *al-Fātiḥa* das Wort *ar-raḥmān* (الرحمٰن) mit „Allergnädigster“ übersetzt, obwohl dieses Wort im Arabischen grammatisch gesehen keinen Superlativ darstellt. Ünal benutzt in seiner Übersetzung der *Basmala* für *ar-raḥmān* „des Erbarmers“, wählt jedoch im dritten Vers der gleichen Sure „dem sich Erbarmenden“, womit er die Wiederholung des gleichen Wortes im arabischen Original außer Acht lässt.

- Milad Karimi und Zirker haben in der Übersetzung von *iyyāka na'budu wa-iyyāka nasta'in* (يَا كَعْبُدْ وَوَلَا يَا كَنَسْتَعِم) in Koran 1:5 folgende Wendung

⁹ . Vgl. hierzu z. B. Radscheit, Matthias: „Aktuelle deutsche Koranübersetzungen im Überblick“. In: CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 13. Jg.Nr. 4. 1999. S. 124-135; Hofmann, Murad Wilfried: „Germany and the Qur'an“. In: *Journal of Qur'anic Studies*. Bd. 2. Nr. 1. Edinburgh 2000. S. 143-147; Denffer, Ahmad

benutzt: „Dir dienen wir und Dich bitten wir um Hilfe“, wobei sie einen wichtigen rhetorischen Aspekt unbeachtet ließen. Denn wenn in der arabischen Sprache ein Objekt dem Prädikat vorausgeht, dann wird damit eine Einschränkung bzw. besondere Betonung des Objekts beabsichtigt. Das

v.: „History of the Translation of the Meanings of the Qur’an in Germany up to the Year 2000. A Bibliographic Survey“. In: *Mağallat al-buḥūt wa-d-dirāsāt al-Qur’ānīya* (Journal of Qur’anic Research and Studies). Nr. 3. Medina 2007. S. 5-62 und Fisch, Michael: *umm-al-kitāb. Ein kommentiertes Verzeichnis deutschsprachiger Koran-Ausgaben von 1543 bis 2013*. Berlin/Tübingen 2013.

heißt, das Akkusativ-Objekt *ka* in *iyyāka* erscheint hier jeweils vor dem Verb, was eine alleinige Betonung und Beschränkung auf das Objekt wiedergibt. Dieser Aspekt bleibt in der vorliegenden Übersetzung unbeachtet, so dass an dieser Stelle eine genauere Übersetzung wäre: „Dir allein dienen wir und Dich allein bitten wir um Hilfe“.

• In Koran 1:7 übersetzt Milad Karimi *allaḡīna an’amta ‘alaihim* (أَلَيْ يَ)

° (أَنعَمِيَا نَعْمَى ۙ يَمَّ ۙ يَمَّمُ) folgendermaßen: „die von deiner Gnade getragen [...]“,

obwohl im Originaltext das Subjekt „Du“ in *an’amta* (أَنعَمَ) deutlich Gott selbst ist,

so dass diese Tatsache in der Übersetzung unklar bleibt. Im Gegensatz hierzu

übersetzt er an gleicher Stelle *al-mağḡūbi ‘alaihim* (أَلَمَغْضُوبِ يَمَّ ۙ يَمَّمُ) mit „über die

Dein Zorn waltet“, obwohl das arabische Original einen Ausdruck benutzt, der im Passiv steht, so dass vom „Zorn“ hier nicht als ein Subjekt, d. h. als eine Art Ursache und Urheber gesprochen werden kann und darf. Bubenheim u. Elyas übersetzen den gleichen Ausdruck mit „die deinen Zorn erregt haben“, was auch nicht korrekt ist, da die Personen, von denen im Originaltext durch den präpositionalen Ausdruck *‘alaihim* gesprochen wird, unter der Wirkung einer nicht erwähnten Ursache stehen, während die Übersetzung „die deinen Zorn erregt haben“ sie selbst zu Akteuren macht, was gleichzeitig theologische Folgen aufwirft und eine Verschiebung des Verständnisses mit sich bringt. Denn die Personen, auf die sich *almağḡūbi ‘alaihim* bezieht, sind eigentlich nicht näher bestimmte Subjekte, während sie durch die erwähnte Übersetzung zu aktiven Subjekten gemacht werden, die Gott erzürnen können. Eine der grammatischen Originalstruktur näherliegende Übertragung, die auch weniger theologische Fragen mit sich brächte, wäre hier sicherlich „die, über die erzürnt wird“.

• Der Vers *ḡālīka l-kitābu lā raiba fihī hudan li-l-muttaqīn* in Koran 2:2 ist in seiner Gestalt verschieden interpretierbar. So kann zum Beispiel *lā raiba fihī* (لا ريب في) sich als Attribut auf die vorher genannte Schrift beziehen, aber gleichzeitig auch eine nähere Spezifizierung für die im Anschluss zum Ausdruck gebrachte Rechtleitung jener Schrift sein, so dass man entsprechend unserem Übersetzungsvorschlag einmal lesen kann „jene Schrift, kein Zweifel in ihr, Leitung für die Achtsamen“ oder „jene Schrift, kein Zweifel, in ihr Leitung für die Achtsamen“. Die Kunst der Übersetzung erfordert hier, beide Formen aufzunehmen und nicht die eine der anderen vorzuziehen, was man vielleicht durch einen kreativen Umgang mit Satzzeichen bewerkstelligen könnte, so dass man zum Beispiel sagt: „jene Schrift, kein Zweifel – in ihr – Leitung für die Achtsamen“. Die meisten der hier besprochenen Übersetzungen beziehen die Aussage *lā raiba fihī* auf die vorhergenannte Schrift, was die Mehrdeutigkeit an dieser Stelle einschränkt, nur in der Übersetzung von Muhammad Asad wird versucht, eine andere Lösung zu finden, indem es dort heißt: „Diese göttliche Schrift – keinen Zweifel soll es darüber geben – ist (dazu bestimmt,) eine Rechtleitung für alle Gottesbewußten (zu sein), [...]“. Allerdings wird bei dieser Übersetzung durch Hinzufügungen wie „göttliche“ in Bezug auf die Schrift oder auch die Formulierung „keinen Zweifel soll es darüber geben“ erneut die schlichte und präzise Ausdrucksweise des Originals übergegangen, so dass man sich hier eher im Bereich einer weiterführenden Auslegung bewegt, als dass man die Nähe zum Original und seinem sprachlichen Erscheinungsbild sucht. Noch deutlicher tritt dies in der Übersetzung von Ünal hervor, der diesen Vers (ohne seine Auslegungen, die er in Klammern anführt) folgendermaßen übersetzt: „Dies ist das Buch, an dem es keinen Zweifel gibt. (Es ist) eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, Frommen, die ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllen.“

Ein weiterer Kritikpunkt, der an dieser Stelle wichtig erscheint und durchgehend alle untersuchten Übersetzungen betrifft, zeigt sich im Umgang mit dem Wort *ḡālīka* am Anfang des Verses, das entweder mit „dies“, „diese“, „dieses“ oder „das“ übersetzt wird. Dabei verweist *ḡālīka* als ein Demonstrativpronomen – im Gegensatz zu *hāḡā* – auf ein zeitlich oder räumlich entfernteres Objekt, so dass es hier vielmehr mit dem Wort „jener, jene, jenes“ zu übertragen ist. Diesen feinen sprachlichen Unterschied in der Verwendung des Wortes *ḡālīka* gilt es zu berücksichtigen, damit man bei der Übersetzung nicht die vorhandene Bedeutungsvielfalt einschränkt, denn mit *ḡālīka l-kitāb* kann durchaus auch jene transzendente Urschrift gemeint sein, die sich nach muslimischen Verständnis bei Gott befindet und die im Koran entweder als *lauḡ*

mahfūz, zu Deutsch „wohlverwahrte Tafel“,¹⁰ bezeichnet wird oder als *umm al-kitāb*, wörtlich „die Mutter der Schrift“.¹¹

- Wie oben bereits angeklungen vermischt Ünal in vielen Fällen die Übersetzung mit der Auslegung. Gemeint sind nicht nur die in Klammern erscheinenden langen Kommentare, die die Leserlichkeit des Textes erschweren, sondern vor allem die in der Übersetzung als Kommentare auftauchenden Ergänzungen. Zum Beispiel übersetzt er in Koran 2:3 *yuqīmūna ṣ-ṣalāt* (يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ) als „die das Gebet zur vorgegebenen Zeit und in

Übereinstimmung mit seinen Vorschriften verrichten“. Hier gleicht der Satz „zur vorgegebenen Zeit und in Übereinstimmung mit seinen Vorschriften“ eher einem Kommentar und als einer Übersetzung, wobei man einwenden könnte, dass dies einen Versuch darstellt, ein umfassenderes Verständnis von *yuqīmūna* wiederzugeben. Dennoch bleibt diese Art der Methode problematisch, da die Grenzen zwischen Kommentar und Übersetzung nicht klar gewahrt bleiben, was schließlich Auswirkungen auf die sprachliche Genauigkeit einer Übersetzung hat, wie man an Koran 2:4 erkennen kann, wo Ünal die Aussage *wa-llaḏīna yu'minūna bi-mā unzila ilaika* völlig vergessen zu haben scheint, so dass dies einem eher wie ein Druckfehler vorkommt.

- Die Teilaussage *wa-lahum 'aḏābun 'aẓīm* (وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) in Koran 2:7 bezeichnet einen zeitlosen Zustand bzw. einen Zustand in der Gegenwart. Daher ist es nicht angebracht, diese Aussage mit Futur zu übersetzen, wie dies zum Beispiel Ünal sowie Bubenheim u. Elyas getan haben, um die genannte Strafe allein dem Jenseits zuzuordnen, was wiederum eine Einschränkung der Bedeutung darstellt. Denn der Koran gibt mit diesem zeitunabhängigen Nominalsatz zu erkennen, dass sich die Strafe bereits im Hier und Jetzt manifestiert, auch wenn das eigentliche Ausmaß der Strafe sich erst im Jenseits offenbaren mag. Gleiches gilt für die Übersetzung von *wa-lahum 'aḏābun alīm* (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) in Koran 2:10.

- Ein ähnliches Problem mit der Verwendung von Zeiten zeigt sich in Koran 2:8, wo beispielsweise Bobzin den Satz *wa-mīna n-nāsi man yaqūlu āmannā [...] wa-mā hum bi-mu'minīn* (وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا ... وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) wie folgt

¹⁰ . Vgl. Koran 85:22.

¹¹ . Vgl. Koran 13:39, 43:4.

übersetzt: „Doch manche Menschen sagen: ‚Wir glauben an [...]‘. Sie glauben aber nicht.“, obwohl das Verb *āmannā* (أَمِنَا) in der Vergangenheit steht und *mu'minīn* (مُؤْمِنِينَ) ein Partizip ist. Auch wenn wir die Übersetzung von *īmān* (إِيمَانًا) als „Glaube“ und die damit verbundenen Ableitungen als nicht richtig ansehen,¹² hätte der Übersetzer unter Beibehaltung seiner Grundlagen anstatt der oben genannten Übersetzung auch „wir haben geglaubt“ und „sie sind aber nicht gläubig“ benutzen können, um so die grammatischen Strukturen, die der Koran vorgibt, besser zu übertragen. Dieses Problem tritt auch in anderen Fällen und Versen auf, so zum Beispiel

in Koran 2:29, wo der Übersetzer zu *wa-huwa bi-kulli šai'in 'alīm* (وَهُوَ بِ كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) schreibt: „Er hat Wissen über alle Dinge“, obwohl der Koran das

Nomen *'alīm* (عَلِيمٌ) benutzt und nicht *'ilm* (عِلْمٌ). Darüber hinaus ist *'alīm* ein

Name bzw. eine Eigenschaft Gottes, die in der Übersetzung eine besondere Berücksichtigung erfordert, was dann wiederum drei Verse weiter in Koran

2:32 geschieht, wo die Aussage *innaka anta l-'alīmu l-ḥakīm* (إِنَّا نَبِيُّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)

mit „Siehe, Du bist der Wissende“ übersetzt wird. Diese Problematik hinsichtlich der Verwendung von Zeiten und der unterschiedlichen Wiedergabe gleicher im Originaltext auftretender Wortformen findet sich auch in anderen Übersetzungen wieder, wie in denen von Zirker und Asad.¹³

Ein weiteres Beispiel hierfür zeigt sich in Koran 2:9, 2:14 und 2:26 in Bezug auf die Verwendung von *allaḡīna āmanū* (الَّذِينَ آمَنُوا). Diese

Formulierung kommt im Koran häufig vor und sollte dementsprechend einheitlich übersetzt werden. Während die hier genannten Übersetzer – mit Ausnahme von Asad – sich dafür entschieden haben, das ursprünglich in der Vergangenheitsform erscheinende Verb präsentisch wiederzugeben, geht Bobzin

¹² . Vgl. hierzu Kap. 3.1 in Teil I des Artikels.

¹³ . Vgl. hierzu die entsprechenden Übersetzungen von Koran 2:8, 2:29 u. 2:32.

in Koran 2:26 noch einen Schritt weiter, indem er die verbale Relativsatzstruktur auflöst und ein Nomen einführt, so dass aus *fa-ammā llaḏīna āmanū* (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا), also aus „was diejenigen betrifft, die glaubten“

die Formulierung „was nun die Gläubigen betrifft“ wird, obwohl es an dieser Stelle keinen Grund gibt, die vom Koran vorgegebene grammatische Struktur aufzugeben. Das gilt auch für die Verwendung von *allaḏīna kafarū* (الَّذِينَ كَفَرُوا), was der Übersetzer ebenfalls nominal mit „die ungläubig sind“ bzw. „die Ungläubigen“ übersetzt (vgl. Koran 2:6 u. 2:26).

- Als Übersetzung des Teil-Verses *bi-mā kānū yakḏibūn* (بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) in

Koran 2:10 bringt Bobzin folgenden Vorschlag: „dafür, dass sie gelogen haben“, obwohl die grammatische Konstruktion *kānū yakḏibūn* auf eine Handlung hinweist, die in der Vergangenheit dauerhaft, wiederholt oder gewohnheitsmäßig stattgefunden hat. Dieser Wiederholungsgedanke taucht hier in der Übersetzung aber nicht auf. Ünal geht in seiner Übersetzung zwar darauf ein, versetzt das Geschehen aber wiederum in die Gegenwart, indem er sagt: „weil sie zu lügen pflegen“.

- In Koran 2:15 lesen wir *Allāhu yastahzi'u bihim* (اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِمَنْ).

Das

Verb *yastahzi'u* steht in der Verlaufsform, d. h., das Subjekt Gott tut dies jetzt und auch später. Bobzin schreibt aber in seiner Übersetzung: „Doch Gott wird seinen Spott mit ihnen treiben“, womit er die Gegenwartsform ausschließt und die Handlung allein in die Zukunft verlegt. Asad macht das Gleiche, indem er sagt: „Gott wird ihnen ihren Spott vergelten“, womit er aber zusätzlich die wörtliche Bedeutung der Aussage verändert und sie einer besonderen Auslegung unterzieht, auf die er zumindest in der entsprechenden Fußnote hinweist.¹⁴

- Milad Karimi übersetzt *wa-mā kānū muhtadīn* (وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) am Ende von

¹⁴ . Vgl. Asad, Muhammad: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. 2. Aufl. Ostfildern 2011. S. 30.

Koran 2:16 mit: „noch werden sie rechtgeleitet“. Dies steht zeitlich gesehen im Gegensatz zu dem, was der Koran an dieser Stelle wiedergibt. Denn während die Übersetzung hier über die Zukunft spricht, verweist der Originaltext auf die Vergangenheit.

- In Koran 2:17 wird *maṭaluhum ka-maṭali llaḍī stauqada nāran* (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا كَمَثَلِ الْيَاقِينِ)

von Bobzin wie folgt übersetzt: „die gleichen einem

Menschen, der

ein Licht entzündete [...]“. Zu dieser Übersetzung sind drei Punkte zu erwähnen:

1. Der Koran sagt nicht „die gleichen einem Menschen“, sondern er sagt: „Ihr Gleichnis ist wie das Gleichnis dessen, der ein Feuer anzuzünden suchte“, 2. im Originaltext wurde nicht von „einem Menschen“ gesprochen, sondern es wurde das Relativpronomen *allaḍī* (الذي) benutzt, 3. das Verb *istauqada* (استوقد) gehört zum 10. Verbstamm *istafala* (استفعل), der einen Wunsch, eine Bitte, ein Wollen und Verlangen zum Ausdruck bringt. Daher gibt *istauqada* zu verstehen, dass jemand ein Feuer anzünden wollte, jedoch nicht, dass das Feuer sich dabei tatsächlich entzündet hat; dies bleibt offen und ist nicht Gegenstand der Verbform. All diese drei Aspekte finden sich auch in der Übersetzung von Asad wieder, während Ünal die letzten beiden Punkte in seiner Übersetzung berücksichtigt hat.

- Zirker übersetzt in Koran 2:17 *dahaba llāhu bi-nūrihim* (ذَهَبَ اللَّيْلِيُّ بِنُورِهِ) in

Koran 2:17 mit „nahm Gott ihnen das Licht“, obwohl der Originaltext von *nūrihim*, also „von ihrem Licht“ spricht, so dass die Zuordnung des Lichts zu der im Vers beschriebenen Personengruppe in der Übersetzung keine Spur hinterlässt.

- Im gleichen Vers von Koran 2:17 übersetzen Bobzin und Milad Karimi das Wort *zulumāt* (ظلمات) in *wa-tarakahum fi zulumātin* (... وَتَرَكْتُمْ فِي ظُلُمَاتٍ) nicht

im Plural und unbestimmt, sondern im Singular mit einem bestimmten Artikel, so dass es da heißt: „ließ sie in der Finsternis“. Hierbei wird aber völlig die rhetorische Feinheit des Originaltextes übersehen. Die gleiche Singular-Übersetzung finden wir bei Ünal: „ließ sie in tiefer Finsternis zurück“, bei Asad: „und lässt sie in tiefster Finsternis“, und bei Bubenheim u. Elyas: „und lässt sie in

Finsternis zurück“, wobei Bubenheim u. Elyas zusätzlich das Verb in der Gegenwart übersetzen.

- In Koran 2:18 sagt der Originaltext *fa-hum lā yarǧi‘ūn* (فَمُؤْمِنِي لَآ يَرْجِعُونَ (عُيُونَ), was

Bobzin mit „sie können nicht zurück“ übersetzt und Asad mit „sie können nicht umkehren“. Diese Verbkombination mit „können“ ist hier sprachlich und inhaltlich sicherlich problematisch, denn der ursprüngliche Wortlaut benutzt ein Verb, das den Willen der Handelnden zur Grundlage hat und diesen zum Ausdruck bringt, während die Übersetzung eine Handlung vermittelt, die außerhalb des Willens dieser Personen zu stehen scheint. Bubenheim u. Elyas übersetzen mit „so werden sie nicht umkehren“, was zwar den genannten Willensaspekt wiedergibt, nun wird der Akt aber in die Zukunft gelegt, obwohl der Originaltext ebenso die Gegenwart einschließt.

- Zu Beginn von Koran 2:19 lesen wir *au ka-ṣayyibin mina s-samā‘i* (أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ)

(كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ السَّيِّمَاتِ), wörtlich „oder wie ein Sturzregen vom Himmel“. Bobzin jedoch übersetzt folgendermaßen: „Oder wie am Himmel eine Regenwolke“, eine Zusammensetzung, die sich sehr vom Original unterscheidet. Den gleichen Satz übersetzen Bubenheim u. Elyas wie folgt: „oder es ist wie ein Gewitterregen, der vom Himmel niedergeht“, wobei es für „niedergeht“ im Korantext keine Referenz gibt.

In der direkten Fortsetzung des gleichen Verses wird die Beschreibung *fihī z-zulumātun wa-ra’dun wa-barqun* (فِيهِ ظُلُمَاتٌ مِّمَّاتٌ وَعِصَابٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ) von Bobzin mit „in der sich Finsternis und Blitz und Donner bergen“ übersetzt, obwohl sich im Originaltext keine Entsprechung für „sich bergen“ finden lässt. Die Hinzufügung dieses Ausdrucks stellte keine Notwendigkeit dar und schwächt die rhetorische Feinheit des Originals ab. Außerdem erwähnt der Koran zuerst den „Donner“ und dann den „Blitz“, was man bei der Übertragung hätte mitberücksichtigen können. In der Übersetzung von Bubenheim u. Elyas heißt es hierzu: „voller Finsternis, Donner und Blitz“. Beide Übersetzungen vernachlässigen den Plural des Wortes *zulumāt* (ظُلُمَاتٌ).

Eine textgetreuere Übersetzung, die die rhetorische Schlichtheit des Originals wiedergäbe, wäre an dieser Stelle: „darin (sind) Finsternisse und Donner und Blitz“.

- Ebenfalls in Koran 2:19 übersetzt Milad Karimi *mina ṣ-ṣawā'iq* (الصَّيُوءِ مِ ي) (ق)

als „vor den Blitz- und Donnerschlägen“, obwohl im Original keine

zwei Begriffe hintereinander auftreten, sondern nur *ṣawā'iq* als „Donnerschläge“, zumal allein sie es sind, die mit ihrer bedrohlichen Geräuschkulisse die in dem Vers beschriebenen Menschen dazu veranlassen, ihre Finger in die Ohren zu stecken, und nicht die Blitzschläge, die ja eher gesehen als gehört werden. Auch hier hätte man der Ästhetik des Korans mehr entsprochen, wenn man auf solche zusätzlichen Beschreibungen, für die es im Original kein Gegenstück gibt, verzichtet hätte.

- Des Weiteren übersetzt Zirker den Satz *wa-llāhu muḥīṭun bi-l-kāfirīn*

(وَاللَّيْسِي مُ يِم ب ال ييافي ي) am Ende von Koran 2:19 mit „Gott umfasst die

Ungläubigen“, wobei hier der ursprüngliche Nominalsatz durch die Verbalisierung des Nomens *muḥīṭ* in einen Verbalsatz verwandelt wurde. Außerdem gehört das Wort *muḥīṭ* von seiner Struktur her zu den sogenannten Intensitätsnomen (*asmā' al-mubālaḡa*), die neben einer Verstärkung auch eine Routinehandlung zum Ausdruck bringen, so dass man *muḥīṭ* mit „stets umfassend“ wiedergeben könnte. Ein ähnliches Problem zeigt sich auch in der Übersetzung von Bubenheim u. Elyas.

- Auf die Übersetzung des Wortes *taqwā* und die entsprechenden Ableitungen aus der dazugehörigen Wurzel *w-q-y* (و-ق-ي) wurde bereits in

Teil I dieses Beitrags hingewiesen.¹⁵ Hier kommen nun noch einmal verschiedene Anwendungen dieser Wurzel und ihre Übertragungsversuche zur Sprache.

So übersetzt zum Beispiel Ünal am Ende von Koran 2:21 die Aussage *la'allakum tattaqūn* (لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ) mit „damit ihr ergebene Ehrfurcht gegen ihn erlangt

und seinen Schutz“, während er für *hudan li-l-muttaqīn* (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) in

Koran 2:2 folgendes anbietet: „eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, Frommen, die ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllen“. In beiden Fällen ist die Übertragung offensichtlich mehr Interpretation als Übersetzung, und man könnte dafürhalten, dies läge an dem Wort *taqwā*, das sich nicht angemessen mit einem einzigen Wort und ohne zusätzliche Erläuterungen ins Deutsche

¹⁵ . Vgl. Kap. 3.2.

übertragen ließe. Jedoch bleibt bei solchen unterschiedlichen Übersetzungsversuchen dem deutschen Leser verborgen, dass es sich bei *tattaqūn* und *muttaqīn* inhaltlich um das gleiche Wortkonzept handelt, was schließlich für eine weitergehende Untersuchung der Begrifflichkeiten bzw. der damit einhergehenden Konzeptionen innerhalb des Korans eine entscheidende Rolle spielt, so dass gerade ein solcher Schlüsselbegriff einer einheitlichen Übersetzung bedarf.

Dies betrifft ebenso Koran 2:24 und die darin enthaltene Aufforderung *fa-ttaqū n-nāra* (فَيَاتِقُ نَارًا), für die Ünal die Formulierung „dann fürchtet ein

Feuer [...]“ wählt, wobei er den bestimmten Artikel *al-* in *an-nār* außer Acht lässt. Den gleichen Satz übersetzt Asad mit „dann seid euch des Feuers bewusst“, womit er sich zwar konsequenterweise um eine einheitliche Übersetzung bemüht, die seinem Verständnis von *muttaqīn* als den „Gottesbewussten“ entspricht, jedoch folgt er damit einer Begriffsauslegung, die den in der Wurzel innewohnenden Grundgedanken, nämlich „sich vor etwas Gefährvollem zu schützen und in Acht zu nehmen“, nicht berücksichtigt.

Gemäß unseren Ausführungen in Kap. 3.2 und dem hier formulierten Anspruch, dass sich bei einer Übersetzung das feine semantische Netzwerk, das der Koran durch die verschiedenen Wurzelableitungen und anwendungen nach und nach aufbaut und entfaltet, durch eine weitestgehend einheitliche Wiedergabe von Begriffen, die zu einer Wortfamilie gehören, erkennbar widerspiegeln müsse, schlagen wir für die oben genannten Anwendungen folgende Übersetzungsmöglichkeiten vor: für das Wort *muttaqīn* „die Achtsamen“ und für die entsprechende Verbform *ittaqa* „achtsam sein bzw. handeln“, so dass die Aussage *la'allakum tattaqūn* in Koran 2:21 mit „damit ihr achtsam handelt“ zu übertragen wäre. Die Aufforderung *fa-ttaqū n-nāra* (فَيَاتِقُ نَارًا) in Koran 2:24

könnte man demnach mit „dann nehmt euch in Acht vor dem Feuer“ übersetzen.

- Bubenheim u. Elyas übersetzen *mimmā nazzalnā 'alā* (... مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيْكَ) in

Koran 2:23 als „was wir offenbart haben“, obwohl sie gleichzeitig die Wortwurzel *n-z-l* (ن-ز-ل) in Koran 2:4 als „herabsenden“, in Koran 2:22 als

„herabkommen lassen“ oder in Koran 2:41 als „hinabsenden“ übersetzen. Auch hier gibt es wieder Unstimmigkeiten bezüglich einer einheitlichen Übersetzung, so dass es dem Leser verwehrt bleibt, ein kohärentes Verständnis des Korans zu entwickeln, weil er beispielsweise die Wurzel *nz-l* nicht in ihre verschiedenen Kontexte einzuordnen vermag.

- Ähnliches betrifft Milad Karimis Übersetzung von *‘amilū ṣ-ṣāliḥāt* (مِائِيَاتٍ يُؤْتُوا الصَّالِحَاتِ) in Koran 2:25, was er mit „die [...] verrichten gute Werke“ überträgt, während er in Koran 2:11 *naḥnu muṣliḥūn* (نَآءِى مُصِىِّمِىۡمٍۭ وَاۡنۡوۡنَآءِىۡمِۡ) mit „wir stiften Heil“ übersetzt, in Koran 2:130 *la-mina ṣ-ṣāliḥīn* (لَمِى الصَّالِحِىۡمِ) mit „gewiss zu den Rechtschaffenen“ und in Koran 2:160 *aṣṣāḥū* (اَصۡصَاۡحٰى وَاۡوَا) mit „die [...] sich bessern“. In allen genannten Anwendungen, die noch auf weitere Beispiele ausgeweitet werden können, kommen Ableitungen ein und derselben Wurzel *ṣ-l-ḥ* vor, was aber der Leser im Deutschen aufgrund der uneinheitlichen Übersetzung nicht nachvollziehen kann. Besser wäre hier, sich bei der Übertragung der Wurzel auf ein Wort festzulegen, das in allen Fällen Geltung besitzt und für jede Ableitung eingesetzt werden kann.

- Ebenfalls in Koran 2:25 übersetzt Bobzin die Aussage *kullamā ruziqū minhā min tamaratin rizqan* (كُلُّمَكُمۡ مِّمَّا يَآءِىۡرُزُقُۡمِۡنۡ اِيۡوَاۡمِۡنِۡمِۡ يَآءِىۡ رَمۡىِۡ رَزۡقِۡ يَآءِىۡ) mit „wenn ihnen eine Frucht daraus gespendet wird“. Hier wird zum einen das Verb in der Vergangenheit mit der Verlaufsform übertragen und zum anderen kommt in der Übersetzung die Kombination *ruziqū...rizqan*, die aus einem Verb und einem Nomen im Akkusativ besteht und grundlegend als „Versorgung gewähren“ verstanden werden kann, nicht zum Tragen. Milad Karimi übersetzt sogar das in der Vergangenheit stehende und passivische Verb *ruziqū* mit einem Aktiv-Verb in der Verlaufsform, indem er sagt: „Und sooft sie daraus eine Frucht nehmen.“

Für die darauffolgende, den Paradiesbewohnern zugeschriebene Aussage *qālū hāḏa illadī ruziqnā min qablu* (قَالُوۡا هٰٓءِىۡ اِلَّاۡلِۡلَآءِۡمِۡمِۡ رُزُقۡنَاۡمِۡ قَبۡلُۡمِۡ اِيۡ قَبۡلِۡ) wählt Bobzin folgende Übersetzung: „sagen sie: ‚Das ist es, was mir früher schon

gespendet wurde!“¹⁶. Erneut wird hier die Vergangenheitsform des Verbs *qālū* nicht berücksichtigt und zusätzlich das in der 1. Person Plural stehende Verb *ruziqnā* in den Singular gesetzt.

Ünal übersetzt die gleiche Aussage mit der sich im Koran direkt anschließenden Kommentierung *wa-utū bihī mutašābihan* (وَأَتُوا بِىِ مَتَّابًا مَا) wie folgt: „Das ist, was wir früher zu essen bekamen. Doch es wird ihnen nur ähnliches gegeben.“ Hierzu sind drei Dinge anzumerken: 1. das Verb *ruziqnā* muss sich nicht allein auf etwas Essbares beziehen, so dass die in *ruziqnā* zum Ausdruck kommende „Versorgung von Gott“ in der Übersetzung nicht auf diese eine Bedeutung reduziert werden sollte, 2. im Originaltext steht der zweite Satz in der Vergangenheit, während die Übersetzung die Gegenwart wiedergibt, und 3. im Originaltext gibt es für „nur“ keine Entsprechung, so dass die Versaussage hier ohne Grund eingeschränkt wird.

Ähnliches kann man an dieser Stelle über die Übertragung von Milad Karimi sagen, der in folgender Weise übersetzt: „Das ist doch das, was wir schon früher gegessen.“ Doch ihnen wird nur Ähnliches zuteil.“ Hier wurde zudem wiederholt die Verbalstruktur nicht richtig beachtet, denn das ursprünglich passive Verb *ruziqnā* erscheint in der Aktivform.

- Weiterhin heißt es in Koran 2:25 über die Gläubigen im Paradies

anna lahum ġannātin [...] wa-lahum fiḥā azwāġun muṭahharatun (وَ لَمْ لىِ فَمَمَ بَا أَرْوَا ع)

(أَنَّ لَمْ لىِ عَنِ بَات ... مُطْمَ لىِ) . Zirker übersetzt dies mit „dass sie Gärten bekommen,

[...]

Sie bekommen in ihnen (den Gärten) gereinigte Ehefrauen.“ Allgemein ist die Übersetzung „sie bekommen“ für *lahum* (لىِ) (etwas ungenau, denn *lahum*, was wörtlich gesehen „für sie“ heißt, ist eine Aussage über eine existierende Situation, während „bekommen“ über den Erhalt einer Sache Auskunft gibt, also eine Situation beschreibt, die noch passiert oder im Verlauf ist. Der Vers informiert

¹⁶ . An dieser Stelle gibt es zwischen der Leinenausgabe von Bobzins Koranübersetzung und der dazugehörigen Taschenbuchausgabe, die beide im Jahr 2010 erschienen sind, kleine Unterschiede. Die hier angeführte Übersetzung bezieht sich daher auf die Leinenausgabe.

aber über einen bestehenden Zustand und nicht über etwas, das noch geschieht. Außerdem weist der in dem Vers genannte Begriff *azwāğ* (ازوا), den Zirker als eine feminine Pluralform begreift, während er maskulinen Charakter besitzt, im Arabischen entweder auf männliche Gefährten bzw. Ehepartner hin oder auf eine Gruppe von Männern und Frauen. Somit hätten Frauen und Männer entsprechende Gefährten im Paradies, was schließlich auch besser in den Kontext des Verses passt, da am Anfang von Koran 2:25 von *allađīna āmanū* (الَّذِينَ آمَنُوا) gesprochen wird, womit alle sich zu Gott bekennenden Frauen und Männer gemeint sind.

- In der Übersetzung von Koran 2:26 schreibt Ünal zu *wa-ammā llađīna kafarū* (وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا) „was aber die angeht, die schon seit langem Unglauben

in ihren Herzen tragen“. Für „schon seit langem“ gibt es im Original überhaupt keine Entsprechung, wobei man hier entgegenen könnte, dass es einen Versuch darstellt, die Vergangenheitsform des Verbs in irgendeiner Weise zu berücksichtigen, was man aber sicherlich hätte einfacher und klarer gestalten können. Auch der Relativsatz *allađīna kafarū* wird hier nicht entsprechend anderer Stellen übersetzt.

- Für den letzten Teil des Verses von Koran 2:26 mit dem Wortlaut *māđā arāda llāhu bi-hāđā mađalan yuđillu bihī kađīran wa-yahđi bihī kađīran wa-mā* (مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) *yuđillu bihī illā l-fāsiqīn*

bietet Bobzin folgende Übersetzung an: „Was wollte Gott mit einem solchen Gleichnis. Viele führt er damit in die Irre, und viele leitet er damit recht. Doch nur die Ruchlosen führt er damit in die Irre.“

Hier zeigt sich ein grundlegendes Problem, das mit der Interpunktion zusammenhängt bzw. damit, wann innerhalb eines Verses eine Aussage anfängt oder endet. Bobzins Übersetzung gibt mit dem ersten Satz die Frage der Kritiker bzw. Leugner wieder (*māđā arāda llāhu bi-hāđā mađalan*) und lässt im nächsten Satz die Antwort Gottes auf deren Rede folgen (*yuđillu bihī kađīran*). Im arabischen Text besteht aber für solch einen Zusammenhang keine zwingende Notwendigkeit, da die Aussage „viele führt er damit in die Irre“ noch zur Rede der Leugner gehören

könnte, so dass dies nicht unbedingt schon die Antwort Gottes auf die Leugner sein muss. In diesem Fall begänne dann die göttliche Antwort erst mit der darauffolgenden Aussage *wa-yahdī bihī kaṭīran*. Diese Lesung würde viele theologische und philosophische Problemstellungen lösen. So scheint hierin eine große Schwierigkeit in der modernen Zeichensetzung zu liegen, die das Bestreben hat, einen Satz möglichst transparent zu gestalten und abzugrenzen, während literarische, philosophische sowie mystische Texte und ebenfalls der Koran von vornherein so angelegt sind, dass sie durch einen offeneren und freieren Umgang mit Satzstrukturen und -elementen vielfältigere Beziehungen zulassen, die schließlich das Leseverständnis und damit die Deutungsmöglichkeiten erweitern. Daher wäre es an dieser Stelle angemessener gewesen, auf eine genaue Interpunktion zu verzichten, um der Mehrdeutigkeit des Originaltextes mehr Raum geben zu können. Denn es gehört zur Aufgabe eines Übersetzers, einen mehrschichtigen Text so zu übertragen, dass diese Mehrschichtigkeit im Zieltext, soweit dies natürlich möglich ist, zur Geltung kommt.

Milad Karimi übersetzt *wa-mā yuḍillu bihī illā l-fāsiqīn* (وَمَا يُضِلُّ بِ إِيَّاكَ إِلَّا الْفَاسِقِينَ)
(الفَّاسِقِينَ)

am Ende von Koran 2:26 mit „Ja allein die Frevler führt er irre damit“. In dieser Übersetzung ist keine Verneinung zu sehen, die im Originaltext aber vorhanden ist und als rhetorisch wichtig angenommen werden muss. Das gleiche Problem findet sich in der Übersetzung von Bubenheim u. Elyas wieder.

- Allgemein bemüht sich Asad, den Satz *alladīna āmanū* (الَّذِينَ آمَنُوا) als „die Glauben erlangt haben“ zu übersetzen, was im Gegensatz zu Übersetzungen wie „die Gläubigen“ dem Original gerechter wird, nicht zuletzt, weil dadurch die ursprüngliche Vergangenheitsform beibehalten wird. Gleichzeitig übersetzt er aber *alladīna kafarū* (الَّذِينَ كَفَرُوا) als „jene, die darauf aus sind, die Wahrheit zu leugnen“. Hier beachtet er die Zeit des Verbs nicht und setzt es in die Verlaufsform, so dass nicht deutlich wird, warum die erste Formulierung im deutschen Perfekt steht und die zweite in der Gegenwart. Interessanterweise verweist der Übersetzer selbst in der Fußnote 6 zu Koran 2:6 darauf, dass *alladīna kafarū* in der Vergangenheit steht und in diesem Gebrauch auch ein wichtiger rhetorischer Aspekt zu sehen ist.¹⁷ Beziehen wir das nun auf

¹⁷ . Vgl. Asad, Muhammad: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. 2. Aufl. Ostfildern 2011. S. 29.

Koran 2:26, dann sticht hier diese fehlende Übereinstimmung in der Zeit der Verben besonders ins Auge.

• Wie wir schon zuvor erwähnt haben, ist eine Einheitlichkeit in den Wortentsprechungen, den Begriffen und Wurzeln für eine Übersetzung sehr wichtig. Einer der Schlüssel zu einem besseren Verständnis des Korans ist es, das Netz von Anwendungen der Wortwurzeln im Koran richtig zu verstehen, die oftmals vom Text selbst erläutert werden. Die Aufgabe des Übersetzers ist es hier, einheitlich zu übersetzen.

Die Übersetzung von Asad versucht weitestgehend, eine solche Einheitlichkeit herzustellen. Trotzdem sehen wir zum Beispiel anhand der Übersetzung von *allaḡina kafarū* (الَّذِينَ كَفَرُوا) verschiedene Ansätze, wie „jene, die darauf aus sind, die Wahrheit zu leugnen“, während er in Koran *kaifa takfurūna bi-llāh* (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ) am Anfang von Koran 2:28 mit „wie könnt

ihr euch weigern, Gott anzuerkennen“ übersetzt. Auf diese Weise kann der Leser nicht erkennen und nachvollziehen, dass dem Originaltext in beiden Fällen ein und dieselbe Wortwurzel *k-f-r* zugrunde liegt. Darüber hinaus beschreibt *takfurūna* eine tatsächliche Handlung, während „sich weigern“ die Enthaltung von einer Handlung darstellt. Somit wird in der Übersetzung ein Teil der Bedeutung weggelassen.

Ein weiteres Beispiel für die fehlende Einheitlichkeit finden wir in der Übersetzung von Koran 2:31 und Koran 2:33. In diesen beiden Versen kommt die Wurzel *n-b-'* (ن-ب-ء) in den drei Anwendungen *anbi'ūnī* (أَنْبِيَاؤِي), *anbi'hum* (أَنْبِيَاءَهُمْ) und *anba'ahum* (أَنْبِيَاءَهُمْ) vor, wobei hier eine richtige und

genaue Übersetzung dabei hilft, die Beziehung zwischen Adam und den Engeln richtig verstehen zu können. Der Leser muss durch die Übersetzung Einblick darin gewinnen können, dass in allen drei Fällen die gleiche Wurzel verwendet wird. Bei Asad werden diese drei Fälle jeweils folgendermaßen übersetzt: „nennt mir“, „teile ihnen mit“ und „ihnen mitgeteilt hatte“. In anderen Übersetzungen wurde bezüglich dieser Wurzel hier einheitlich vorgegangen, so

z. B. in der Übersetzung von Adel Th. Khoury, von Ahmad v. Denffer und von Hartmut Bobzin.¹⁸

- Als Übersetzung von *tumma stawā ilā s-samā'i* (رُمِّيَ أُسْتَوَىٰ إِلَآئِ السَّمَآ السَّمَاوَاتِ) in

Koran 2:29 schreibt Asad „und seinen Entwurf auf Himmel angewandt“, was wieder eine Auslegung und keine Übersetzung ist. Milad Karimi übersetzt hier mit „alsdann sich den Himmeln aufgerichtet“, wobei *samā'* ein Singular ist, während die Übersetzung einen Plural wiedergibt.

- Allgemein weist die Übersetzung von Zirker an vielen Stellen eine große sprachliche Genauigkeit auf. Ein Problem sind jedoch manchmal die auftretenden Vereinfachungen einzelner Aussagen. So wird zum Beispiel der Satz *wa-huwa bi-kulli šai'in 'alīm* (وهو ب كل شئ من علم) in Koran 2:29 mit „er weiß alles“ übersetzt, was zwar die Grundbedeutung vermittelt, aber einen feinen Aspekt im Original übersieht, so dass hier die grammatische Intensivierungsform (*ism al-mubālaġa*) von *'alīm* nicht beachtet wird, die zum einen auf die Stärke und den aktiven Einfluss des Wissens Gottes hinweist und zum anderen in einem Nominalsatz eingebunden ist, der diese Intensivierung des „aktiven Wissens“ in einem zeitunabhängigen Kontext darstellt. Dies geschieht, obwohl er gleichzeitig in Koran 2:32 *'alīm* innerhalb eines Nominalsatzes mit einem Subjekt verwendet, wo es heißt: „Du bist der Wissende“ (*innaka anta l-'alīm*), wobei hier die Betonung von der Partikel *inna* (إِنَّ) außer Acht gelassen wurde. Ein ähnliches Problem

taucht auch bei Bubenheim u. Elyas auf.

¹⁸ . Vgl. hierzu Khoury, Adel Th.: *Der Koran. Arabisch – Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*. Gütersloh 2004. S. 62; Denffer, Ahmad v.: *Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern*. München 2003. S. 5 und Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München 2010. S. 13.

Übersetzung Plural verwendet, 3. im Original ist die Zeit der Feindschaft nicht in der Zukunft.

- Ünal übersetzt *at-tawwāb* (التَّوَّابُّونَ) in Koran 2:37 mit „der Reue

annimmt und sie mit großzügiger Vergebung erwidert und mit zusätzlicher Belohnung“. Sicherlich ist dies eine gute Auslegung des Wortes, geht aber weit über eine Übersetzung hinaus. Gleichzeitig hat er hier das Wort *arraḥīm* (الرَّحِيمِ)

mit „der über alles Barmherzige“ übersetzt, während er in anderen Fällen (z. B. in Koran 2:3) das gleiche Wort einfach mit „der Barmherzige“ überträgt. Die

Hinzufügung von „über alles“ ist wieder eine Auslegung, die auf keiner rationalen oder tradierten Grundlage steht; sprachliche und grammatische

Gründe sprechen gegen eine solche Hinzufügung. Diese fehlende

Einheitlichkeit in Bezug auf das Wort *ar-rahīm* kann man auch im

Zusammenhang mit seiner Übersetzung der *Basmala* erkennen. Ähnliches ist auch bei Milad Karimi zu beobachten, der zum Beispiel die Aussage in Koran

2:37 *fa-tāba ‘alaiḥ innahū huwa t-tawwābu r-*

فَتَوَّابٌ (فَتَوَّابٌ يَفْتِنِي) مَمِّى إِنَّ هُوَ التَّوَّابُّونَ
rahīm (الرَّحِيمِ)

ihm wieder zu. Siehe, er ist der unübertrefflich Gnädige, der Barmherzige“. Hier kann man ebenfalls eine uneinheitliche Übersetzung der Wurzel *t-w-b* (ت-و-ب)

beobachten. In einem einzigen Vers wird *tāba ‘alaiḥ* mit „wandte er sich ihm wieder zu“ übersetzt, während man für *at-tawwāb* „der unübertrefflich Gnädige“ wählt, wodurch die gemeinsame Wurzel unerkant bleibt.

□ Zirker übersetzt in Koran 2:41 den Satz *wa-āminū bi-mā anzaltu*

muṣaddiqan li- (وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ) wie folgt: „Glaubt an das, *mā ma’akum*

was ich hinabgesandt habe, um zu bestätigen, was euch schon vorliegt“. Aus dieser Übersetzung kann verstanden werden, dass das letztendliche Ziel der Herabsendung die Bestätigung der Bücher sei, obwohl der Originaltext diese

Bestätigung hier eher als eine von mehreren Eigenschaften des Korans beschreibt. Die in das Wort *muṣaddiqan* hineingedeutete Zweckmäßigkeit entspricht daher nicht unbedingt der ursprünglich getätigten Aussage, die mehr eine Erweiterung oder zusätzliche Erläuterung des vorausgehenden Relativsatzes darstellt, so dass man an dieser Stelle schlicht der vorgegebenen Struktur folgen könnte, indem man die Partizip-Aktiv Form von *muṣaddiqan* wiedergibt und dementsprechend sagt: „Glaubt an das, was ich hinabgesandt habe, bestätigend, was bei euch ist“, ohne dass man dabei die im Relativsatz angesprochene Herabsendung auf eine einzige Bedeutung bzw. Absicht reduziert.

- Im gleichen Vers übersetzt Ünal die Aussage *iyyāya fa-ttaqūni* (إِيَّايَا فَاتَّقُونِ) mit „zu mir allein sollt ihr Zuflucht nehmen, in Ehrfurcht vor mir und in Frömmigkeit“, obwohl er gleichzeitig in Koran 2:2 das Wort *muttaqīn* (مُتَّقِينَ) als „die Gottesfürchtigen, Frommen, die ihre Pflicht gegenüber Gott erfüllen“ übersetzt und in Koran 2:24 für *ittaqū* (اتَّقُوا) „fürchtet“ verwendet.

Auch wenn man innerhalb dieser Formen inhaltliche Zusammenhänge herstellen kann, wird dennoch die gemeinsame Wurzel erneut verschleiert.

- Die beiden Aussagen *iyyāya fa-rhabūni* (إِيَّايَا فَاِرْهَبُونِ) in Koran 2:40 und *iyyāya fa-ttaqūni* (إِيَّايَا فَاتَّقُونِ) in Koran 2:41 übersetzt Milad Karimi auf folgende gleiche Weise: „Mich, mich allein sollt ihr fürchten“, ohne dabei erkennbar auf den unterschiedlichen Gebrauch der beiden Wurzeln *r-h-b* (ر-ه-ب) und (و-ق-) im Originaltext einzugehen. Auch die Übersetzung von Zirker weist dieses Problem auf, so dass er für die beiden unterschiedlichen Wurzeln ein Wort benutzt.

- Bubenheim u. Elyas übersetzen in Koran 2:42 *wa-lā talbisū l-ḥaqqā bi-l-bāṭili wa-* (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَتَكْتُمُوا الْيَقِينَ) mit „Und verdeckt *taktumū l-ḥaqqā* nicht das Wahre durch das Falsche, und verschweigt nicht die Wahrheit [...]“. Es wäre hier in Bezug auf den doppelten Gebrauch des Wortes *al-ḥaqq* angebrachter gewesen, dieses im gleichen Vers auch einheitlich zu übersetzen.

Milad Karimi übersetzt im gleichen Vers *lā talbisū l-ḥaqqā bi-l-bāṭil* (لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ) mit „vermischt nicht Wahrheit mit Nichtigem“, wobei er die jeweilige Bestimmtheit der beiden Nomen *al-ḥaqq* und *al-bāṭil* außer Acht lässt, was aber inhaltlich eine wesentliche Rolle spielt. Denn es macht einen

Unterschied, ob man nur von irgendeiner Wahrheit spricht oder von *der* Wahrheit. Das Gleiche trifft auf das Wort *al-bāṭil* zu. Auch in Koran 2:45 verzichtet er auf die Bestimmtheit in den Worten *bi-ṣ-ṣabri wa-ṣ-ṣalāt* (وَالصَّيْرَاطَ ب الصَّيْرُ), indem er sagt: „Sucht Hilfe durch Geduld und Gebet“, was wiederum die Aussage unscharf macht und inhaltlich abschwächt, obwohl der Originaltext von einer bestimmten Form von Gebet und Geduld auszugehen scheint und diese betont.

5. Fazit

Neben der in Teil I des Artikels vorgestellten etymologischen Methode zum sensuellen Gebrauch koranischer Worte,¹⁹ die an sich schon die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Korans in die deutsche Sprache zu begründen vermag, zeigt die oben erfolgte Untersuchung, die anhand ausgewählter Übersetzungsbeispiele durchgeführt wurde, dass es weiterhin möglich ist, der literarischen Einzigartigkeit und Schönheit des koranischen Originaltextes in einer Übersetzung näherzukommen, wenn man auf die rhetorischen und ästhetischen Feinheiten, die im Koran sowohl durch die grammatischen Satz- und Wortstrukturen als auch durch den Gebrauch immer wiederkehrender Begriffe zum Ausdruck kommen, ein besonderes Augenmerk legt. Dabei hat die vorgenommene Analyse versucht zu verdeutlichen, dass bei einer Übertragung die genaue Beachtung der grammatischen und syntaktischen Textgestalt, wie sie der Koran vorgibt, nicht nur dem sprachlichen Erscheinungsbild gerechter wird, sondern eben oftmals auch zu einem klareren und umfassenderen inhaltlichen Verständnis führt. Überdies könnte man behaupten, dass die präzise Wiedergabe der sprachlichen Form, die jegliche Übersetzungsbemühungen auf das durch den Originaltext vorgegebene Notwendige reduziert, um so die schlichte Schönheit des Korans nachzubilden, indem man etwa auch versucht, die genaue Abfolge der Wörter einzuhalten bzw. weitestgehend zu berücksichtigen, dass eine solche Vorgehensweise bis zu einem gewissen Grad sogar imstande ist, den poetischen Charakter des Korans widerzuspiegeln. Als ein Beispiel hierfür dient vielleicht die folgende Übersetzung des berühmten Thronverses, der sich ebenfalls in der Sure *al-Baqara* befindet, genauer gesagt in Koran 2:255, und der nach den in diesem Artikel vorgestellten Kriterien für eine Koranübertragung wie folgt lautet:

¹⁹ . Vgl. Kap. 2 in Teil I des Artikels.

Alläh
Kein Gott außer ihm
Dem Lebendigen, dem Beständigen
Weder nimmt ihn Schlummer ein noch Schlaf
Sein ist, was in den Himmeln und was auf der Erde
Wer ist's, der fürspricht bei ihm, außer mit seiner Erlaubnis
Er weiß, was vorhanden ihnen und was ihnen hintanfolgend
Und nicht umfassen sie etwas von seinem Wissen, außer was er wollte
Es umreichte sein Herrscherstuhl die Himmel und die Erde
Und nicht belastet ihn die Bewahrung beider Und er
ist der Hohe, der Gewaltige

Sicherlich liegt es im Auge des Betrachters, ob man es mit dieser Übersetzung geschafft hat, die Poesie des Korans wiederzugeben, aber zumindest hat man damit eine äußerst textnahe Übersetzung erstellt, anhand derer der arabische Ursprungstext Wort für Wort präzise nachvollzogen werden kann, und zwar ohne dass man dabei hinsichtlich der Verständlichkeit unbedingt viele Abstriche machen muss, was schließlich für den deutschen Leser wichtig ist. Somit lässt sich zusammenfassend sagen, dass auf Basis der hier angeführten Methode und Kritikpunkte, die die genaue Einhaltung der koranischen Wort- und Satzstrukturen betreffen sowie die einheitliche Umsetzung von zusammengehörigen Begriffen und Wortfamilien und nicht zuletzt die genaue Erforschung der in den arabischen Wurzeln angelegten Grundbedeutungen, dass auf dieser Basis eine weitere Übertragung des Korans in die deutsche Sprache wichtig und notwendig erscheint, und zwar nicht nur mit dem Ziel, die bisherigen Übersetzungsleistungen zu ergänzen und weiterzuentwickeln, sondern dem deutschen Leser, der vielleicht nicht unbedingt des Arabischen mächtig ist, in seiner tieferen Auseinandersetzung mit dem Korantext eine zusätzliche Gelegenheit zu geben, auf eine verlässliche und dem Original nahe Übersetzung zurückgreifen zu können.

Conditions for the realization of principles formulated in the Second Phase of the Revolution statement: Public and private spheres

Zohreh Ghorbani-Madavani¹

(pp: 109 to 116)

Received: 06.04.2021; Accepted: 28.05.2021

Abstract


In the Second Phase of the Revolution statement, the Supreme Leader of the Islamic Revolution set out wise guidelines on how to improve our status and change into what we should be. Having stated the reasons of the Islamic Revolution, he referred to the Revolution's values such as freedom, ethics, justice, independence, dignity, rationality, and spirituality, which have been and will be sought by human beings throughout the history. Using inspirational sentences full of hope, the Supreme Leader addressed the committed and diligent youth, as the Revolution's engine, and accentuated their significant role in ensuring the Revolution's continuation and exaltation. This paper first provides a brief account of the Second Phase of the Revolution statement. Then it puts forward some suggestions on how to achieve the objectives formulated in the statement with an eye to its public and private pillars.

Keywords

The Second Phase of the Revolution statement, public pillars of the statement, private pillars of the statement, university, the youth, realization methods.

¹ . Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,

E-mail: zghorbani@atu.ac.ir

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

شرایط تحقق اصول بیان‌شده در بیانیه گام دوم انقلاب: حوزه‌های عمومی و
خصوصی

زهرا قربانی مدونی¹

(صفحات ۱۰۹ تا ۱۱۶)

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱۷؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۷

چکیده

در بیانیه گام دوم انقلاب، رهبر معظم انقلاب اسلامی رهنمودهایی حکیمانه درباره چگونگی بهبود وضعیت و تبدیل شدن به آنچه باید باشیم ارائه کردند. ایشان پس از تبیین دلایل وقوع انقلاب اسلامی، به ارزش‌هایی همچون آزادی، اخلاق، عدالت، استقلال، عزت، عقلانیت و معنویت اشاره کردند؛ ارزش‌هایی که همواره مورد طلب بشر در طول تاریخ بوده و خواهد بود. رهبر انقلاب با جملاتی الهام‌بخش و سرشار از امید، جوانان مؤمن و پرتلاش را که موتور پیش‌برنده انقلاب‌اند، مخاطب قرار داده و نقش برجسته آنان را در تداوم و تعالی انقلاب برجسته ساختند. این مقاله ابتدا شرحی کوتاه از بیانیه گام دوم انقلاب ارائه می‌دهد و سپس پیشنهادهایی را برای تحقق اهداف ترسیم‌شده در بیانیه، با توجه به ارکان عمومی و خصوصی آن، مطرح می‌سازد.

واژگان کلیدی:

بیانیه گام دوم انقلاب، ارکان عمومی بیانیه، ارکان خصوصی بیانیه، دانشگاه، جوانان، روش‌های تحقق.

¹ استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
ایمیل: zghorbani@atu.ac.ir

Bedingungen für die Verwirklichung der in der Erklärung zur zweiten Phase der Revolution formulierten Prinzipien: Öffentliche und private Sphären

Zohreh Ghorbani-Madavani¹

(S. 109-116)

Eingegangen: 06.04.2021; Angenommen: 28.05.2021

Zusammenfassung


In der Erklärung zur zweiten Phase der Revolution hat der Oberste Führer der Islamischen Revolution weise Leitlinien formuliert, wie wir unsere gesellschaftliche Stellung verbessern und zudem werden können, was wir sein sollten. Nachdem er die Gründe für die Islamische Revolution dargelegt hatte, verwies er auf deren grundlegende Werte wie Freiheit, Ethik, Gerechtigkeit, Unabhängigkeit, Würde, Rationalität und Spiritualität – Werte, die die Menschheit im Laufe der Geschichte stets angestrebt hat und weiterhin anstreben wird. In inspirierenden und hoffnungsvollen Sätzen wandte sich der Oberste Führer an die gläubige und engagierte Jugend als Motor der Revolution und betonte deren zentrale Rolle für die Fortführung und Erhebung der Revolution. Dieser Beitrag gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Erklärung zur zweiten Phase der Revolution und unterbreitet anschließend Vorschläge zur Verwirklichung der in der Erklärung formulierten Ziele – unter besonderer Berücksichtigung ihrer öffentlichen und privaten Komponenten.

Schlüsselwörter:

Erklärung zur zweiten Phase der Revolution, öffentliche Komponenten der Erklärung, private Komponenten der Erklärung, Universität, Jugend, Verwirklichungsmethoden

¹ . Assistentzprofessorin für arabische Sprache und Literatur, Allameh-Tabataba'i-Universität, Teheran, Iran

E-Mail: zghorbani@atu.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Die „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“, wurde vom Staatsoberhaupt der islamischen Republik Iran, Seyed Ali Khamenei präsentiert und zum Anlass des 40. Jahrestages des Sieges der islamischen Revolution am 11. Februar 2019 erlassen. Darin handelt es sich um „die Beständigkeit des Weges der islamischen Revolution Irans von 1979“ und die Erklärung „der Errungenschaften der letzten vierzig Jahre“. In dieser Erklärung macht der oberste Revolutionsführer Empfehlungen mit dem Ziel, „alle Aktivitäten zur Gestaltung des Islamischen Iran zu vereinen“. Er spricht die Leute, vor allem die Jugend an und erläutert „den zweiten Schritt“ zur „Realisierung der Ideale der Revolution des Jahres 1979“ in mehreren Kapiteln.

Erläuterung der bedeutendsten Prinzipien der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“

Die „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ kann man in zwei Hauptkategorien aufteilen:

A. Die allgemeine Kategorie: Hier werden einige Punkte hervorgehoben:

1. Der Jugend wird mit Nachdruck gesagt, die Vergangenheit kennen zu lernen, die Gegenwart wahrzunehmen, mit der Hoffnung, ohne Angst, mit einer revolutionärer Sicht und Geistesauffassung in die Zukunft zu sehen und in diese Richtung zu schreiten.

2. Mit Hoffnung in die Zukunft (wir können): Das ist die grundlegende Aussage dieser Erklärung, auf die er bei der Zusammenkunft der Arbeiter am 27.4.2016 hingewiesen hat: „Dass wir können, ist kein Lobgesang und kein Slogan. Diese Sichtweise, ist ein Blick auf die Realitäten des Landes.“ (www.khamenei.ir)

3. Wichtig sei, sich nicht mit den aktuellen Errungenschaften und dem Mindesten zufrieden zu geben, sondern daran zu arbeiten, um in jedem Bereich den höchsten Gipfel zu erreichen und an die Spitze zu gelangen. Er bestätigt, dass wir die meisten Human- Ressourcen, Minen und hervorragende Möglichkeiten haben, und dieses Potential müsse aktiviert werden.– (Alles, was wir bisher erreicht haben, ist nur ein Anfang, und nicht mehr).

4. Mitfühlende Kritik der islamischen Gesellschaft und

Unzufriedenheit in einigen Bereichen, beispielsweise:

Zwischen dem was bisher getan wurde, und dem was hätte sein sollen, liegt eine grosse Lücke.

Die erwartete Gerechtigkeit der islamischen Republik, die als Anhänger des Imam Ali (Friede sei mit Ihm) (Symbol der Gerechtigkeit) anerkannt werden möchte, ist dem weit überlegen.

Er äußert auch seine Unzufriedenheit über die Mißwirtschaft einiger Verantwortlicher. Daher zögert er nicht, trotz hoffnungsvoller Blicke in die Zukunft und das Betrachten der Ideale, die aktuelle Situation zu kritisieren. Diese Aussage wurde sogar in seiner Erklärung bei der Zusammenkunft mit der Bevölkerung von Qom am 19.10.1396 erwähnt:

Der Feind ist ausländisch, aber das sollte uns nicht dazu bringen, unsere Schwächen zu ignorieren. Wir haben auch Schwierigkeiten. Es ist nicht so, dass wir keine Problem hätten und nur der ausländische Feind diese verursacht. Vielmehr müssen wir unsere Probleme selber lösen. (www.khamenei.ir)

5. Das Wort Dschihad ist in dieser Erklärung ein sehr präziser und sorgfältig angewendeter Begriff. Neben dem Wissen, wofür er das Wort Dschihad gebraucht, verwendet er es auch für Angst und Hoffnungslosigkeit. Das bedeutet, dass seiner Ansicht nach, Hoffnungslosigkeit auch eine große Gefahr ist, denn wenn der Feind es fertig bringen sollte uns unsere Hoffnung zu nehmen, hat er uns bereits Schaden zugefügt.

Und in Sätzen wie: Eine große Anzahl junger Menschen, sind zu dschihadistischen Bestrebungen bereit, oder in der revolutionären und dschihadistischen Ausrichtungen oder im dschihadistischen-Management.

B. Die Private Kategorie: In dieser Kategorie wurden mehrere Themen aufgegriffen, aber in diesem Beitrag werden nur die Bereiche der Universität und Akademiker behandelt.

Universität und Akademiker

1. Unter den Ratschlägen hat er zuerst Wissenschaft und Forschung benannt, daraufhin befasste er sich mit anderen Empfehlungen wie das

Spirituelle, Ethik und Wirtschaft. Diese Bedeutung bürdet uns, den Akademikern, eine grosse Verantwortung auf.

2. Er ist der Ansicht, dass Bildung anwendungsbezogen sein sollte (Wissenschaft produzieren) und aus diesem Grund weist er im Bereich des wissenschaftlichen Fortschritts auf Themen hin, die im Zusammenhang mit der Produktion der Wissenschaft und deren Anwendung in der Gesellschaft stehen: Bezogen auf wissensbasierte Unternehmen, tausende von Projekten, die dem Aufbau der Infrastruktur dienen und für Aufbauprogramme des Landes unverzichtbar sind.

3. Er äussert: Wissen ist ein Mittel, um dem Land Ehre und Macht zu verschaffen. Aus seiner Sicht wird mit dem Erwerb von Wissen auch Macht gewonnen. Daher müssen wir, die akademische Gemeinschaft, dies realisieren, indem wir spezialisierte und engagierte Kräfte erziehen, um dieser Aussage des Revolutionsführers gerecht zu werden. Ich verwende seine Worte aus einer Zusammenkunft mit

Universitätsprofessoren vom 04.11.1393, bei der er sagte: „Wenn eine Gesellschaft in der Wissenschaft rückständig ist, wird ihr der westliche Lebensstil aufgebürdet (kulturelles Problem), dies bringt viele andere politische und wirtschaftliche Probleme mit sich.“ (www.khamenei.ir) Daher liegt die Wurzel vieler unserer kulturellen Probleme in der wissenschaftlichen Armut, und um dieses zu verhindern, wurden Wissenschaft und Wissen besonders betont. Er begnügt sich nicht nur mit dem Wort Wissenschaft, sondern spricht vielmehr vom wissenschaftlichen Dschihad. In seiner Erklärung vom 04.11.1393 definierte er es wie folgt: Es bedeutet nicht irgendeine Art von Streben, sondern ein Streben, das als Gegenzug zu einer feindlichen Herausforderung stattfindet.

4. Er ist der Auffassung, dass die Kehrseite von Wissen, Können ist: Eine kompetente Gesellschaft, die ihre Wünsche verwirklicht, eine Fähigkeit, die soziales Wissen erfordert. Tatsächlich ist das Sprichwort „Wollen ist Können“ nicht korrekt, sondern Können ist Wollen. Wir haben Kapazitäten und Möglichkeiten, wir haben Fähigkeiten, es reicht zu Wollen.

Vorschläge

Um die Anordnungen des obersten Führers der islamischen Revolution in der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ zu erfüllen, werden folgende Vorschläge in zwei: öffentlichen und privaten Bereichen, vorgelegt:

A. Der öffentliche Achse

1. Erweiterung der Tätigkeit der Tourismusbranche, damit diese das Prokopfeinkommen und die Landesausgaben decken kann. Der Iran ist nicht nur ein altes Land, es verfügt zudem über historische Denkmäler, zahlreiche Touristenattraktionen, unberührte Naturgebieten und zwei Meere. Daher kann es von Nutzen sein, erforderliche und logische Voraussetzungen für Touristen zu schaffen; Unterschiede zwischen und Begünstigungen für inländischen und ausländischen Tourismus zu ermöglichen; Investition und Unterstützung von Unternehmern und Personen zum Aufbau von Tourismusressourcen, wie dem Bau von Hotels und Restaurants in der Nähe von Sehenswürdigkeiten und Touristenattraktionen.

2. Verbesserung des öffentlichen Verkehrsystems, das zur Verringerung der Luftverschmutzung, des Autoverkehrs und der Reduzierung von Unfällen beitragen kann. Zudem die Senkung des Brennstoffverbrauchs, zumindest im Busverkehrssystem. Es ist erforderlich, dass es im ganzen Land und nicht nur in Tehran nachgerüstet wird, aber vorrangig berücksichtigen wir Tehran. Die Fahrgäste sollen Gewissheit haben, dass das Verkehrsmittel pünktlich kommt.

3. Die Reduzierung der Mehrwertsteuer, die zur Stagnation und Verringerung des Handels führt (von %9 auf %4 ist angemessen). Allerdings sollen bei einigen Berufen attraktive Steuernachlässe für in- und ausländische Touristen gegeben werden.

4. Die Modernisierung der Verpackungsindustrie : Bei vielen unserer wertvollen Produkte, die eine bedeutende Rolle beim Marketing und Fremdwährungserträgen spielen [Es ist bekannt als eine von 5p von (Philip Kotler)] und man könnte, um für diesen Zweck moderne Maschinen und Verpackungswissen einzuführen, Subventionen und viele Anreize für die Tätigen in dieser Branche berücksichtigen. Zum Beispiel in Bezug auf Produkte wie Datteln, Safran usw.

B. Der private Achse

1. Konfuzius, der chinesische Gelehrte und Wissenschaftler sagt: „Wenn du ein Jahr lang Proviant haben möchtest, säe Reis. Wenn du Zehn Jahre lang Früchte haben möchtest, pflanze Bäume. Wenn du für hundert Jahre dein Leben vorsorgen möchtest, denk daran, Menschen zu erziehen“ (www.sbiglari.blogfa.com). In dieser Redewendung wird zu Recht auf die

Rolle der Pädagogik hingewiesen. Der erste Wandel muss in unserem Bildungssystem stattfinden. Von der Methode des Auswendiglernens soll das System sich in Richtung Lehre von Kompetenzen und Forschungsmethoden und der Steigerung der Kreativität umwandeln.

2. Das obige Prinzip würde nicht stattfinden, ausser durch wohlwollende Lehrer und Dozenten, die mit Wissen und Sachverstand ausgestattet sind. Diese sollen sich unbeschwert und ohne Sorge nur darauf konzentrieren, sich dem Aufstieg des wissenschaftlichen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Niveau der Schülerschaft zu widmen.

3. Der obige Fall würde nicht stattfinden, ausser durch die Mitarbeit von wohlwollenden, fachkundigen und vernünftigen und dschihadistisch motivierten Direktoren. Genauso wie während der Revolution und dem aufgezwungenen Krieg von Seiten des Irak gegen den Iran der Jugend vertraut wurde und man sich auf sie verließ, muss in diesem Bereich wieder junges Blut eingebracht werden, verpflichtete und sachkundige Jugendliche (daneben können wertvolle erfahrene Fachkundige als verständige Ratgeber zu Hilfe gezogen werden).

4. Die Korrektur oder Entfernung von überflüssigen Anweisungen, die auf einer Art von unwissenschaftlicher Präsentation ohne Verwendung basieren, die auch zu Abweichungen der Wissenschaftsgesellschaft geführt haben könnten, wie zum Beispiel der Zwang zur Verfassung von Magister- und Doktorarbeiten, von denen mehr als 90 Prozent nutzlos und ineffizient sind und in denen leider nur Probanden und manchmal statistische Methoden eines Basisartikels geändert werden.

5. Laut Studien scheint es, dass die Kurse bis zur Orientierungsstufe allgemein sein müssen und danach, den Interessen der Schüler entsprechend (Psychologischen- und Persönlichkeitsuntersuchungen) je nach Ergebnis, in nur einem Hauptfach angeboten werden sollten. Zum Beispiel sollten für jemanden, der an Chemie interessiert ist, 90 Prozent der Kurse oder Unterrichtseinheiten mit Chemie verbunden sein. Der Rest soll dem Erlernen einer Fremdsprache gewidmet werden und mit Erlangung des Abiturs werden wir Experten in einem Fachgebiet haben, die mindestens eine Fremdsprache beherrschen.

6. Erhalt des wissenschaftlichen Kapitals bzw. Eliten im Land: Obwohl wir prominente Forscher und einfühlsame wohlwollende Professoren haben, viele Erfinder und junge Leute, die die Wissenschaft

begehren, sehen wir leider unter ihnen, durch Missmanagement und mangelndem Verständnis, die Neigung zur Auswanderung, was als „Flucht der Intelligenz“ bekannt geworden ist. Erstens sollten wir durch Bereitstellung materialler und spiritueller Einrichtungen und die Schaffung von Anreizen und Motivation die Auswanderung der heutigen Elite verhindern. Daraufhin, durch das starke Interesse der ausgewanderten Elite an der Entwicklung des Heimatlandes zu teilzuhaben und Hilfe zu leisten, um zur Verbesserung des Wohlergehens ihres Volkes beizutragen, soll deren Rückkehr ins Land ermöglicht werden.

Schlussfolgerung

Der Iran verfügt über ein grosses menschliches, materielles und spirituelles Kapital, und dieses Potential muss in die Tat umgesetzt werden, was nur unter Beteiligung aller Gesellschaftsgruppen möglich ist, insbesondere der starken, revolutionären und geneigten Jugend des Landes. In der „Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution“ wurden Strategien erläutert und in diesem Beitrag Taktiken zur Erreichung der oben genannten Ziele kurz vorgestellt. Es wird vorgeschlagen, auch in anderen Bereichen wie Wirtschaft, Kultur, Sport und internationale Beziehungen usw. solide praktische Lösungen zur Erreichung der Ziele der Revolution vorzuschlagen.

Literaturverzeichnis

- Kotler, Philip (2012). Philip Kotler answers your questions on Marketing. [Philip Kotler be soälät-e shomā dar bāzāryābī pāsokh mīdahad]. übersetzt von Reza Radfar und Kambiz Heidarzadeh. Teheran: Hakimbashi. www.sbiglari.blogfa.com.
- Khamenei, Seyyed Ali (1397/2018). Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution [Bayāniye Gām-e dōwwōm-e Enghelāb].
- Khamenei, Seyyed Ali (1396/2017). Erklärungen in der Sitzung der Bevölkerung von Qom [Bayānāt dār didār-e mardōm-e Qom]. www.khamenei.ir
- Khamenei, Seyyed Ali (1395/2016) Erklärungen in der Sitzung der Arbeiter [Bayānāt dār didār-e Kārgarān]. www.khamenei.ir

Zohre Ghorbani Madavani

Khamenei, Seyyed Ali (o. J.). Erklärungen in der Sitzung der
Universitätsprofessoren [Bayānāt dār dīdār-e asātīd-e Dānešgāh-hā].
www.khamenei.ir

Friedrich Georg Jünger and Persian Poetry

Felix Herkert 1

(pp 117 to 131)

Received: 20.04.2021; Accepted: 07.06.2021

Abstract


This essay examines the reception of Persian poetry by the German philosopher and poet Friedrich Georg Jünger (1898-1977). This reception is relevant for a work-immanent interpretation of Jünger's thoughts on poetry as well as in the sense of a (so far neglected) chapter in the history of the reception of Persian poetry in the German-speaking world. Jünger's preoccupation with Persian poetry is focused on three main poets, namely Omar Khayyam, Saadi, and Hafiz, for whom Jünger showed the greatest admiration. After a historical-biographical localization of the topic, Jünger's reception of these poets will be outlined in terms of content; not least, their influence on Jünger's own poetical work will be examined. It will be shown how Jünger was particularly inspired by Hafiz, both in his theoretical reflections on the essence of poetry and in the composition of some of his own cycles of poems.

Keywords

Georg Jünger, reception of persian poetry, Hafiz.

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

E-mail: felixherkert@aol.com

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

فریدریش گئورگ یونگر و شعر فارسی

فلیکس هرکرت^۱

(صفحات ۱۱۷ تا ۱۳۱)

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۳۱؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۷

چکیده

این مقاله به بررسی پذیرش شعر فارسی توسط فیلسوف و شاعر آلمانی، فریدریش گئورگ یونگر (۱۸۹۸-۱۹۷۷) می‌پردازد. این دریافت‌پذیری هم از نظر تفسیر درون‌متنی آثار یونگر درباره شعر، و هم به‌عنوان بخشی (تا کنون مغفول‌مانده) از تاریخ تأثیر شعر فارسی در جهان آلمانی‌زبان حائز اهمیت است. پرداختن یونگر به شعر فارسی، به‌طور خاص بر سه شاعر اصلی یعنی عمر خیام، سعدی و حافظ متمرکز است، شاعرانی که یونگر بیشترین تحسین را نسبت به آنان نشان داده است. پس از جای‌دادن موضوع در زمینه‌ای تاریخی-زندگی‌نامه‌ای، دریافت یونگر از این شاعران از نظر محتوایی ترسیم خواهد شد؛ به‌ویژه تأثیر این شاعران بر آثار شعری خود او نیز بررسی می‌گردد. در این مقاله نشان داده خواهد شد که یونگر به‌ویژه از حافظ الهام گرفته است؛ چه در تأملات نظری‌اش درباره ماهیت شعر و چه در سرایش برخی از چرخه‌های شعری‌اش

واژگان کلیدی:

گئورگ یونگر، تأثیرپذیری از شعر فارسی، حافظ

1. دانشگاه آلبرت لودویگر، فرایبورگ در بریسگاو

ایمیل felixherkert@aol.com

Friedrich Georg Jünger und die persische Dichtung

Felix Herkert¹

(S. 117–131)

Eingegangen: 20.04.2021; Angenommen: 07.06.2021

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz untersucht die Rezeption der persischen Dichtung durch den deutschen Philosophen und Dichter Friedrich Georg Jünger (1898–1977). Diese Rezeption ist sowohl für eine werkimmanente Interpretation von Jüngers Gedanken über Dichtung als auch als (bisher vernachlässigtes) Kapitel in der Geschichte der Rezeption persischer Dichtung im deutschsprachigen Raum von Bedeutung. Jüngers Auseinandersetzung mit der persischen Dichtung konzentriert sich auf drei Hauptdichter: Omar Chayyam, Saadi und Hafis, für die Jünger größte Bewunderung empfand. Nach einer historisch-biografischen Einordnung des Themas wird Jüngers Rezeption dieser Dichter inhaltlich skizziert; nicht zuletzt wird ihr Einfluss auf Jüngers eigenes dichterisches Werk untersucht. Es wird aufgezeigt, wie besonders Hafis Jünger inspirierte – sowohl in seinen theoretischen Überlegungen zum Wesen der Dichtung als auch in der Gestaltung einiger eigener Gedichtzyklen.

Schlüsselwörter:

Georg Jünger, Rezeption der persischen Dichtung, Hafis

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

E-Mail: felixherkert@aol.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

„Und doch naht sich aus der Fremde
Das Geliebte und Verwandte.“
(F. G. Jünger, *Die Silberdistelklause*)

Einführung

Friedrich Georg Jünger (1898-1977) zählt zu den bedeutendsten deutschen Dichtern und Denkern des 20. Jahrhunderts. Obgleich er ein qualitativ wie quantitativ beeindruckendes Gesamtwerk, bestehend aus philosophischen Essays, Lyrik, Romanen und Erzählungen, vorweisen kann, stand er zumeist im Schatten seines berühmteren Bruders Ernst Jünger (1895-1998). Erst in den letzten Jahrzehnten lässt sich in der Forschung ein wachsendes Interesse an F. G. Jünger wahrnehmen. Folgende Betrachtungen sind einer wenig bekannten und kaum gewürdigten Seite Jüngers gewidmet: seiner Auseinandersetzung mit persischen Dichtern.¹² Diese Auseinandersetzung ist sowohl werkimmanent von einigem Interesse – nämlich hinsichtlich der Frage, inwieweit persische Dichter Jüngers eigenes Selbstverständnis mitgeprägt haben – als auch im Sinne eines Kapitels in der Rezeptionsgeschichte persischer Dichtung im deutschen Sprachraum.

Im Folgenden sei also F. G. Jüngers Beschäftigung mit der persischen Dichtung – sie kristallisiert sich um drei maßgebliche Dichtergestalten: Hafiz, Omar Khayyam und Saadi – historisch-biographisch verortet, in ihren inhaltlichen Grundzügen skizziert und in ihrem Einfluss auf Jüngers eigenes dichterisches Schaffen untersucht. Im Zentrum stehen hierbei folgende seiner Werke: die in *Orient und Okzident* (1948) aufgenommenen drei Essays über „Persische Dichter“, ein in *Gespräche* (1948) ersonnener, mit „Die Offenbarung“ betitelter, Dialog zwischen

¹ . In den wichtigsten zu F. G. Jünger vorliegenden Monographien ist dessen Beschäftigung mit persischen Dichtern bislang, wenn überhaupt, nur sehr am Rande zur Sprache gekommen. Vgl. A. Geyer, *Friedrich Georg Jünger. Werk und Leben*, Wien/Leipzig 2007, 148f., 184; U. Fröschle, *Friedrich Georg Jünger und der ‚radikale Geist‘. Eine Fallstudie zum literarischen Radikalismus der Zwischenkriegszeit*, Dresden

² , 113 Fn. 254. Ein kleiner Beitrag, der sich jedoch allein auf Jüngers Essays in *Orient und Okzident* bezieht, verdient in unserem Zusammenhang Beachtung: Y. Alder, „Betrachtungen zum Islam im Werk Friedrich Georg Jüngers“ (online zugänglich unter: <http://deutsch-turkischnachrichten.blogspot.com/2008/07/betrachtungen-zum-islam-im-werk.html?m=0>).

Hafiz und einem Scheich, sowie die beiden Gedichtzyklen *Die Silberdistelklausen* (1947) und *Das Weinberghaus* (1947).³ All diese Werke sind jeweils auf ihre Art literarische Früchte einer Beschäftigung mit den Persern.

I.

Jüngers erste Veröffentlichung, die einer persischen Dichtergestalt gewidmet war, ist ein 1938 erschienener Essay über Omar Khayyam.⁴ Bereits dieser Text lässt eine gute Kenntnis von dessen Werk, wie im Übrigen auch eine gute Kenntnis von Hafiz, mit dem Omar Khayyam von Jünger u.a. konfrontiert wird, durchscheinen. Und in der Tat fand sich schon in Jüngers erster Gedichtsammlung von 1934 ein anerkennender Verweis auf Hafiz, namentlich im Gedicht „Die Rose“. Die Schönheit der Rose preisend, gedenkt Jünger jenem „unsterblichen Sänger“, welcher der Rose Liebreiz wie kaum ein zweiter ins dichterische Wort gebracht habe:

Deiner gedenk' ich, unsterblicher Sänger, des Morgenlands Blume,
Süß wie der Nachtigall Sang tönet dein Lied durch die Flur.
Hafis, du Quell der Erleuchtung, du Strom der Freudengesänge,
Trunken von Weisheit und Wein schmückst du mit Rosen dein
Haupt. Schiefer hängt von der Stirn des Zechers der Kranz, es
glüheth Heißer die denkende Stirn, feuchter das offene Aug'.
Adern des Lebens durchfließen dein Lied. Unerschöpfliche,
helle Quellen lebendiger Kraft sprudeln erheiternd empor.
Seht, wie der Greis zu neuer Jugend erwachet. Er schlürfet
Wie die Biene im Mai süßeren Honigtrank ein.
Sänger, du wandelst die Rose zum Lied. Deine heilende Sure,
Dein berauschter Koran scheuchet die Trübsal hinweg.
Wie mit Pfeilen durchbohrst du der Finsternis Geister. Es
fliehen, Schwirret dein Wort auf sie ein, heulende Eiferer
fort. Auf und nieder wandl' ich die Pfade des Gartens. O
höret, Rosen ihr, die er geliebt, höret des Meisters Gesang.
Hör' ihn, du makellos weiße, hört ihn, ihr rosigen Schönen,

³ . Vgl. F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, Hamburg 1948, 203-272; *Gespräche*, Frankfurt/M. 1948, 92-102; die genannten Gedichtzyklen wurden später aufgenommen in: *Ring der Jahre. Gedichte*, Frankfurt/M. 1954.

⁴ . F. G. Jünger, „Omar Khajjam“, in: *Corona*, Jg. 8, H. 3 (1938), 298-314. Der Text wurde später in die Sammlung *Orient und Okzident* aufgenommen.

Ihn, der sein liebendes Lied mit eurem Glanze geschmückt.⁵

In diesen Versen klingt bereits eine Mehrzahl von Motiven an, die Jüngers Hafiz-Bild beherrschen sollten und weiter unten noch näher erörtert werden. Zunächst seien jedoch einige historische Zusammenhänge in Erinnerung gerufen. Denn obgleich das zitierte Gedicht wie auch der erwähnte Essay zu Omar Khayyam belegen, dass die persische Dichtung Jünger in den 30er Jahren keineswegs unbekannt gewesen sein kann, lässt sich aus manchen seiner Briefe rekonstruieren, dass Jüngers Hauptbeschäftigung mit den persischen Dichtern wohl in die Mitte der 1940er Jahre fällt, genauer: in die Jahre 1943/44, und d. h. in eine Zeit, in welcher der Zweite Weltkrieg in vollem Gange war und die Situation Deutschlands sich in düsterem Lichte darstellte. Für eine Rekonstruktion der Entstehungsphase von Jüngers in unserem Zusammenhang relevanten Schriften ist zunächst eine Passage aus einem Brief an Sophie Dorothee von Podewils vom 18.02.1944 aufschlussreich. Dort heißt es:

Nach dem Omar⁶ habe ich mir nun auch über Saadi und Hafis Aufzeichnungen gemacht. Hafis ist für uns das, was Omar Chajjam für die Engländer ist; er ist mehr als dieser, die Blume und Krone der persischen Dichtung überhaupt, der mir Lust machen würde, die Sprache zu erlernen, wenn ich dafür jetzt Zeit hätte. Die Kraft, mich zu erheitern, hat er wie wenige; ich spürte das im vergangenen Herbst wieder, wo ich die gesamten Ghasele durchging. Saadi ist trockener und verliert beim Vergleich sehr, denn er wirkt vorwiegend durch den Verstand, an Feuer, Imagination, Liebesfülle weicht er gegen Hafis sehr. Ich möchte voraussagen, daß die Beschäftigung mit den persischen Dichtern bei uns noch gute Früchte bringt, denn Weniges ist bekannt, und dieses Wenige wenig freundlich. Ich spüre aber immer wieder die Affinität dieser Dichtung zu der unseren. Goethes Divan ist der erste Beleg dafür.⁷

Hiernach war es im Herbst 1943, dass Jünger sich in Hafiz' Werk versenkt hatte. Dies korrespondiert mit weiteren Bemerkungen, die Jünger in ähnlichem Kontext einmal gegenüber Ernst Niekisch geäußert hat. Dieser

⁵ . F. G. Jünger, *Gedichte*, Berlin 1934, 36f.

⁶ . Jünger bezieht sich hier vermutlich auf seinen bereits 1938 erschienenen Text „Omar Khajjam“ (s. Fn. 3).

⁷ . M. Heidegger/E. Jünger/F. G. Jünger, „Briefe an Sophie Dorothee und Clemens Podewils“, in: *Sinn und Form* 58 (2006), 55.

hatte ihm nach Lektüre der Gedichtzyklen *Die Silberdistelklause* und *Das Weinberghaus* am 02.07.1947 seinen Eindruck geschildert:

Äußerlich fühlt man sich an Goethes ‚West-östlichen Divan‘ erinnert. Ich halte es durchaus für möglich, daß Sie unmittelbar mehr durch Hafis selbst als durch Goethe angeregt worden sind. Die Frage allerdings erhebt sich doch, ob Ihre Büchlein nicht das mit dem Divan gemeinsam haben, daß sie in gewisser Hinsicht eine Flucht aus der harten Gegenwart in die reine Heiterkeit des Lebensgefühls, die Ihren Versen entströmt, darstellen. Diese Heiterkeit mag in der unberührten Bodenseelandschaft immerhin noch überzeugend und ganz stilvoll wirken, mit den Berliner Ruinen im Hintergrund ergibt sich aber eine etwas quälende Dissonanz.⁸

Jüngers Antwort vom 10.07. fällt folgendermaßen aus:

Ihre Vermutung, daß die Gedichte unmittelbar auf eine Beschäftigung mit Hafis zurückgehen, trifft zu. Mit ihm, aber auch mit Omar Khayam und Sadi habe ich mich viel beschäftigt; die persische Dichtung scheint mir zu den Schätzen zu gehören, die von uns noch nicht gehoben worden sind. Die beiden Bände entstanden in der Zeit vom Dezember 1943 bis April 1944. Dazwischen liegt eine Gelbsucht, die man ihnen, wie ich hoffe, nicht anmerkt. Daß sie aber in einer sehr dunklen Zeit entstanden, kann nicht zufällig sein. Von dieser wie von der Zukunft, mit der sie schwanger ging, konnte ich nichts für mich erhoffen, konnte aber auch nicht hindern, daß ich trotzdem heiter war, denn Heiterkeit ist ein Grundzug meiner Natur. Auch bin ich durchdrungen davon, daß inmitten dieser Welt der Zerstörung eine ganz heile und unverletzte Welt liegt, die von keiner Atombombe berührt wird. Hafis, der in der Zeit der Mongolenstürme, also unter den größten Kopfabnehmern der Geschichte lebte, tat nach meiner Überzeugung gut daran, seine weiträumigen musischen Territorien anzubauen. Diese hat er nun zu einem Garten umgeschaffen, der größer und lieblicher ist als alle Paradiese des Xerxes und in dem sich durch die Jahrhunderte hindurch die Besucher erfreuen.⁹

⁸ . F. G. Jünger, „Inmitten dieser Welt der Zerstörung“. *Briefwechsel mit Rudolf Schlichter, Ernst Niekisch und Gerhard Nebel*, Stuttgart 2001, 107.

⁹ . F. G. Jünger, „Inmitten dieser Welt der Zerstörung“, 108.

Bringt man das von Jünger gegenüber seinen beiden Briefpartnern Geäußerte zusammen, so ergibt sich, dass die Ausarbeitung von Jüngers Essays zur persischen Dichtung – denn hierauf sind die „Aufzeichnungen“ über Saadi und Hafiz Anfang 1944 aller Wahrscheinlichkeit nach zu beziehen –, die 1948 in *Orient und Okzident* erscheinen sollten, ungefähr in die gleiche Phase fiel wie die Niederschrift der besagten Gedichtzyklen („Dezember 1943 bis April 1944“).¹⁰ Ja man darf vermuten, dass alle in der frühen Nachkriegszeit erschienenen Werke Jüngers, die einen Bezug zur persischen Dichtung aufweisen, im Wesentlichen als Produkt dieser Auseinandersetzung während des Zweiten Weltkrieges angesehen werden können.

Inhaltlich betrachtet sind Jüngers briefliche Äußerungen zur persischen Dichtung, als einer jener Schätze, „die von uns noch nicht gehoben worden sind“, geradezu überschwänglich, und zwar in beiden Briefen. Er spricht von einer „Affinität dieser Dichtung zu der unseren“, merkt an, dass Hafiz ihm sogar „Lust machen würde, die [persische] Sprache zu erlernen“ (woraus allerdings m.W. nichts wurde) und prognostiziert, dass „die Beschäftigung mit den persischen Dichtern bei uns noch gute Früchte bringt“. Was namentlich in der Antwort an Niekisch auffällt, ist Jüngers Parallelisierung von Hafiz' historischer Situation – die blutige Zeit der „Mongolenstürme“ – mit jener des deutschen Dichters während des Zweiten Weltkriegs. Genauer gesagt: Hafiz' Werk schien in einer konkreten historischen Schreckenslage Jüngers eigene Auffassung von der Rolle des „Dichters in dürftiger Zeit“ zu bestätigen. Denn während Niekisch die „quälende Dissonanz“ zwischen der Heiterkeit der jüngerischen Gedichtzyklen und der drückenden historischen Lage beklagt, geht es für Jünger in der Dichtung darum, gerade „inmitten dieser Welt der Zerstörung“ von jener „heilen und unverletzten Welt“ zu künden, die noch von den schlimmsten Zeitläuften unberührt bleibe. Dies ist ihm der tiefere Sinn der „Zeugenschaft“ eines Autors (*auctor* als „Zeuge“ bzw. „Bürge“).

Achte nun auf, denn du hörst

¹⁰ . Unsere auf Basis der publizierten Briefe getroffene zeitliche Verortung von F. G. Jüngers Lektüren der persischen Dichter wird durch einige Notizen in Jüngers unveröffentlichten Tagebüchern (Nachlass F. G. Jünger, DLA Marbach) vom Oktober und November des Jahres 1943 bestätigt.

Inmitten der Zerstörung
Ein Lied, das unversehrt ist,
Ein Lied voller Zutraun.¹¹

So dichtet Jünger in *Die Perlenschmuck* (1947). Und wenn er im Brief an von Podewils an Hafiz vor allem die „Kraft, zu erheitern“ lobend hervorhebt,¹² so ist es genau diese Kraft, die auch seiner eigenen Dichtung entströmen solle. Ganz im Sinne des Hölderlin-Verses „Was bleibt aber, stiften die Dichter“ schätzt Jünger die Schaffung „musischer Territorien“ letztlich höher ein als jedes wie auch immer geartete realpolitische Engagement.

II.

Über Jüngers Buch *Orient und Okzident*, das neben den Essays zu Omar Khayyam, Saadi und Hafiz eine ganze Anzahl thematisch recht bunt gemischter Texte beinhaltet, hat man bemerkt: „In allen hier versammelten Aufsätzen geht es Jünger um das Verstehen kultureller Kontexte. Ein Verständnis der eigenen Wurzeln und der eigenen Autorschaft, wird dabei ebenso angestrebt wie eine Annäherung an das zeitlich und geographisch Fremde und weit entfernte.“¹³ Inwieweit Jüngers Selbstverständnis als Autor mit seiner Beschäftigung mit dem Fremden zusammenhängt, ist im vorigen Abschnitt zwar bereits angeklungen, wird im Folgenden indessen noch deutlicher werden. Da Jüngers Essays zur persischen Dichtung, seine literarische Gestaltung eines Hafiz-Dialoges und nicht zuletzt der Gehalt seiner „Hafiz'sche Heiterkeit“ verströmenden Gedichte um ähnliche Problemstellungen kreisen und sich gewissermaßen wechselseitig erhellen, seien sie im Folgenden in ihrer Parallelität betrachtet.

Als Ausgangspunkt bietet sich der Hafiz-Dialog in der Sammlung *Gespräche* (1948) an, die 14 von Jünger erdachte Dialoge umfasst, die ganz

¹¹ . F. G. Jünger, *Ring der Jahre*, 167.

¹² . Vgl. auch F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 208: „Hafiz aber ist heller, heiterer und leichter, er ist auch mitteilbarer und geselliger [als Omar Khayyam]. Die Freude, die ihn durchströmt, teilt sich uns unmittelbar mit. Erwägt man, was ein solcher Mann an Erfahrungen gesammelt hat, welche Narben die Zeit in ihm hinterlassen hat, wie vertraut er mit dem Schmerze und den düsteren Seiten des Lebens sein muß, dann erkennt man erst, wie wunderbar dieser Gesang ist, den eine Leben spendende Ader durchzieht.“

¹³ . A. Geyer, *Friedrich Georg Jünger*, 147.

unterschiedliche Situationen und Konstellationen wiedergeben. Hafiz' Gespräch mit einem Scheich ist eine Art Selbstrechtfertigung des Dichters gegenüber verschiedenen Vorwürfen seitens der religiösen Orthodoxie. Anhand des Spannungsverhältnisses zwischen Dichter und religiösem Gesetz wird das grundsätzliche Wesen dichterischer Berufung zur Sprache gebracht. Letztlich kulminiert das Gespräch – wie auch der Titel „Die Offenbarung“ nahelegt – in zwei verschiedenen Offenbarungsbegriffen: der des orthodoxen Rechtsgelehrten und jener des Dichters. Es ist hier zentral, sich zunächst jene Theorie vom Wesen der Dichtung als „erinnerter Wiederkehr“ ins Gedächtnis zu rufen, die Jünger – der ja nicht nur selbst Dichter war, sondern auch in theoretischer Hinsicht den Problemen von Form und Inhalt der Lyrik nachgegangen ist – einige Jahre später in seiner Schrift *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht* (1952) formulieren sollte; denn nur so wird deutlich, in welchem Ausmaß die in Hafiz' Gespräch mit dem Scheich artikulierte Auffassung von der Entstehung des Gedichts ins Allgemeine weisen bzw. Grundsätzliches kundgeben will. In *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht* heißt es:

Die Innigkeit der Wiederkehr ist Erinnerung. Das Gedicht er-innert die Wiederkehr. Das Gesetz seiner Bewegung ist, daß es fortgehend zurückkehrt. Sein Entstehen ist zugleich die wieder-holende, rückholende Bewegung; der Rhythmus ist die erinnerte Wiederkehr. [...] Das, was wiederkehrend erinnert wird, ist immer schon da und kann nur als Immer-Daseiendes wiederholt werden. Die Wiederkehr als solche setzt ein Immer-Daseiendes voraus. [...] Ohne Wiederkehr ist kein Gedicht. [...] Das Dichte des Gedichts liegt zunächst darin, daß es sich im metrischen Rhythmus an die Wiederkehr bindet.¹⁴

Als dichterische Belegstelle, in der dieses Verständnis sich ausspreche, zitiert Jünger dort eine – Hafiz gewidmete – Strophe aus Goethes Gedicht „Unbegrenzt“ aus dem *West-östlichen Divan*:

Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.
Dein Lied ist drehend wie das Sternengewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,

¹⁴ F. G. Jünger, *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, Stuttgart 21966, 23f. Vgl. zum bei F. G. Jünger ganz zentralen Motiv der Wiederkehr allgemein: U. Fröschle, „Die

Und was die Mitte bringt ist offenbar
Das, was zu Ende bleibt und anfangs war.¹⁵

Noch bemerkenswerter ist allerdings, dass Jünger diese – seine eigene – Vorstellung von der Dichtung als „erinnerter Wiederkehr“, der Genese des Gedichts aus dem Geiste des wiederkehrenden Rhythmus, bereits 1948 in den *Gesprächen* so ausgerechnet Hafiz in den Mund gelegt hatte!¹⁶ Zum geheimnisvollen Zustandekommen eines Gedichtes lesen wir dort:

Sitzend, stehend oder liegend empfangen Sie einen Anstoß, der mich durch und durch erschüttert. Der Wohllaut kommt zu mir mit einem Sprunge. Der Vers eilt herbei wie eine Tänzerin, der Satz wie ein Tänzer. Beide umschlingen sich, beide vereinigen sich. Ob ich will oder nicht, ich muß mich drehen, ich tanze, ich drehe mich im Kreise. Der Rhythmus ergreift mich vom Wirbel bis zur Zehe, die Harmonie durchdringt mich. Ich erhebe, lausche und wiege mich nach ihren Gesetzen. Meine Hände bewegen sich, als wollten sie Kreise in den Sand zeichnen, und mit den Füßen stampfe ich leise und heftig auf den Boden. Wozu? Warum? Törichte Frage. Öffne deine Ohren und höre scharf auf. Hörst du nicht einen Gesang, der immer melodischer

Kyklen der Kykliker. Über die Wiederkehr der ‚Wiederkehr‘ bei F. G. Jünger“, in: B. Gruber (Hg.), *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*, Opladen 1997, 204-225.

- 15 Angeführt in: F. G. Jünger, *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, 31; ferner bereits in *Orient und Okzident*, 252. Man findet das Kreismotiv bei Hafiz selbst: „du Hafis / Gleichest einem Kreise“ (*Der Diwan des Mohammed Schamseddin-Hafis*, übers. v. J. v. Hammer, Bd. II, Stuttgart/Tübingen 1813, 442).
- 16 Dieser Zusammenhang wurde schon bemerkt bei A. Geyer, *Friedrich Georg Jünger*, 183f.; A. H. Richter, *A Thematic Approach to the Works of F. G. Jünger*, Bern 1982, 56. Trotzdem werden in der Sekundärliteratur zu F. G. Jünger in diesem Kontext fast ausschließlich dessen geistesgeschichtliche Bezüge zu Nietzsche und zum altgriechischen Denken hervorgehoben. Diese Bezüge sind offensichtlich und keineswegs in Abrede zu stellen oder auch nur zu schmälern – aber eben doch nur eine Seite der Medaille.

diesen schönen Morgen erfüllt? [...] Es ist etwas Kreisendes in ihm. Du hörst nichts? Wie willst du dann wissen, wie ein Gedicht entsteht? [...] denn die Erde ist nicht nur Erde, sondern auch ein Stern. Weil sie aber nicht nur Erde ist, sondern auch ein Stern, deshalb gibt es Dichter auf ihr. Sie erfüllen die Bewegung dieses Sterns, der Erde heißt, und sie wissen diese Bewegung durch das Wort zu bezeichnen. Das ist Rhythmus, denn Rhythmus ist nichts

anderes als die Bewegung des Sterns unter Sternen. Das ist Wohllaut, denn mit dieser Bewegung ist er verbunden.¹⁵

Die Erfahrung des göttlichen Hauches im Universum, der kosmischen Harmonie, sei es demnach, was als Paradigma für den im Gedicht sprachlich eingefangenen Rhythmus fungiere. Hieran knüpft Jünger (alias Hafiz) ein spezifisches Verständnis von Offenbarung. Erblickt Jünger bereits im Hafiz-Essay aus *Orient und Okzident* den Kern von Hafiz' Botschaft darin, „daß die Offenbarung weiter zu fassen ist, weiter als jedes Prophetenwort“,¹⁶ sowie in der Einsicht, „daß der Dichter überhaupt der Mensch ist, der sich gegen jede abgeschlossene, begrenzte, versiegelte Offenbarung setzt, und zwar deshalb, weil in ihm selbst eine offenbarende Kraft am Werke ist,“¹⁹ so legt er Hafiz auch in seinem Gespräch eine entsprechende Auffassung in den Mund, die einem allzu wörtlichen Verständnis von Muhammad als dem „Siegel der Propheten“ entgegensteht. Denn streng genommen sei die Offenbarung ohne Anfang und Ende:

Ich sage dir, daß alles immer da ist. Deshalb heißt es, daß der Koran von Urbeginn an im siebten Himmel aufbewahrt wurde. Wisse also, daß die Offenbarung nie angefangen hat und nie endet. Die Quelle fließt fort, du kannst sie nicht halten. Sie wäre nicht Quelle, wenn sie nicht flösse. Den Liebenden ist alles neu. Sie wären keine Liebenden, wenn ihnen nicht alles neu wäre. Die Offenbarung endet in dir nicht, denn wenn sie endete, würde der Offenbarende selbst begrenzt sein und enden. Seine Mitteilbarkeit, sein Leben, seine Freude würde ein Ende haben. Die Dichter aber wissen, ohne daß jemand sie darüber zu belehren brauchte, daß nichts endet. Sie wissen, daß der Allelebendige, der Allbelebende in ihnen ist. Es gibt nichts Getrenntes. Wenn du lebendiger wärest, würdest du

¹⁵ . F. G. Jünger, *Gespräche*, 100. Vgl. *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, 31: „der Rhythmus ahmt nach, er vollzieht in der Nachahmung einer Bewegung der Erde, die ein Stern ist, zugleich eine Sternbewegung“. Vgl. ferner *Ring der Jahre*, 111f.: „Kein Verstand der Welt kann machen, / Daß mir dieser Vers gelinge. / Er gelingt erst, wenn ich tanzend / Mit den schönen Schwestern springe. // Wie in einem Kranz sich Blumen / Eine in die andre winden, / So kann dieser Tanz allein die / Verse aneinander binden.“

¹⁶ . F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 251. 19. F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 256.

frömmer sein, du würdest es erkennen. Aber dein Verstand teilt,
deine Tugend sondert.¹⁷

Die kosmische Manifestation, das „Buch der Natur“, in dem der eine Gott sich in allem bezeugt, sei es, aus deren lebendiger Erfahrung der Dichter schöpfe. Sie mache den verbindenden, alle Gegensätze umfassenden Charakter seiner Dichtung aus, die zusammenfüge, was der Verstand zertrenne.¹⁸ In gewissem Sinne hat Jünger in seinem Hafiz-Dialog damit jenen Konflikt literarisch gestaltet, den er in seinem Essay zu Omar Khayyam theoretisch konstatiert: „Dichter wie Anwari, Nizami, Dschelaleddin Rumi, Sadi, Hafis, Dschami, durch die ganze Epochen bezeichnet werden, haben darin etwas Gemeinsames, daß sie die islamische Orthodoxie angreifen und die Freiheit des Geistes gegenüber dem Dogma verfechten.“¹⁹ Denn während Jünger beispielsweise die *Geschichten aus Tausendundeiner Nacht*, denen auch ein Kapitel in *Orient und Okzident* gewidmet ist, sehr stark von ihrem genuin islamischen Hintergrund her interpretiert, liegt sein Augenmerk bei den persischen Dichtern eher auf der Spannung zwischen deren Werken und orthodoxem Islam. Diese Spannung betrifft nicht zuletzt den Umgang mit dem Wein – ein wiederkehrendes Motiv nicht nur bei den Persern, sondern auch in Jüngers Gedichten.²⁰

Während nun viele Interpreten das Weinmotiv in der persischen Dichtung damit zu entschärfen trachten, dass sie es in einem rein symbolhaften Sinne interpretieren, wendet sich Jünger ganz ausdrücklich gegen eine hermeneutische Verflüssigung derartiger Motive ins

¹⁷ . F. G. Jünger, *Gespräche*, 101. Vgl. *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht*, 25: „Die dichterische Begeisterung ist die Rückholung der fortgehend erinnerten Bewegung; sie ist die Flut der Wiederkehr. Die Sprache ist ihrem Ursprung nach prophetisch, erhebt sich in der Flut der Wiederkehr prophetisch.“

¹⁸ . Deshalb kann Jünger Hafiz gegen den Vorwurf des Scheichs, seine Verse „stiften Unfug“, folgendes in den Mund legen (*Gespräche*, 93): „Was aber nennst du Unfug? Was ich Fug nenne.“ Vgl. auch Jüngers Verse im *Ring der Jahre*, 13: „Aller Wissenschaft entgegen / Sind die Strophen, die ich dichte, / Weil ich das Getrennte mit dem / Mut des Liebenden vernichte.“ Oder 34: „Warum ich die Bilder liebe? / Dichtern ziemt es zu vergleichen, / Denn sie stiften zwischen allem / Lebenden ein

Liebeszeichen. // Jetzt, da alles sich getrennt hat, / Suche Trost ich oft beim Weine.
/ Doch vor allem Mannigfalt'gen / Ist das Ungetrennte, Eine.“

¹⁹ . F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 217.

²⁰ . Vgl. beispielsweise F. G. Jünger, *Ring der Jahre*, 80-83; *Gedichte*, 64.

Symbolische und beharrt auf „dem Eigentlichen der Wörter und Bilder“: „Vernichtet man die Eigentlichkeit der Aussage durch Exegese, so zerstört man den wahren Körper der Dichtung und behält nichts zurück als dürre Maximen und Lehren. [...] Der Wein ist Wein, und dies ist seine höchste Macht.“²¹

Was Jünger uns aus Hafiz' Mund letztlich zu verstehen gibt, ist ein Lob auf die Berufung des Dichters. Dieser, so Jüngers Grundtenor, schöpfe aus derselben Quelle wie die Propheten; er sei Liebender und Begeisterter, der vom Göttlichen zeuge. Diese seine Berufung habe sich gegenüber aller Unbill der Zeit wie gegenüber den überbordenden Ansprüchen der Religionsgelehrten zu bewähren. „Wenn die Frömmigkeit partikulär wird, dann geht ihr die Welt nicht nur verloren, sie setzt sich auch ins Unrecht gegen den einen und allumfassenden Liebesgeist, der nichts für gering und unwert hält.“²² Tugend und Frömmigkeit des Dichters unterscheiden sich mithin von denen der gewöhnlichen Menschen. „Hafis zeigt sich gelassen in allem, was die Lehre angeht, und äußert sich mit skeptischer Heiterkeit über die Satzung. Seiner reichen Natur steht es nicht an, im Geschirr zu gehen, er wirft die Zaumriemen ab, tummelt sich frei und belehrt uns darüber, daß die Frömmigkeit ohne Heiterkeit nicht zu denken ist, und daß auch der fromm ist, der liebt, trinkt, tanzt und die Schenke der Moschee vorzieht.“²⁶ „Hafis ist kein Ethiker, und alle Tugend ist ihm verdächtig, ist nur ein Fallstrick für die Liebe, auf deren Bahn Arme und Reiche in Gleichheit wandeln.“²⁷ Bei folgenden Versen aus *Die Silberdistelklause* wird man wohl genauso an Hafiz wie an Jünger selbst denken dürfen:

Unter mancher alten Tugend
Ist vielleicht ein Schatz vergraben,
Aber der, der diesen Schatz hebt,
Wird die Tugend nicht mehr haben.

Gut hab' ich einst abgemessen,
Wohin alle Sitte strebe,

²¹ . F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 223.

²² . F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 250. ²⁶ F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 209. ²⁷ F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 268.

Damals fand ich als ein Zeichen,
Daß der Dichter anders lebe.“²³

„Das Erlaubte und Verbotne
Sind so untrennbar verbunden,
Daß ich mit dem einen immer
Auch das andre überwunden.“²⁴

Und wenn Jünger in seinem Essay zu Omar Khayyam bemerkt, dass dieser „sich überall von der geoffenbarten Religion abwendet und der natürlichen zukehrt“²⁵, so könnte er dies auch von Hafiz – und erneut: von sich selber – behaupten. Ja in dieser Bewegung liegt, so wird man sagen können, ein Grundzug von Dichtung, wie Jünger sie versteht.²⁶ Es ist diese Fixierung auf die „natürliche Religion“, die es ihm erlaubt, Omar Khayyams und Hafiz' Dichtung – dem Umstand zum Trotz, dass das islamische (wie im

Übrigen ja auch das christliche) Zeitverständnis keineswegs leicht mit einer

„ewigen Wiederkehr“ in Einklang zu bringen ist – an das Wiederkehrmotiv anzunähern. In Jüngers eigenem dichterischen Werk bricht sich dieses Motiv vor allem in zwei – von uns bereits verschiedentlich zitierten – Gedichtzyklen seine Bahn: *Die Silberdistelklause* und *Das Weinberghaus*, beide in den Jahren 1943/44 unter Eindruck seiner Lektüre der persischen Dichter entstanden, jedoch erst 1947 publiziert. Die sämtlich in achtsilbigen Trochäen verfassten Gedichte beschwören Landschaft, Natur, das Festliche im Jahreszyklus, Wein und Tanz. Sie durchzieht ein durchweg technikkritischer, auf die Gefahren der

²³ . F. G. Jünger, *Ring der Jahre*, 16.

²⁴ . F. G. Jünger, *Ring der Jahre*, 70.

²⁵ . F. G. Jünger, *Orient und Okzident*, 218.

²⁶ . In diesen Kontext ist übrigens die folgende, recht eigentümliche, Bemerkung Gerhard Nebels nach einem Besuch bei F. G. Jünger zu stellen, die er am 14.08.1948 Armin Mohler schreibt (angeführt in: F. G. Jünger, *„Inmitten dieser Welt der Zerstörung“*, 208): „Das kyklische Kreisen, das er [F. G. Jünger] feiert, charakterisiert auch seine Inhalte. Ich las seine neuesten Schriften. Es ist, immer wieder neu abgewandelt, verfeinert, dasselbe Thema: Zentrum: Angriff auf die Bibel, die als Koran auftritt, so wie er sich als Hafis verkleidet.“ Darf man aus letzterem schließen, dass Jünger sein eigenes Verhältnis zur Bibel (bzw. zum Christentum) analog dem Verhältnis von Hafiz zum Koran (bzw. zum Islam) verstanden wissen wollte?

Zweckrationalität hinweisender, Duktus.²⁷ Für Jünger ist es nicht der trennende Verstand oder die Sprache der Wissenschaft, sondern das dichterische Wort, das die Dinge zum Scheinen bringt. Und wie in der klassisch-persischen Ghazal-Dichtung steht für Jünger echtes Dichtertum in einem Spannungsverhältnis zur Gesellschaft, insofern es eine radikale Abwehr sozialer Konformitätsansprüche impliziert. In folgenden Versen der *Silberdistelklause* ist dieser Gedanke sehr deutlich ausgesprochen:

Als der Dichter sich im Garten,
Junger Rosen frei verloren,
Hat er leichthin jeder
Tugend,
Die ihr anpreist, abgeschworen.

Sie zu rühmen muß seitdem er
Seinen Liedern streng verwehren,
Denn in seinen Liedern darf er
Knospen nur und Blüten ehren.
[...]

Und so wird der Schulen Lehre
Niemals seinen Mut befeuern,
Denn sein Amt ist, durch die Lieder
Wachstum alles zu erneuern.²⁸

Der Dichter, von dem Jünger hier spricht, hat offenbar alle menschlichallzumenschliche Tugend hinter sich gelassen. Dabei würde man jedoch m. E. fehlgehen in der Annahme, dass diese „Zuwendung“ zum Kosmos bzw. zur „natürlichen Religion“ notwendigerweise einen Gegensatz zur geoffenbarten Religion bedeuten müsse. Diese können sich grundsätzlich komplementär verhalten – jedenfalls solange keine der beiden Perspektiven einen Absolutheitsanspruch erhebt. Geschieht dies

²⁷ . Vgl. zu diesen Gedichtzyklen: K. Korn, „Kyklos. Zu F. G. Jüngers neueren Gedichten“, in: *Berliner Hefte für geistiges Leben* 3 (1948), 42-55; O. F. Bollnow, „Friedrich Georg Jünger – Werner Bergengruen. Zwei Dichter der neuen Geborgenheit“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3/3 (1951), 229-246. In keinem dieser Aufsätze werden die persischen Bezüge jedoch auch nur erwähnt.

²⁸ . F. G. Jünger, *Ring der Jahre*, 29f.

jedoch, kann aus der Spannung ein Gegensatz aufbrechen – und in diesen Fällen verteidigt Jünger den Anspruch des Dichters.

III.

Rekapitulieren wir: Sprach Friedrich Georg Jünger 1944 in einem Brief an Sophie Dorothee von Podewils recht allgemein von einer „Affinität“ zwischen deutscher und persischer Dichtung, so lässt er 1948 gerade Hafiz – „die Blume und Krone der persischen Dichtung überhaupt“ – in einem fiktiven Gespräch jenes Dichtungsverständnis verkünden, das er selbst 1952 in *Rhythmus und Sprache im deutschen Gedicht* theoretisch darzulegen versuchte: Dichtung als „erinnerte Wiederkehr“. Hafiz' muslimischer Hintergrund gab Jünger zudem Anlass zu grundsätzlicheren, das Verhältnis von Offenbarungsreligion und Dichtung betreffenden, Betrachtungen. Jüngers Begegnung mit der persischen Dichtung stand dabei offensichtlich im Zeichen des von ihm zeitlebens geschätzten Goethe, vor allem freilich des *West-östlichen Divan*. Insbesondere in seinem Hafiz-Gespräch greift Jünger Motive auf, die Goethe im *Divan*, genauer: im „Buch Hafis“, thematisiert hatte: Die Besonderheit der Religiosität des Dichters, der „ohne fromm zu sein, selig“ sei,²⁹ und dessen Spannung zur religiösen Orthodoxie, wurden von Goethe dort dichterisch gestaltet; schon bei ihm finden wir eine Art fiktiven Dialog, der eine „Anklage“ gegen Hafiz seitens eines orthodoxen Muslims beinhaltet, worauf u.a. zwei „Fetwas“ antworten;³⁰ und schon bei ihm finden wir das strenge Bekenntnis zum Dichtertum und zu Hafiz, den er seinen „Zwilling“ nennt, um schließlich zu bekunden:

Wie du zu lieben und zu trinken
Das soll mein Stolz, mein Leben sein.³¹

²⁹. J. W. v. Goethe, *Hamburger Ausgabe*, Bd. 2, München 1982, 24.

³⁰. Vgl. J. W. v. Goethe, *Hamburger Ausgabe*, Bd. 2, 21-23. Zu Goethes Hafiz-Dialog ausführlich: H. Tafazoli, *Der deutsche Persien-Diskurs. Von der frühen Neuzeit bis in das neunzehnte Jahrhundert*, Bielefeld 2007, 529-539.

³¹. J. W. v. Goethe, *Hamburger Ausgabe*, Bd. 2, 23. Ähnlich wie bei Jünger scheint Hafiz hier gleichsam als *alter ego* zu fungieren und mit Blick auf das Bild von den „Zwillingen“ heißt es im Kommentar von Erich Trunz: „Alles von Hafiz Gesagte also indirekt (durch dieses Bild [von den Zwillingen]) auch auf das Ich bezogen“ (ibid., 589). Vgl. ferner J. C. Bürgel, „Der östliche Zwilling. Gedanken über Goethe und Hafiz“, in: *Spektrum Iran* 2/1989, 3-19.

Jünger wie Goethe ließen sich mithin sowohl in ihren theoretischen Reflexionen auf das Wesen der Dichtung und die Berufung des Dichters als auch bei der Komposition mancher ihrer eigenen Gedichtzyklen von Hafiz maßgeblich anregen. In beiden Fällen wohnte den Versen des Persers offenbar die Kraft inne, „Ein deutsches Herz von frischem zu ermuten.“³² Jüngers frühe Äußerungen zu Hafiz (1934) und Omar Khayyam (1938) beweisen zumal, dass seine Beschäftigung mit denselben nicht auf eine einzige Phase – nämlich die Jahre 1943/44 – beschränkt geblieben ist, sondern mindestens zwei Phasen umfasste; vielleicht hat er seine entsprechenden Lektüren auch von Zeit zu Zeit wiederholt und vertieft. Man wird Jüngers Deutung der persischen Dichtung eine große Sensibilität für deren Eigenheiten konzederen müssen; ob er in seinen Essays der Sache nach immer ins Schwarze trifft – z. B. was sein Islambild anlangt –, mag hier dahingestellt sein. Kein Zweifel aber besteht daran, dass er den Persern eine aufrichtige Verehrung entgegengebracht und hohen Respekt bekundet hat. Entscheidend bleibt, wie sie ihn in seiner dichterisch-denkerischen Tätigkeit angeregt und ihn – in „dürftiger Zeit“ – im Glauben an die Heilsamkeit des Dichteramtes bestärkt haben. Denn dieses Amt zu wahren, war Jünger fortwährend bestrebt.

³² J. W. v. Goethe, *Hamburger Ausgabe*, Bd. 2, 24.

The place as a human achievement, based on Martin Heidegger's fourfold; and its reflection in the historical architecture of Iran

Reyhaneh Heydari¹

(pp: 133 to 144)

Received: 15.04.2021; Accepted: 08.06.2021


Abstract

The meaning of place in architectural contexts makes it possible to reflect on about a suitable and deserving life for human beings, based on Heidegger's fourfold, and formed by harmony and balance between the components of the universe. This article intends to reveal Heidegger's stabilizing fourfold (Earth, Heaven, Mortals, and Gods) as connecting and compromising elements of the universe, based on theoretical enlightenment; while reflecting on the compendium elucidation of Iranian architectural places (House, Garden, Bazaar, and Mosque); and to distinguish the path that thoughts travel through in such places to find the opportunity to stand up for the duty of thinking, and to do it. This belief has the ability to make a path toward the spiritual domain in a time of hardship, originated from the originality of technical thought; a route that matures on a sort of effective living which is the result of interaction and the companionship of thinking and being

Keywords

Place, Historical Architecture, Iran, Heidegger's fourfold, Da-sein, Being, Meditative thinking, Computational thinking.

¹ . Master's in Iranian Architectural Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, E-mail: reyhanehheydari@gmail.com

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND). Website: www.spektrumiran.com

مکان به‌مثابه دستاورد انسانی بر اساس چهارگانه هایدگر؛

و بازتاب آن در معماری تاریخی ایران

ریحانه حیدری¹

(صفحات ۱۳۳ تا ۱۴۴)

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۶؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۱۸

چکیده

معنای مکان در بسترهای معماری، این امکان را فراهم می‌آورد که بر مبنای چهارگانه هایدگر و با تکیه بر هماهنگی و تعادل میان اجزای عالم، درباره زیستی شایسته و درخور برای انسان تأمل شود. این مقاله درصدد آن است که چهارگانه تثبیت‌گر هایدگر (زمین، آسمان، فانیان و الوهیت) را به‌مثابه عناصر پیونددهنده و سازش‌دهنده عالم، بر پایه روشنگری نظری آشکار سازد؛ و هم‌زمان بازتاب آن را در تبیینی جامع از مکان‌های معماری ایرانی (خانه، باغ، بازار و مسجد) منعکس کند؛ و مسیر حرکت اندیشه در چنین مکان‌هایی را برجسته نماید، تا نشان دهد چگونه اندیشه در آن‌ها مجال ایستادگی برای وظیفه تفکر را می‌یابد و به انجام آن می‌پردازد. این نگرش توان آن را دارد که راهی به‌سوی ساحت معنوی در دوران عسرت بگشاید؛ دورانی که از اصالت اندیشه فنی پدید آمده است. این مسیر، بر نوعی زیست مؤثر مبتنی است که از هم‌زیستی و تعامل اندیشیدن و بودن حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی:

مکان، معماری تاریخی، ایران، چهارگانه هایدگر، دازاین، بودن، تفکر تأملی، تفکر محاسباتی

1. کارشناس ارشد مطالعات معماری ایران، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

ایمیل: reyhanehheydari@gmail.com

Der Ort als menschliche Errungenschaft auf der Grundlage von Martin Heideggers Vierfachheit und deren Widerspiegelung in der historischen

Architektur Irans
Reyhaneh Heydari¹
(S. 133–144)

Eingegangen: 15.04.2021; Angenommen: 08.06.2021

Zusammenfassung

Die Bedeutung des Ortes im architektonischen Kontext ermöglicht es, über ein angemessenes und würdiges Leben für den Menschen nachzudenken – auf der Grundlage von Heideggers Vierfachheit und geformt durch Harmonie und Ausgewogenheit zwischen den Elementen des Universums. Dieser Artikel zielt darauf ab, Heideggers stabilisierendes Vierfach (Erde, Himmel, Sterbliche und Göttliche) als verbindende und vermittelnde Elemente des Kosmos theoretisch zu beleuchten; und zugleich eine umfassende Erläuterung iranischer architektonischer Orte (Haus, Garten, Basar und Moschee) zu reflektieren. Ziel ist es, den gedanklichen Pfad nachzuzeichnen, der in solchen Orten entsteht – ein Pfad, der Denken ermöglicht, ihm Raum gibt, seine Aufgabe zu erkennen und auszuführen. Dieser Glaube kann in Zeiten der Not, die aus dem Vorrang des technischen Denkens hervorgegangen sind, einen Weg zur geistigen Sphäre eröffnen – einen Weg, der in einer Art wirksamen Lebens reift, das aus dem Zusammenspiel von Denken und Sein hervorgeht.


Schlüsselwörter:

Ort, historische Architektur, Iran, Heideggers Vierfachheit, Dasein, Sein, meditatives Denken, berechnendes Denken.

¹ . Masterstudium der Iranischen Architekturstudien, Shahid-Beheshti-Universität, Teheran, Iran

E-Mail: reyhanehheydari@gmail.com

E-Mail: sonjaanwar@ymail.com

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Die Bedeutung des Ortes in der iranisch-islamischen Architektur bietet eine Möglichkeit für die Reflexion über die Erscheinung von Heideggers Geviert in verschiedenen architektonischen Beispiele.

Nach Heidegger verankert sich der Ort in die Geschichtlichkeit des Menschen. Die architektonischen Orte sind auch geschichtlich, weil sie von den Menschen (Da-Sein) gebaut worden sind. Das Bauen jedoch ist mit dem menschlichen Leben eng verwandt. Diese enge Verwandtschaft drückt Heidegger in seiner Vorlesung „Bauen Wohnen Denken“ so aus, dass das „ich bin“ eine andere Formulierung von „ich baue“ ist. Die Beziehung zwischen Dasein und Sein wird durch „Zeitlichkeit“ aufgebaut. Die „Sorge“ ist die Grundlage des Dasein und gründet sich in die Zeitlichkeit des Daseins. Denken im Sinne des „besinnlichen Nachdenken“ eröffnet die Möglichkeit für das Dasein in der Extase des „Augenblick“s eine Verhaltung zum Sein. Aus dieser Verhaltung bestimmt sich die Art und Weise des menschlichen Lebens, und erklärt sich seine Gewesenheit (d.h. die geerbte Geschichte und alle ihre kulturellen und örtlichen Errungenschaften), sowie seine Zukunft (die neuen Horizonte des Seins).

Diese Art vom Denken entsteht, im Gegenteil zum „rechenden Denken“s, nicht in Anlehnung am Subjekt, sondern bedarf ausser der gedanklichen Bemühungen ebensowohl eine Einsicht in die „Zeit“ und der „Erwartung“. Ursprung dieser Gedanken ist der Geburtsort des Denkers und der Boden seiner geschichtlichen Errungenschaften. Infolgedessen, öffnet sich das geräumige Bereich des Geistes und bietet sich den anderen Auffassungen an. Die örtlichen Errungenschaften des „besinnlichen Nachdenken“s, darunter die architektonischen Konstruktionen, haben unter anderem diese Eigenschaft, dass sie das „Geviert“ der Erde, des Himmels, des Sterblichen und des Göttlichen in sich versammeln und dem Menschen das Verstehen anderer Dimensionen des Seins eröffnen. Solches Verstehen entsteht in der Abwendung vom subjektivistischen Denkens und der Rückbesinnung auf die Herkunft des Denkens.

Die Reflexion auf die Herstellung von Gebäuden, welche den Zusammenhang dieses Gevierts entbehren, weist auf die ungeeigneten Wohnumstände des Menschen. Es stellt sich heraus, daß in diesen Wohnstätten der Frieden als das Grundelement des Lebens sich nicht einstellen kann.

Der gegenwärtige Beitrag beabsichtigt, nach vordergründigen theoretischen Erklärungen, anhand Erörterung einiger architektonischen iranischen Orte (wie Häuser, Garten, Basare, Moscheen etc.), Heideggers Geviert als Konstituente des Friedens zu Veranschaulichen und zu erhellen, wie das Denken in diesen ortlichen Errichtungen seine Aufgabe erfüllt. Dieses Denken vermag in einem dürrtigen Zeitalter des Technologismus, den Weg zu neuen verschiedenen Bereichen bahnen. Ein Weg, der auf ein wirkvolles Leben, als Resultat eines Zusammenwirkens des Denkers und des Seins gründet und ein friedfertiges Leben mit der „Welt“ in Aussicht stellt.

Verbindung zwischen dem/n Ort/e und dem Denken

Aus einige der bedeutendsten Werke Martin Heideggers lässt sich eine Verbindung zwischen dem Ort/e und dem Denken herausarbeiten. Es müsste sich hier zeigen lassen, wie das Eingeräumte aus demjenigen Raum entsteht, dessen Grenze eine feste Bindung an einem Ort hat. Das wichtige Kennzeichen dieses Ortes besteht darin, dass es versammelt, eine Bezeichnung die sich im Ausdruck „Ding“ zur Sprache bringt. Die Momente, die sich in die eigentlichen architektonischen Orte versammeln, sind: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, und dies in ihrer Einheit. Auf diese vier Momente werden in der Terminologie Heideggers insgesamt mit dem „Geviert“ hingewiesen. Diese Momente vermögen sich zu sammeln weil das Dasein ein Seiendes ist, dessen Sein, d.h. seine Existenz, aus seinem Da-sein her existiert. Dies ist der ursprüngliche Grund für die Möglichkeit einer versammelnden Einheit des Geviert. Heidegger selbst erwähnt, dass diese Möglichkeit aus dem ursprünglichen Logos-charakter des Menschen erwächst. Dasjenige Denken, das die Einheit zwischen diesen Momenten ermöglicht, ist eine ausgezeichnete Art des Denkens, das Heidegger als „besinnend“ bezeichnet hat. Das heißt, dass das rechnende Denken, dessen philosophische Ausprägung, der Rationalismus und die subjektivistische Metaphysik ist, nicht in der Lage ist, diese vier Momente in eine Einheit zu bringen. Die Existenzialität des Daseins erhält seinen Sinn nur aus dem Wesen bzw. dem Wohnen des „Seyns“. Vermag das Dasein zu bauen, ist es tief verwurzelt in seinem Wohnen, das seinerseits auf das Wesen des „Seyns“ beruht. Dieses Verhältniss lässt sich auch umgekehrt darstellen. [Das Eingeräumte ► (Plätze, Wege ...) ► Stätte ► Raum (Horismos) ► Ort ► Ding ► Geviert ► Da-sein ► Denken des Da-seins ► Wohnen des Daseins ► Wohnen/ Wesen des „Seyns“.]

Heidegger hat in seinen "Beiträgen zur Philosophie" von einem anderen Anfang des Denkens gesprochen, das nicht von der Art der Philosophie und der Metaphysik ist. Dieser Anfang hebt von einem Denken an, das sich durch Besinnung und dem besinnenden Nachdenken bestimmt. **Festrede "Gelassenheit" und Vortrag „Bauen Wohnen Denken“**

Man kann diesen Gedankenzug deutlich anhand Heideggers Denken in der Festrede "Gelassenheit" zum 175. Geburtstag des Meßkirchner Komponisten Conradin Kreutzer (1780-1849) am 30. Oktober 1955 in Meßkirch verfolgen. Das Denken ist für Heidegger nur im Selbstvollzug möglich und bedeutet für ihn nichts anderes, als sich auf das zu besinnen, "was jeden Einzelnen von uns unmittelbar und unablässig in seinem Wesen angeht".¹

Heute allerdings, im Zeitalter des vollendeten Nihilismus, seien wir alle oft genug gedankenarm oder gar gedankenlos. "Die Gedankenlosigkeit ist ein unheimlicher Gast, der in der heutigen Welt überall aus- und eingeht".² Dieser unheimliche Gast sei der Nihilismus, der in Gestalt der Technik seine planetarische Herrschaft angetreten und dadurch unsere Denkmöglichkeiten immer weiter eingeschränkt habe. Was aber heißt hier Denken, und was hat das Denken mit der Technik zu tun?

Heidegger unterscheidet zwei Formen des Denkens: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken. Er betrachtet das Planen und Forschen von Wissenschaft und Technik als rechnendes Denken und daher auch besonderer Art, weil es nie stillhält und nicht zur Ruhe kommt. Es findet keine Inständigkeit und kann nicht warten - und also auch nicht zur Besinnung kommen.⁴ Die andere Art des Denkens ist nach Heidegger das besinnliche Nachdenken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, letztlich also dem Sinn von Sein. Wenn also am Ende nur noch das rechnende Denken übrig bleibt und das besinnliche Nachdenken verschwindet, dann geht dem Menschen sein eigentliches Wesen verloren, und darin liegt für Heidegger auch die größte Gefahr des Nihilismus.

Was Heidegger das besinnliche oder bloße Nachdenken nennt, knüpft im Grunde genommen nur wieder an den phänomenologischen Zugang zu den Sachen selbst an. Eine Sache kann sich nur zeigen, wenn das Denken ihr die

1. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 16, Gelassenheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, S. 517.

2. Ibid, S.517.

4. Ibid, S. 518.

Freiheit lässt, sich tatsächlich auch zu zeigen, so wie sie sich von sich selbst her zeigt.

Was Heidegger damit meint, verdeutlicht er am Werk eines Dichters, der die Sprache noch in einer ursprünglichen Weise –und nicht in metaphysische abkünftige- spreche und uns daher die Sachen selbst, wie sie sich von sich her zeigen nahebringen.“ Johann Peter Hebel (1760–1826) schreibt einmal: “Wir sind Pflanzen, die - wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht - mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können“ (Werke, ed. Altmann III, 314).³

Der Äther ist für ihn der offene Bereich, den er bereits in seinem Vortrag “Bauen Wohnen Denken” von 1951 als Geviert sichtbar gemacht hat.⁴ Das Geviert von Himmel und Erde und Göttlichen und Sterblichen gehört in einer ursprünglichen Einheit zusammen. Die ersten beiden Momente des Gevierts finden wir im Hebel-Zitat: Der Äther ist der Himmel, zu dem sich die Pflanzen aus der Erde erheben.

Der Mensch wohnt zwischen Himmel und Erde als der Sterbliche, weil, wie es in Sein und Zeit heißt, “keiner dem Anderen sein Sterben abnehmen [kann]”.⁵ Endlichkeit kann aber auch nur im Gegensatz zum Unendlichen und Unsterblichen, “die Göttlichen” gedacht werden.

Die Erde, in der wir wurzeln, gehört zur Heimat und nur die Heimat kann Bodenständigkeit spenden. Die Heimat ist der Ort, an dem der Mensch “dichterisch” wohnen kann.⁶

Bodenständigkeit gehört zum Da des Daseins. Sie ist der Boden in dem der Mensch ständig steht. Dasein heißt sich-vor-weg-sein in einem schon-seinbei.⁷ Über sich hinaus steht der Mensch immer schon in seinem Da.

Der Verlust der Bodenständigkeit ist deshalb die größte Gefahr und die höchste Not des heutigen Menschen. Beides können wir, laut Heidegger, nur gelassen hinnehmen und uns im Andenken daran, auf einen neuen Zuspruch des „Seyns“ vorbereiten.

³ . Ibid, S.520.

⁴ . Heidegger, Martin, *Bauen Wohnen Denken*; In: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, S. 143.

⁵ . Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 240.

⁶ . Vgl. dazu Martin Heidegger, „... dichterisch wohnt der Mensch ...“; In: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, *Vorträge und Aufsätze* , Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000, S. 181-198.

⁷ . Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, S. 192.

Heidegger macht deutlich, dass die moderne Technik nicht nur ein Hilfsmittel für den Menschen ist, sondern dass sie ihn mittlerweile voll und ganz in Anspruch genommen und in seinem Wesen verwandelt hat.

Heidegger ist überzeugt, dass für diese Auseinandersetzung mit den schwierigen Aufgaben unserer Zeit der "Übermensch" gefordert sei im Sinne des Menschen jenseits des Menschen, des nach-metaphysischen Menschen, der zu einer ursprünglichen Nähe zum Sein zurückgefunden habe.

Der Übermensch soll nichts tun, sondern lernen, das Seiende sein zu lassen.

Der Übermensch ist der Mensch, der über die Brücke des besinnlichen Nachdenkens zu gehen hat. Erst die Möglichkeit eines anderen Denkens wird uns erlauben, ein anderes Verhältnis zur Technik zu gewinnen.

Anschliessend stellt er diese Frage: „Welches wäre der Grund und Boden für eine neue Bodenständigkeit?“⁸

Heidegger spricht hier ausdrücklich vom Menschenwesen und nicht vom Menschen. Dieses Wesen ist das Da des Daseins, die Lichtung, innerhalb deren der Mensch aus-steht oder existiert. Dieses Da ist der Grund und Boden für eine neue Bodenständigkeit. Wir sollen also gar nicht versuchen, die Gegenständlichkeit der objektiven Welt zu verändern, sondern vielmehr auf unser innerstes und eigentlichstes Wesen achten: das Denken.⁹ Die Besinnung befreit uns aus dem vorstellenden Denken und damit aus der Wirklichkeit der technischen Welt, sie ist der Schritt zurück in den Boden der Technik. Wir sollen uns davor hüten, unter die Knechtschaft der Technik zu geraten. Heidegger nennt diese "Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort: die Gelassenheit zu den Dingen".¹⁰

In dieser Haltung lassen wir die Dinge nicht länger nur Gegenstände sein. Wir entbergen das Seiende nicht nur als Gegenstand, der uns als Subjekt gegenübersteht, sondern lassen es auch als Ding, das die Erde und den Himmel, Sterblichen und die Göttlichen versammelt, sein. Und plötzlich werden wir gewahr, dass wir in dieser verwandelten Beziehung zur Natur und Welt von einem Sinn angerührt werden, der sich zwar noch verbirgt, aber zugleich auch schon auf uns zukommt. Für diesen Sinn, der sich zugleich zeigt und sich entzieht, gilt es nach Heidegger eine Haltung der Aufmerksamkeit und Achtsamkeit zu entwickeln, die er "die Offenheit für

⁸ . Martin Heidegger, *Gelassenheit*, S. 526.

⁹ . Ibid, S. 527.

¹⁰ . Ibid, S.527

das Geheimnis“ nennt.¹¹ Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen und gewähren uns die Möglichkeit eines nicht mehr nur technischen Aufenthalts in der Welt.

Die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gedeihen nur aus dem, was Heidegger als “ein unablässiges herzhaftes Denken“ nennt.¹⁴ Das Denken soll also nicht (nur) rational, sondern herzhaft sein, weil es unser Eigenstes ist. Denn nur dort, wo wir in unser Eigenstes gelangen, kann sich auch ein Weg eröffnen, der zu einer neuen Heimat führt und eine neue Bodenständigkeit ermöglicht.¹²

Reflexion über existenziale Elemente in architektonischen Orten; am Beispiel der historischen Architektur Irans

In Bezug auf Friedrich Hölderlin schreibt Heidegger: „Der Mensch wohnt auf dieser Erde und verdient vieles da.¹³ Aber das ist noch nicht alles. Er kann den Himmel anblicken. Sein Blick zum Himmel schafft eine derartige Beziehung zwischen diesen beiden, die Heidegger „Dimension“ nennt.¹⁴ Der Mensch misst sich mit dem Himmel; ein Begriff, der bei Heidegger „durchmessen“ heißt.¹⁵ Im Grunde genommen wird der Mensch, durch dieses Messen, zum Menschen. Der Himmel ist das richtige Maß für den Menschen.“

Weil der Mensch Da-Sein ist, ist sein Wesen mit dem Wohnen verbunden. Er misst sein Wohnen mit dem Himmel. „Auch Luzifer stammt vom Himmel“.¹⁶ Heidegger schreibt dazu:

Nur insofern der Mensch sein Wohnen auf solche Weise ver-mißt, vermag er seinem Wesen gemäß zu sein. Das Wohnen des Menschen beruht im aufschauenden Vermessen der Dimension, in die der Himmel so gut gehört, wie die Erde.¹⁷

Bedeutend ist, daß seiner Ansicht nach, die Geometrie durchaus ein abkünftiger Modus der Vermessung ist. Vermessung gründet sich im Maß,

¹¹ . Ibid, S.528

¹⁴. Ibid, S.529

¹² . Ibid, S.530

¹³ . vgl. Martin Heidegger, „... dichterisch wohnt der Mensch ...“; S. 181-198.

¹⁴ . Ibid, S.198.

¹⁵ . Ibid, S.199.

¹⁶ . Ibid, S.199.

¹⁷ . Ibid, S.199.

21. Ibid, S.199.

22. Ibid, S.200.

23. Ibid, S.200.

das seinerseits auf die Gottheit hinweist, wie es in Hölderlins Dichtung zur Sprache gekommen ist. Wie kann man den Grundriß einer Wohnung entwerfen? Heidegger antwortet: „Die Vermessung des menschlichen Wesens auf die ihm zugemessene Dimension bringt das Wohnen in seinen Grundriß“.²¹ Diese Grundrisse und Entwürfe bieten dem Menschen Ruhe und Gewähr; fern aller Krisen, die im Grunde, die Ergebnisse der „Maßlosigkeit“ sind. Heideggers Ansicht nach ist „das Vermessen, das Dichterische des Wohnens“.²² Er betrachtet das Dichten als ein Messen.²³ Wenn man Heidegger nach einem Maß für die Annäherung an das Wesen des Menschen fragt, hört man, dass das Dichten und die Dichter in der Lage sind uns die angemessene Antwort – die Maß-Name zu geben: „Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt“.¹⁸ Freilich ist dieser Mensch sterblich. Hier sieht man, daß Heidegger wieder das Geviert ins Spiel bringt. Der sterbliche Mensch misst die Dimension des Himmels und der Erde nach Maß der Gottheit. Heidegger erwähnt im Vortrag „...dichterisch wohnt der Mensch...“ dass der Dichter derjenige ist, der Maß nimmt. Warum vermag der Dichter, Maß zu nehmen? In seinem Vortrag weist er auf die Antwort hin: „...wir müssen auf die Art dieses Nehmens achten, das nicht in einem Zugriff, überhaupt nicht in einem Greifen beruht, sondern in einem Kommen-lassen des Zu-Gemessenen“.¹⁹

Im Gegensatz zu Philosophen vollzieht der Dichter sein Denken nicht anhand von Begriffen und Systeme. Stattdessen versucht er mit Hilfe einer Art von Gelassenheit d.h. „Kommen-lassen des Zu-Gemessenen“, dem Zuspruch des „Seyns“ entsprechen zu können. Indessen wird ihm die „Gottheit“ als Maß zuteil. Wie aber beschreibt der Dichter nun die Gottheit:

Was ist Gott? unbekannt, dennoch
Voll Eigenschaften ist das Angesicht
Des Himmels von ihm. Die Blitze nemlich
Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins Unsichtbar,
schicket es sich in Fremdes . . .²⁰

¹⁸ . Ibid, S.200.

¹⁹ . Ibid, S.203.

²⁰ . Ibid, S.203-204.

Der Dichter blickt die sinnlichen Vorgänge des Unbekannten an und „ruft in den vertrauten Erscheinungen das Fremde als jenes, worein das Unsichtbare sich schicket, um das zu bleiben, was es ist“.²¹

Der Dichter spricht anhand Bilder. „Das Wesen des Bildes ist: etwas sehen zu lassen“.²⁸ Die Aufgabe des Dichters ist: „Helle und Hall der Himmelserscheinungen in Eines mit dem Dunkel und dem Schweigen des Fremden zu versammeln“.²²

Wir haben festgestellt, dass der Dichter die Verhältnisse behält und Maß nimmt. Aber seine Maßnahme und Vermessungen ist etwas anderes als die übliche Vorgehensweise der Vermessung von Bauteilen. „Sie [die Maßnahme] ist selber das eigentliche Vermessen, kein bloßes Abmessen mit fertigen Maßstäben zur Verfertigung von Plänen. Das Dichten ist darum auch kein Bauen im Sinne des Errichtens und Einrichtens von Bauten. Aber das Dichten ist als das eigentliche Ermessen der Dimension des Wohnens das anfängliche Bauen. Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen“.²³

Heutzutage wohnt der Mensch nicht dichterisch auf der Erde, obwohl er sie vielfach im Dienst nimmt. Dieser Mangel läßt sich daran erkennen, dass das Wohnen im Wesen dichterisch ist. Heidegger rechtfertigt seine Begründung und schreibt: „Damit ein Mensch blind sein kann, muß er seinem Wesen nach ein Sehender bleiben“.²⁴

Die Schwierigkeit des heutigen Menschen am Ende der nihilistische Geschichte der Metaphysik besteht meistens darin, daß er das Geviert nicht „verdinglicht“ und nicht „verwahrt“. Das rechnende Denken hat fast alle Räume des dichterischen Denkens zerstört. Mit anderen Worten kann man auch sagen, dass die räumliche Geometrie die poetische Vermessung überwunden hat. Diesbezüglich hat sie sich so radikalisiert, daß ihre Grundlage ins Vergessen geraten ist. In diesem Zusammenhang schreibt Heidegger: „So könnte es sein, daß unser undichterisches Wohnen, sein Unvermögen, das Maß zu nehmen, aus einem seltsamen Übermaß eines rasenden Messens und Rechnens käme“.²⁵

²¹ . Ibid, S.204.

²⁸. Ibid, S.204.

²² . Ibid, S.204.

²³ . Ibid, S.206.

²⁴ . Ibid, S.206.

²⁵ . Ibid, S.207.

Inspiziert durch den uns von Heideggers vertraut gemachten Gedanken, der in diesem Zusammenhang „Geviert“ heißt, versuchen wir nun einige gewisse Erscheinungen der islamisch-Iranischen Architektur vor Auge zu führen.

Heidegger ist der Meinung, dass der „Ort“ dasjenige „Ding“ ist, indem sich die Elemente des Geviertes treffen und eine Welt enthüllen, die die Einheit der Bestandteile dieser Welt gestaltet und deren verschiedener Teile versöhnt.

Heidegger zeigt im Vortrag „Das Ding“ diese Eigenschaft mit aller Deutlichkeit und erklärt, dass z. B. der Krug phänomenologisch betrachtet ein Nehmendes und zugleich Behältendes ist.²⁶ Wenn sein Inhalt ausgegossen wird, weist er auf das Geviert aus Himmel und Erde, dem Göttlichen und dem Sterblichen hin. In diesem Ort; in diesem kleinen Ding; kann man sowohl die Einheit als auch die Verbindung betrachten. Heidegger hat diese einheitgebende Verbindung zwischen den Bestandteilen der Welt im Sein und Zeit, „Bewandtnisganzheit“ genannt, die dem Dasein Bedeutung und Ruhe gibt.²⁷

Man sieht den Versuch, eine Einheit inmitten der Mannigfaltigkeit zu zeigen, bezeichneter Weise in den Muster der iranisch-islamischen Architektur, die „Gereh“ (Knoten) genannt werden. Wenn wir über diese architektonischen Muster sprechen, meinen wir zwei Arten von „geometrisch“ -und „pflanzlichen Mustern“. Das geometrische Muster ist eine Ganzheit der symmetrischen Gestaltungen, deren beachtlichen Kombinationen ein geometrisch vollständiges Netz bilden. Dagegen, sind die pflanzlichen Mustern Zusammenstellungen von verschiedenen kreisförmigen, sanften, kurvenreichen, welligen und beweglichen Formen, die im Überblick die pflanzliche Form assoziieren. Bemerkenswert ist, dass obwohl diese abstrakte Figuren von ihrem objektiven Bezugspunkt abstrahiert sind, sich nicht von ihren Bedeutungen loslösen können. Die Abstraktion von den objektiven Bezugspunkten „verhilft uns diese Formen als eine Repräsentation und Beispiel für Allem und für jeglicher Zeit zu betrachten: eine Repräsentation und ein Beispiel für Tiere, Pflanzen, für Land und Meer, für Erde und Himmel, für Winter und Frühling, für Tag und Nacht u.s.f.“.

²⁶ . Heidegger, Martin, „Das Ding“; In: Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, S. 168.

²⁷ . Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, S. 21.

Trotz dieser abstrahierten Form, ist man nicht überrascht, diese Formen und Muster zu sehen, sondern man empfängt sie, als ob ihnen seit jeher vertraut ist und man fühlt nun diese Vertrautheit in einer blossen Erinnerung.²⁸ Diese Vertrautheit ähnelt sehr der Zugehörigkeit des Daseins zum „Seyn“, worauf Heidegger in Sein und Zeit (§ 4) unter dem Titel „der ontische Vorrang der Seinsfrage“ hingewiesen hat.

Nach einem bestimmten Zeitalter begleitet in der iranisch-islamischen Architektur die Farbe diese Muster. Ein Beispiel hierzu sind die *Eslimi*-Muster im architektonischen Ornament. Hier begegnen wir einem Netz unterschiedlicher Elemente (*Alat*), die sich innerhalb eines bestimmten Kontextes hin und her bewegen. Der *Eslimi*, der gewöhnlich die Oberhand gewinnt, wird mit den Farben Weiss, Gelb oder Khaki (Erdfarben) bemalt, dessen Hintergrund normalerweise lapislazuli ist. *Khatai* ist eine andere pflanzliche Form, die den Stängel der Pflanze repräsentiert und in Kombination mit dem *Eslimi*-Muster verwendet wird. Die Farbe des *Khatai*-Stängels, der in Schlangenlinie verläuft, ist z.B. türkis - fast so ähnlich wie die Farbe des Kontexts. Die Blumen des *Khatai*-Musters werden dann, in Kontrast mit den Farben des Kontextes gewählt. Die Farbe der Hauptfläche bildet, zusammen mit den anderen Bestandteilen des Musters, verschiedene Schichten aus Farbe und Form und vergibt somit dem Muster eine sinnvolle Tiefe. Die Farben sind Symbole und Chiffren für die Mannigfaltigkeit des Seins. Dabei ist ein einziges farbloses Licht die Quelle für das Offenbarwerden der Vielfalt aller Farben.

Andere wichtige Muster dieser einheitlichen Ganzheit sind die Iranischen Häuser. Hier spiegelt sich wiederum unter anderem die Verbundenheit mit der Natur. In den Iranischen Häusern gibt es mindestens ein Bassin. Die Räume, die alle vier Seiten des Hofes eingrenzen, spiegeln sich im Wasser wieder. Rund um das Bassin gibt es gewöhnlich in symmetrischer Weise vier Gärtchen, die mit Blumen, Bäume und Kräuter bepflanzt sind. Die Höhe der Hofwände erzeugt das gute Gefühl des anheimelnden Umgreifens. Fast alle Wege, Treppen, Treppenabsätze und Räume stehen in Verbindung mit dem Hof. Dagegen bildet der Hof für alle Räume einen passenden Ausblick.

Das Erbe der iranisch-islamischen Architektur stammt aus einer Tradition, die ihre Wurzeln in der Existenz und Offenheit des iranischen Da-Seins hat.

²⁸ . Haji-Ghasemi, Kambiz; Nawai, Kambiz: *Khesht wa Khial*, Tehran: Soroush Verlag, 2011, S.176.

Wenn Martin Heidegger in Anlehnung an die Geschichte der westlichen Metaphysik, also der Vorsokratischen-Denker, die Anfänge der ontologischen Beziehung des Menschen aufzuzeigen, und damit die Verschuldung der westlichen Kultur und Zivilisation dieser Geschichte aufzuzeigen sucht, können wir im Land Iran auch von einer existenziellen Gewesenheit sprechen. Die Werke und Ergebnisse dieser tiefen Verbindungen zwischen „Sein“ und dem Iranischen Da-Sein stehen uns heute in Form eines großen Erbes zur Verfügung, und ein Teil davon hat sich in iranischen Gebäuden und architektonischen Werken manifestiert. Jedes dieser großartigen Werke kann den Weg zu dem „Geviert“ ebnen, das nach Heidegger die "Welt" begründen. Der Versuch, diese Bindungen wiederzugewinnen, kann die Hoffnung wecken, dass der Geist dieser großen Errungenschaften noch einmal geweckt wird und den Weg zu dieser existenziellen Beziehung öffnet.

Iranian self-images from a schoolbook perspective; A contribution to the Iranian-German cultural dialogue

Mehrdad Saeedi¹

(pp 145 to 164)

Received: 08.05.2021; Accepted: 29.06.2021


Abstract

The topic of this text is collective identity formation using Iran as an example. The text deals with Iranian self-perception as a precondition for any long-term cultural dialogue between Iran and Germany or any other cultural dialogue partner. The idea behind this is that dialogue partners should first of all ask themselves questions about their own collective identity and thus draw an overall picture of themselves that is as realistic as possible and not idealized, before they are confronted with and possibly overwhelmed by their own image drawn by the other and from a foreign perspective. The text is based on the concept of culture in the main source on which this study is based, namely an Iranian textbook for the upper secondary school with a focus on the humanities and social sciences. It is the textbook "Cultural Analysis - Textbook for Cultural Studies", which was first published in the year 2017. From its perspective, four Iranian self-images are presented and analysed in more detail here. The main questions of the text are: how has the collective identity of Iranians been formed in the course of history? And how do the Iranian self-images relate to each other as components of an overall image?

Keywords

cultural dialogue, self-perception and perception of the other, Iranian identity, textbook, concept of culture.

¹ . Official translator and free researcher in the field of Persian language countries, Berlin,
E-mail: Mehrdad.Saeedi@outlook.de

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

تصاویر ایرانی از منظر کتاب درسی؛
سهمی در گفت‌وگوی فرهنگی ایران و آلمان

مهرداد سعیدی¹

(صفحات ۱۴۵ تا ۱۶۴)

دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۸؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۸

چکیده

موضوع این نوشتار، شکل‌گیری هویت جمعی با تمرکز بر مثال ایران است. متن به برداشت ایرانیان از خود به‌عنوان پیش‌شرطی برای هرگونه گفت‌وگوی فرهنگی بلندمدت میان ایران و آلمان یا دیگر شرکای گفت‌وگو می‌پردازد. ایده بنیادین این است که طرف‌های گفت‌وگو پیش از آنکه با تصویری از خود که از دیدگاهی بیگانه ترسیم شده و چه‌بسا برایشان آزاردهنده باشد مواجه شوند، باید ابتدا از خود بپرسند که هویت جمعی‌شان چیست و تصویری هرچه واقعی‌تر و غیرآرمانی‌شده از خود ترسیم کنند. این متن بر پایه مفهومی از فرهنگ در منبع اصلی مطالعه – یعنی یک کتاب درسی ایرانی در مقطع متوسطه دوم با گرایش علوم انسانی و اجتماعی – نگاشته شده است. این کتاب با عنوان «تحلیل فرهنگی – کتاب درسی مطالعات فرهنگی» نخستین‌بار در سال ۱۳۹۶ منتشر شده است. از منظر این کتاب، چهار تصویر از «خود ایرانی» معرفی و در اینجا به‌صورت دقیق‌تری تحلیل می‌شود. پرسش‌های اصلی مقاله چنین‌اند: هویت جمعی ایرانیان چگونه در طول تاریخ شکل گرفته است؟ و تصاویر ایرانی از خود چگونه در قالب اجزای یک تصویر کلی با یکدیگر نسبت پیدا می‌کنند؟

واژگان کلیدی:

گفت‌وگوی فرهنگی، خودانگاره و انگاره دیگری، هویت ایرانی، کتاب درسی، مفهوم فرهنگ.

1. مترجم رسمی و پژوهشگر آزاد در حوزه کشورهای فارسی‌زبان، برلین

ایمیل: Mehrdad.Saedi@outlook.de

**Iranische Selbstbilder aus schulbuchdidaktischer Perspektive;
Ein Beitrag zum iranisch-deutschen Kulturdialog**

Mehrdad Saeedi¹

(S. 145–164)

Eingegangen: 08.05.2021; Angenommen: 29.06.2021

Zusammenfassung

Thema dieses Textes ist die kollektive Identitätsbildung am Beispiel Irans. Der Text beschäftigt sich mit der iranischen Selbstwahrnehmung als Voraussetzung für einen langfristigen kulturellen Dialog zwischen Iran und Deutschland oder einem anderen kulturellen Dialogpartner. Die dahinterstehende Idee ist, dass Dialogpartner sich zunächst selbst Fragen über ihre eigene kollektive Identität stellen und dadurch ein möglichst realistisches und nicht idealisiertes Gesamtbild von sich selbst zeichnen sollten, bevor sie mit einem Fremdbild konfrontiert werden, das möglicherweise befremdlich oder überfordernd wirkt. Der Text stützt sich auf das Kulturverständnis in der Hauptquelle der Untersuchung, nämlich einem iranischen Schulbuch der Oberstufe mit Schwerpunkt auf Geistes- und Sozialwissenschaften. Es handelt sich um das Lehrbuch „Kulturanalyse – Lehrbuch für Kulturstudien“, das erstmals im Jahr 2017 veröffentlicht wurde. Aus dessen Perspektive werden hier vier iranische Selbstbilder vorgestellt und näher analysiert. Die zentralen Fragen des Textes lauten: Wie hat sich die kollektive Identität der Iraner im Laufe der Geschichte gebildet? Und wie verhalten sich die iranischen Selbstbilder als Bestandteile eines Gesamtbildes zueinander?

Schlüsselwörter:

Kulturdialog, Selbst- und Fremdwahrnehmung, iranische Identität, Schulbuch, Kulturbegriff.

¹ . Amtlich beeidigter Übersetzer und freier Forscher im Bereich der persischsprachigen Länder, Berlin

E-Mail: Mehrdad.Saeedi@outlook.de

E-Mail: sonjaanwar@ymail.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitende Worte

Wie man dem Titel „Iranische Selbstbilder aus Schulbuchperspektive – ein Beitrag zum iranisch-deutschen Kulturdialog“ entnehmen kann, geht es im vorliegenden Text² im Allgemeinen um iranisch-deutsche Kulturbeziehungen und im Spezifischen um ein Kernthema der Kulturbeziehungen und des Kulturdialogs, nämlich: Selbst- und Fremdwahrnehmung. Dass zwei Kulturnationen wie Iran und Deutschland

1. Promovierter Iranist und Germanist mit Schwerpunkt auf Angewandte Linguistik. Zurzeit arbeitet er als Postdoc, Lehrer, Übersetzer. Im Rahmen seines PostdocProjekts forscht er über die Kultur- und Sprach(en)politik in Iran und Deutschland. Zudem ist er Gründer und Mitherausgeber des orientalistischen Internetmagazins *re-Orient*, www.re-orient.de, E-mail: Mehrdad.Saedi@outlook.de
2. Dieser Text basiert auf einem gleichnamigen Vortrag, der im Rahmen eines zweistündigen Webinars mit dem Titel „Selbst- und Fremdbilder im Dialog – am Beispiel der iranisch-deutsche Kulturbeziehungen“ am 16.04.2021 in Kooperation mit der Iranischen Kulturabteilung in Berlin gehalten wurde. Der Verfasser dieser Zeilen war der erste Vortragende und der zweite Vortragende war der deutsche Historiker und Armeologe von der Goethe-Universität in Frankfurt a. M., Dr. Heiko Conrad, der in seinem Vortrag über die deutsche Identität und deutsche Orient-Forschung referierte.

Der Vortragstext wurde für den Publizierungszweck erweitert und gründlich überarbeitet, aber der Redecharakter des Textes wurde zum Teil bewusst zugunsten des Textflusses und -verständnisses beibehalten. Deshalb kann der Text stellenweise Redemerkmale wie die Verwendung von aktiven Ich-Sätzen und nicht die in der wissenschaftlichen Sprache üblichen Passivkonstruktion aufweisen.

Kulturbeziehungen pflegen wollen, ist selbsterklärend, zumal man sie als Vertreter von alten und noch modernen binären Oppositionen betrachtet, z. B. das antike Persien vs. griechische Stadtstaaten, der Islam vs. das Christentum, Asien vs. Europa, oder anders gesagt der Orient vs. der Okzident. Ich möchte übrigens hier keineswegs „Orientalismus“ in Anlehnung an Edward Saids gleichnamiges Werk aus dem Jahr 1978 betreiben, sondern exemplarisch auf zwei sich historisch und gegenwärtig gegenüberstehende Zivilisationen mit vielen Gemeinsamkeiten, aber auch Differenzen aufmerksam machen. Und was den sog. Kulturdialog betrifft, so wissen wir auch, dass Kulturen strenggenommen nicht sprechen können, aber im übertragenen Sinne Menschen tun dies stellvertretend für Kulturen. Wer genau diese Menschen sind, ist hier sehr entscheidend und wie ihre persönliche Sicht der Dinge ist. Hinzu kommt natürlich die andere entscheidende Frage, was ein Kulturdialog erreichen kann und soll. Diese Kardinalfrage ist sicherlich nicht leicht zu beantworten, weil der Kulturbegriff schwer definierbar ist und es vielerlei Definitionen mit unterschiedlichen Ausgangspunkten über den Menschen und das

Menschenbild gibt, während der Dialogbegriff wesentlich einfacher scheint. Er ist klar umrissen. Man braucht zumindest zwei Personen und ein Thema, das beide mehr oder minder gleichermaßen interessiert. Also wer bin ich? Wer sind wir? Und was interessiert uns für unseren Dialog? Kurz geantwortet: Ich als iranischer Iranist und Linguist und Dr. Heiko Conrad als deutscher Armenologe und Historiker interessieren uns für die deutsche Orientalistik als eine seit dem 19. Jahrhundert existierende wissenschaftliche Disziplin und wichtiger noch als thematisch-inhaltlichen Raum der Begegnung zwischen zwei Kulturen. Dieser Raum der Begegnung beherbergt nämlich Aspekte der Fremdwahrnehmung beider Kulturen aus ihrer jeweiligen Perspektive: deutsche Orientalisten erforschen Iran als eine ihnen fremde Kultur und Iranische Iranisten rezipieren dieses „deutsche“ Fremdbild von sich selbst.

Bevor ich mich dem Kernthema meines Vortrags, d. h. der iranischen Identität im Schulbuchkontext, widme, möchte ich die aus meiner Sicht zwei wichtigsten Gründe nennen, die für die Relevanz des Webinar-Themas sprechen:

1) Der erste Grund bezieht sich auf die Notwendigkeit des Dialogs. Weshalb Dialog überhaupt wichtig ist, müsste auf der Hand liegen, denn: Ohne Dialog und soziale Interaktion beginnen wir uns als Menschen und Kulturgemeinschaften, voneinander zu entfremden. Es sei hier betont, dass weder ich noch Dr. Conrad offizielle Repräsentanten eines bestimmten Landes oder irgendeiner bestimmten Kultureinrichtung sind. Wir sind aus Iran und Deutschland stammende Orientalisten, die über kollektive Identitätsbildung in Iran und Deutschland sprechen. Wir wollen auf unsere Weise eine Art persönlichen Kulturdialog führen. Und warum Selbst- und Fremdwahrnehmung im Fokus des Webinars stehen, hängt mit dem endgültigen Ziel eines jeden Dialogversuchs und dessen kommunikative Erfolgsaussichten zusammen. Ohne das Bewusstsein der Dialogpartner über diese doppelte Wahrnehmung gelingt schließlich kein aufrichtiger und nachhaltiger Dialog.

2) Der zweite Grund bezieht sich auf die Geschichte der bilateralen Beziehungen zwischen Iran und Deutschland. Die offiziellen Beziehungen zwischen den Staaten Iran, das bis 1935 als Persien bekannt wurde, und Deutschland gehen zwar auf das 16. Jahrhundert zurück, aber das wichtigste Ereignis findet im 19. Jahrhundert statt: Im Mai/Juni 1873 betritt Nassereddin Schah als bis dato höchster Vertreter Persiens den deutschen Boden, trifft den Kaiser Wilhelm I (1861-1888) und Reichskanzler Otto von Bismark (1871-1890) und unterzeichnet in Berlin einen Freundschafts- und

Länderkooperationsvertrag mit dem deutschen Reich¹. Seither pflegen die beiden Länder ihre intensiven Beziehungen auf politischer, wirtschaftlicher und kultureller Ebene. Iran und Deutschland waren stets wichtige Partner trotz Höhen und Tiefen in ihren jeweils politischen Geschichten. Eine Folge dieser alten und intensiven Beziehungen ist die iranische Gemeinschaft als eine der zahlenmäßig größten, außereuropäisch-stämmigen Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Im europäischen Vergleich leben die meisten Menschen mit iranischem Migrationshintergrund in Deutschland.

Nach den Angaben vom Statistischem Bundesamt aus dem Jahr 2019 leben derzeit 237 000 iranisch-stämmige Menschen in Deutschland².

2. Iranische Selbstbilder aus Schulbuchperspektive

Im Folgenden möchte ich Ihnen einen selektiven Einblick in ein exemplarisches, iranischen Schulbuch gewähren. Ziel ist es, die offizielle kulturelle Selbstdarstellung Irans aufzuzeigen. Deshalb ist hier die Rede von Selbstbildern und nicht Fremdbildern. Warum ich mich für die Textsorte Schulbuch entschieden habe, hat folgende zwei Gründe:

1) Schulbücher repräsentieren Machtstrukturen. Sie geben nicht nur die Sichtweise eines politischen Herrschaftssystems, aber auch mehr oder minder die der Kulturelite eines Landes wieder. Damit meine ich nicht, dass die Schul- und Bildungspolitik im Allgemeinen und landesübergreifende Lehrpläne und Schulbücher im Speziellen nicht von dieser Kulturelite kritisiert werden. Vielmehr meine ich, dass die Inhalte von Schulbüchern grundsätzlich einen Konsens unter den Fachexperten darstellen, unabhängig davon, wie nah oder fern diese Fachexperten als Kulturelite dem politischen System stehen. Also: Schulbücher stellen auch wissenschaftlich kontrovers diskutierte Fragen dar, aber in einem fachwissenschaftlich unkontroversen, konsensorientierten Rahmen.

2) Schulbücher sind weit verbreitet und damit vergleichbar mit Massenmedien, insbesondere in einem Land wie Iran mit einem zentralen Bildungssystem und vereinheitlichten Schulmaterialien. Somit kann man davon ausgehen, dass die Ansichten der herrschenden Klasse im politischen und kulturellen Sinne überall Verbreitung finden und dass Menschen aus

¹ . Bast (2012): [https://iranicaonline.org/articles/germany-i_\(05.04.2021\)](https://iranicaonline.org/articles/germany-i_(05.04.2021)).

² . Statistisches Bundesamt (2019): <https://www.destatis.de/DE/Themen/GesellschaftUmwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/migrationshintergrundstaatsangehoerigkeit-staaten.html> (05.04.2021).

anderen Schichten der Gesellschaft mit diesen Ansichten in Berührung kommen und von diesen beeinflusst werden.

2.1 Fallstudie „Kulturanalyse - Schulbuch für Kulturstudien“³

Das Schulbuch, mit dessen Hilfe ich über die kollektive Identität der Iraner und ihre Bestandteile, die sog. Selbstbilder, sprechen möchte, ist für das Fach „Kulturanalyse“ in der gymnasialen Oberstufe mit geisteswissenschaftlichen Neigungsfächern konzipiert worden. Die digitale Ausgabe, die ich für meine Analyse verwendet habe, ist eine Schülerfassung und die vierte Ausgabe aus dem letzten Jahr 2020 bzw. 1399 nach der iranischen Zeitrechnung. Die erste Ausgabe stammt aus dem Jahr 2017 bzw. 1396. Es handelt sich also um ein recht neues Fach in der iranischen Schulbildung. Warum also ein neues Fach? Das Vorwort gibt gleich zu Beginn diese Antwort:

Im Hinblick auf die Tatsache, dass die Islamische Revolution eine kulturelle Revolution war, ist es umso wichtiger geworden, dieses Thema zu behandeln.⁴

Hier wird einer politischen Bewegung, die zur Revolution und dem Sturz einer der ältesten Monarchien der Welt im Jahr 1979 führte, eine kulturelle Identitätsdimension gegeben. Das Hauptziel, das das Schulbuch verfolgt, wird ebendort im Vorwort wie folgt beschrieben:

... Das Ziel des Buchs Kulturanalyse ist die Befähigung der Schüler im Bereich der Kultur unserer Gesellschaft, damit sie durch Wissensaneignung und Erkenntnisgewinn im Bereich Kulturverständnis, die alltäglichen Probleme ihres eigenen Lebens mit einer kulturbewussten oder kulturellen Haltung und Herangehensweise [eng. cultural approach] analysieren, über mögliche Lösungsansätze nachdenken und dabei eigenständig und verantwortungsbewusst handeln.⁵

Das Buch besteht aus vier Kapiteln und 12 Lektionen je Kapitel. Die Kapitel haben folgende Überschriften: 1) Begriffe und Grundlagen 2) Kulturelle Entwicklungen bzw. Innovationen hinsichtlich der Rolle der Massenmedien und der Wechselwirkung der Kulturen 3) Iranische Kultur 4) Kulturelle Probleme bzw. Herausforderungen mit Bezug auf die iranische Gesellschaft im Zusammenhang mit den Themenbereichen Ökonomie und

³ . Navid Adham et al. (2020).

⁴ . Ebd., S. 6.

⁵ . Ebd.

Ethik. Die Schülerfassung des Buchs hat insgesamt 128 Seiten, davon 119 Text sowie zahlreiche Abbildungen.

Eine ländervergleichende Nebenbemerkung: Meines Erachtens wird zumindest in Berlin und Brandenburg ein solches Schulfach, in dem Kultur zentraler Unterrichtsbestandteil ist, nicht angeboten⁶. Es wird aber höchstwahrscheinlich im Rahmen eines anderen Faches wie Pädagogik, Philosophie oder Ethik behandelt. Warum das so ist, hängt aus meiner Sicht mit dem Polarisierungspotential des Thema zusammen. Es kann die alte Migrationsdebatte in Deutschland und damit die zusammenhängende Streitfrage nach Leitkultur oder Multikulturalität erhitzen.

2.1.1 Kulturbegriff im Schulbuch

Eingangs habe ich darauf hingewiesen, dass wir anders als beim Dialogbegriff für den Kulturbegriff eine Reihe von Definitionen haben. Aus zeitlichen und inhaltlichen Gründen möchte ich uns diesen langen, ziellosen Kultur-Exkurs ersparen, aber da wir über ein iranisches Schulbuch mit dem Kultur-Schwerpunkt sprechen, sollten wir uns anschauen, wie Kultur aus der Perspektive dieser exemplarischen Quelle definiert wird.

Bevor wir zur Kulturdefinition des Schulbuchs kommen, möchte ich Ihnen ein relevantes Zitat über das dem Buch und der gesamten Kulturpolitik heutigen Irans zugrundeliegende Kulturverständnis aus dem Eingangsteil des Buches vortragen, das vom religiösen Großgelehrten und Gründer der Islamischen Republik Iran 1979, Ajatollah Khomeini – in Iran und bei vielen, besonders schiitischen Muslimen bekannt als „Emam Khomeini“ – stammt. Es heißt dort:

Kultur ist der Ursprung allen Glücks und Unglücks des Volkes.⁷

Das Zitat ist eine Unterüberschrift aus einer Pahlavi-kritischen Rede am Jahresende von 1977 oder dem Anfang 1978 bzw. im iranischen Jahr 1356. Übrigens ist die gesamte, 15-seitige Rede – eine seiner bekannten Reden – im dritten Band der 23-bändigen Schriftsammlung (ausschließlich von Monographien) von Ajatollah Khomeini, genannt „*Sahife-ye Emam*“

⁶ . Bildungsserver Berlin-Brandenburg (2021):
<https://bildungsserver.berlinbrandenburg.de/unterricht/faecher> (03.05.2021).

⁷ . Navid Adham et al. (2020), S. 3.

(‘Schriftwerk von Emam’) aus den Jahren 1973-1978 bzw. 1352-1357 nachzulesen⁸. Auf den ersten Blick wird Kultur nicht wesentlich oder

⁸ . Khomeini (2010): http://www.imam-khomeini.ir/fa/c207_51848/ /امامخو - صحاحه

جلد 3 / صه - ام - جلد 3 (30.50.1202).

analytisch definiert, weil weitere mehrdimensionale Begriffe wie Glück und Unglück eingeführt werden. Das Zitat scheint ethisch-religiöser Natur zu sein. Es will die Bedeutung des Kulturphänomens in der menschlichen Existenz und/oder für die iranische Nation hervorheben. Kultur wird mit einem Urzustand gleichgesetzt, der für das menschliche Schicksal bestimmend ist. Hier ist eine mögliche Lesart des Zitats ohne den verwendeten Kontext in der Rede miteinzubeziehen, weil dieser auch nicht im Schulbuch erwähnt wird: Den Urzustand kennen wir sehr wohl aus den heiligen Büchern der abrahamitischen Religionen. Das Zitat könnte implizit auf das paradiesische Urleben von Adam und Eva („Glück“) und die Ursünde nach dem Verzehr von der verbotenen Frucht und der Verbannung aus dem Paradies („Unglück“) auf die Erde verwiesen haben. Kurz gesagt: Kultur ist der Schlüssel zu einem sinnvollen, – um dem Originalzitat wortgemäß treu zu bleiben – „geglückten“ Leben.

Nun wenden wir uns der Kultur-Definition im Schulbuch „Kulturanalyse“ zu. „Kultur“ wird gleich am Anfang des Vorworts explizit und holistisch definiert. Es heißt dort:

Kultur ist die Zusammensetzung aus Ideen, Verhalten, Interessen und Neigungen, Sitten und Bräuchen von Menschen. Kulturforscher und Experten sind der Auffassung, dass jegliches Gelingen auf politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Betrachtungsebene auf einen angemessenen kulturellen Kontext sowie eine geistige und praktische Unterstützung seitens der dieser Kultur angehörigen Menschen angewiesen ist.¹¹

Im ersten Kapitel wird die Frage nach dem Was, Wie und Warum der Kultur und Kulturanalyse ausführlich in drei Lektionen behandelt. Da es in diesem Vortrag nicht vordergründig um Kulturbegriffe geht, möchte ich auf die Ausführungen des Schulbuchs verzichten. Nur eine kurze etymologisch-lexikalische Bemerkung möchte ich zum Wort Kultur und deren persische Entsprechung machen.

Das Wort „Kultur“ kommt vom lateinischen Substantiv *cultura* mit der Bedeutung ‚Landbau‘ und ‚Pflege‘. Es ist abgeleitet vom Verb *colere* (‚bebauen, pflegen‘) und dies wiederum kommt aus dem indoeuropäischen

11.

6.

Verbalwurzel *kuel-* mit der Bedeutung 'sich drehen' oder 'wenden' und impliziert die schnelle Körperbewegung bei der körperlichen Tätigkeit im Ackerbau. Der Duden gibt dafür folgende allgemeinsprachliche Bedeutung:

Gesamtheit der geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen einer Gemeinschaft als Ausdruck menschlicher Höherentwicklung.⁹

Das persische Wort für Kultur heißt „*farhang*“ (arabisierte Form *farhanj*) und kommt aus dem Verb *farhikhtan* mit der Bedeutung 'erziehen' und 'bilden'. Laut einem der renommiertesten Wörterbücher des Persischen, dem Moin-Wörterbuch, hat *farhang* folgende fünf Bedeutungen: 1) Wissen 2) Erziehung und Bildung 3) Wörterbuch 4) Vernunft 5) Ausweg¹⁰. Etymologisch besteht das Wort aus der Vorsilbe *far-* bzw. *fra-* ('vor, hoch') und dem Wortstamm *hang* bzw. *tsang* ('ziehen'). Diese Urbedeutung, 'hochziehen', geht durchaus einher mit einer der heutigen Bedeutungen, nämlich 'Erziehung' und 'Bildung'. Damit wird eine wie in der Duden-Definition eine menschliche Höherentwicklung angedeutet.

2.1.2 Die vier Selbstbilder Irans

Nun komme ich zu den vier Selbstbildern der Iraner aus der Sicht des oben beschriebenen Schulbuchs. Die Reihenfolge der Selbstbilder ist durch die Anlehnung an den iranischen Geschichtsverlauf, chronologisch. Damit unternehmen wir einen schnellen und selbstverständlich selektiven Streifzug durch die Kulturgeschichte Irans. Jede der kulturhistorischen Perioden möchte ich anhand eines materiellen oder immateriellen Kulturguts und entsprechenden Zitats aus dem Schulbuch erläutern.

2.1.2.1 Altertümlich-tolerantes Selbstbild

Unter dem antiken Persien, das in der iranischen Geschichtsschreibung häufig als „vorislamisches Persien“ bezeichnet wird, verstehen wir eine knapp 1300-jährige Periode zwischen dem 6. Jahrhundert v.u.Z. und dem 7. Jahrhundert u.Z.. In dieser Zeit herrschten vier Dynastien über Persien, das große Teile Westasiens und zeitweise auch Gebiete in Nordostafrika und Südosteuropa umfasste. Die Achaimeniden herrschten etwa 220 Jahre (558–330 v.u.Z.), die Seleukiden etwa 180 Jahre (305–125 v.u.Z.), die Arsakiden (auch Parther genannt) etwa 470 Jahre (247 v.u.Z. – 224 u.Z.), die die längste

⁹. Duden (2021): <https://www.duden.de/rechtschreibung/Kultur> (03.05.2021).

¹⁰. Vajehyab (2021): <https://www.vajehyab.com/?q=فرهنگ> (03.05.2021).

Herrschaft über Persien hatten und schließlich die letzte vorislamische Perserdynastie etwa 420 Jahre (224–651 u.Z.).

Das altertümlich-tolerante Selbstbild wird im Schulbuch wie folgt beschrieben:

Gemäß historischer Quellen und laut Aussagen vieler Historiker, Autoren und sogar Orientalisten, war die iranische Kultur in dieser historischen Periode von besonderen Eigenschaften gekennzeichnet und die Menschen in kultureller Hinsicht waren wissbegierig, friedlich, tolerant, kunstliebhabend und wahrheitsagend. Es war so, dass selbst angriffige und nach eingewanderte fremde Völker, sich dieser Kultur dermaßen angepasst haben, dass sie die iranische Kultur gefördert haben [und nicht nur toleriert und gelebt haben].¹⁴

Ein im Sinne der religiös-ethnischen Toleranz relevantes, historisches Kulturgut aus dem antiken Persien ist der Kyros-Zylinder bzw. KyrosErlass vom Gründer der Achaimeniden, Kyros der Zweite, bekannt als der Große (558–530 v.u.Z.). Mit Zylinder ist ein Tonzylinder, worauf ein wichtiger Erlass von Kyros im Jahr 539 v.u.Z. festgehalten wurde. Die Sprache des Erlasses ist Akkadisch verfasst, einer ausgestorbenen, altorientalisch-semitischen Sprache im damaligen Babylon. Die dafür verwendete Schrift ist Keilschrift. Zur Zeit wird der Zylinder im British Museum in London aufbewahrt.

Der wichtigste Inhalt, wofür der Zylinder weltweiten Ruhm erlangte und als ältestes Dokument der universellen Menschenrechte gilt, handelt vom Perserkönig Kyros als Botschafter von Frieden- und Gerechtigkeit. Laut dem Zylinder bekommt er den göttlichen Auftrag, ohne Blut zu vergießen, Babylon von der religiös illegitimen und ungerechten Herrschaft des babylonischen Königs Nabonid (609-539 v.u.Z.) zu befreien. Anschließend sorgte Kyros mit seiner toleranten Religionspolitik für die Zufriedenheit aller beteiligten religiösen Gruppen in seinem Reich einschließlich Juden. Er beauftragte sie, ihren zerstörten Tempel in Jerusalem wieder aufbauen. Anders als die anderen antiken Weltmächte wie Babylon und später Rom, das Perserreich zeigte sich gerade den Juden

14.

70.

sehr aufgeschlossen, die heute aus politischen Gründen irrtümlicherweise als Opfer in der iranischen Geschichte fremdwahrgenommen werden. Nach Israel leben die meisten Juden in Westenasien ausgerechnet in Iran. Iranische Juden gelten als eine der ältesten jüdischen Gemeinden weltweit und haben

einen festen Abgeordnetensitz im iranischen Parlament, während viele andere iranische Minderheiten einen solchen Sitz nicht besitzen.

Hier ein Auszug aus dem Kyros-Zylinder:

Als ich friedlich in Babel eingezogen war, schlug ich unter Jubel und Freude im Palaste des Herrschers den Herrschaftssitz auf (...). Tag für Tag kümmerte ich mich um seine Verehrung. Ich ließ dem ganzen Lande Sumer und Akkad keinen Störenfried aufkommen. Die Stadt Babel und alle ihre Kultstätten hütete ich in Wohlergehen. Die Einwohner von Babel (...) ließ ich zur Ruhe kommen in ihrer Erschöpfung, ihre Fron ließ ich lösen.¹¹

Gott ist in diesem Kontext eindeutig der babylonische Stadtgott, Marduk. Obwohl Kyros ein Anhänger von Ahura Mazda war, bekennt er sich in seinem Zylinder zu Marduk. Im alttestamentarischen Buch von Esra ist Kyros ein Anhänger von Jahve.

2.1.2.2 Islamisch-universelles Selbstbild

Der Untergang der Sassaniden als Folge von zwei entscheidenden Schlachten mit muslimischen Arabern im 7. Jahrhundert (636 und 642 u.Z.) war das vorläufige Ende der politischen Herrschaft der iranisch-stämmigen Dynastien im iranischen Hochland. Auf der anderen Seite nahmen die bis dahin für Jahrhunderte zoroastrischen Perser kontinuierlich und ohne Zwang eine neue Religion namens Islam, an, die bis heute die Religion der iranischen Mehrheit geblieben ist. Eine Erklärung für diese kulturhistorisch weitreichende Veränderung in der iranischen Identitätsbildung, liefert das Schulbuch wie folgt:

Weisheiten des Islam sowie seine attraktiven Aspekte hinsichtlich der Kultur und Gesellschaft, z. B. Einheit und Einzigartigkeit Gottes, Gerechtigkeitssinn, Widerstandskultur, Friedfertigkeit, Liebe, Brüderlichkeit, Menschenwürde, alle diese Eigenschaften waren mit dem iranischen Selbstverständnis wesensverwandt und somit vereinbar.¹⁶

Trotzdem folgten mehrere Jahrhunderte der Fremdherrschaft der Araber, Türken und Mongolen bis in die frühe Neuzeit, also das 16. Jahrhundert. Kulturell und anders als viele andere Völker, die auch den Islam angenommen hatten, existierte Persien nicht etwa als politisches Gebilde,

¹¹ . Bibelwerk (2021): https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/Dokumente/Was_wir_bieten/Materialpool/Esra_Nehemia/Der_Kyroszylinder.pdf (03.05.2021).

Navid Adham et al. (2020), S.

aber durch seine Sprache und Literatur weiter, zuerst unter dem Schuttschirm der iranisch-stämmigen Regionaldynastien, insbesondere der Samaniden und später unter dem Schuttschirm der turko-mongolischen Fremdherrscher. Erst durch die schiitischen Safaviden konnte Persien erneut zu einer politischen Macht in Westasien aufsteigen und dessen Territorialerbe macht den heutigen Staat Iran aus. Auch konfessionell ist das heute mehrheitliche schiitische Iran aus dem Erbe der Safaviden hervorgegangen. Die Kernidee des schiitischen Islam war – nach dem Glauben an Gott, sein Wort bzw. den Koran und dessen Verkünder, den letzten Gesandten Gottes auf Erden, Mohammad – die Anhängerschaft der Familie des Propheten Mohammad und deren Verehrung und Nachahmung als – nach Mohammad – einzig unfehlbare Menschen und legitime Wegweiser der Menschheit zur Vollkommenheit.

Das islamische Selbstbild der Iraner, gerade weil es ein ursprünglich fremdes Element aus einer anderen Kultur, die der arabischen Kultur, darstellt, das in die eigene Kultur integriert werden musste, hat keine ethnozentrische und damit universelle Dimension. Auch deshalb konnte der Islam sich zu einer wahren Weltreligion entwickeln und nicht etwa wie das Judentum oder der Hinduismus, die eine ethnozentrische Religion war und immer noch ist. Diese universelle Dimension des islamischen Selbstbildes der Iraner hat sich in der mystischen Literatur gut manifestieren können. In diesem Sinne möchte ich den persischen Mystiker und Dichter Saadi von Schiras zitieren bzw. aus seinem Meisterwerk in der persischen Literatur, dem Rosengarten:

Die Adamssöhne sind ja alle Brüder, Aus
einem Stoff wie eines Leibes Glieder.
Hat Krankheit nur ein einz'ges Glied erfaßt,

16.

71.

So bleibt den andern weder Ruh noch Rast.
Wenn anderer Schmerz dich nicht im Herzen brennet,
Verdienst du nicht, daß man noch Mensch dich nennet.¹²

2.1.2.3 Modernistisch-zwiespältiges Selbstbild

Mit dem zunehmenden direkten und indirekten Kontakt mit Europa durch Reisen der Kadscharenkönige und Angehörige der iranischen Oberschicht für Studien- und Handelszwecke entstanden unter iranischen

¹² . Saadi (1923): <http://www.zeno.org/Literatur/M/Sa%27di,+Mo%27leh+o%27d-Din/Erzählensammlung/Rosengarten/Erste+Abteilung%3A+Von+den+Königen+und+dem+Hofleben> (03.05.2021).

Intellektuellen vom 19. Jahrhundert an neue politische und gesellschaftliche Ideen für die Modernisierung und Neuorganisation der iranischen Gesellschaft nach dem Modell europäischer Staaten. Diese mündeten 1906 in eine konstitutionelle Revolution, welche nicht lange überlebte, aber kurzfristig die absolutistische Herrschaft der Kadscharen (1779–1925) einschränkte und Iran als erstem asiatischen Land ein Parlament und eine Verfassung westlicher Prägung schenkte.

Psychologische Auslöser für diese modernistisch-westliche Bewegung, die bis heute unter Iranern ihre Befürworter hat, waren Territorialverluste an Russland und Großbritannien. Nach zwei verlorenen Kriege gegen Russland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging Südkaukasus an Russland und mit britischem Druck erkannte Persien 1857 im Vertrag von Paris die Unabhängigkeit Afghanistans an.

Auf der anderen Seite konnten europäische Orientalisten zunehmend historisch-philologische Erkenntnisse über das alte, vorislamische Persien gewinnen, von dessen Ausmaß die Iraner von damals selbst nicht viel wussten und ihr Wissen von ihrer alten, vorislamischen Vergangenheit mit entweder islamisch-schiitischen oder mythischen Elementen vermischt war und daher in ihrem Unterbewusstsein lag.

Die europäische Wiederentdeckung des alten, glorreichen Persiens lieferte für viele gebildete Iraner eine imaginative Kompensation für ihre technisch-militärische Unterlegenheit gegenüber den europäischen Mächten, wozu übrigens auch das christliche Zarenreich Russland gezählt

wurde. Im Endeffekt hatte aber die die Konfrontation mit der europäischen Zivilisation auf Iraner eine dermaßen einschüchternd-selbsterstörerische Auswirkung, die bis heute bei vielen ungebildeten und auch gebildeten Iranern in ihren überhöhten Fremdbildern von einem „progressiven“ Westen und einem „rückständigen“ Iran zu spüren ist.

Auch die nationalistische Wiedergeburt der Idee des alten Persiens bei Iranern hatte eine negativ-absplattende Wirkung auf das iranische Selbstverständnis mit Blick auf die Rolle des Islam in der iranischen Geschichte. Man sah im Islam – stark vereinfachend – eine „arabische“ Religion, dessen arabische Vertreter Persien mit Krieg unterwarfen und dessen Menschen mit Feuer und Schwert zum Übertritt zum Islam gezwungen haben. Man sah darin keine Weltreligion mit einer universellen Botschaft für die Menschheit jenseits aller ethnischen und sprachlichen Grenzen. Man sah darin keine Religion, die sich innerhalb kürzester Zeit von Zentralasien bis Nordafrika und Südeuropa verbreitete und als neue Religion vieler unterschiedlichen Völker bis heute etablieren konnte. Heute ist der Islam mit knapp zwei Milliarden Anhängern nach dem Christentum die zweigrößte Weltreligion, die auch geographisch auf allen Kontinenten vertreten ist. Für diese Tatsache muss es andere Gründe geben als die vereinfachenden Erklärungen der Modernisten über die schnelle und nachhaltige Verbreitung des Islam.

Das Schulbuch beschreibt die konfusen Ansichten der Modernisten wie folgt:

Diese Gruppen versuchten mit ihrem Okzidentalismus [d.h. prowestliche Ideologie], der Verbreitung von westlichen Werten und Normen, der übermäßigen Verherrlichung des alten Persiens, dem Versuch eines Schriftwechsels [von der arabo-persischen zur lateinischen Schrift], dem Höher-stellen der Iraner über andere Nationen und Völker, der Verachtung für die Ankunft des Islam in Persien (...), vom Islam ein negatives und düsteres Bild zu zeichnen. (...)

Diese falsche Haltung fand auch in der Pahlavi-Zeit hohe Akzeptanz und führte zu einer Identitätskrise bei Iranern. In dieser Zeit versuchte das verwestlichte Pahlavi-Regime mit der Organisation und Durchführung der 2500-Jahre-Feierlichkeiten Distanz und Diskrepanz zwischen den identitätsstiftenden Elementen in der iranischen Kultur, nämlich dem alten Persien und dem Islam zu schaffen.¹³

¹³ . Navid Adham et al. (2020), S. 75.

Das Hauptziel dieser Feierlichkeiten aus der Pahlavi-Sicht war zwar das 2500-jährige Bestehen der iranischen Monarchie als die älteste der Welt zu feiern, aber zugleich dem modernen Iran ein glorreiches, vorislamisches Image zu verleihen, in dem Islam als „Fremdkörper“ nicht existent war. Man erinnerte dabei an den Tod vom Gründerkönig der allerersten persischen Dynastie, der bereits erwähnten Achaimeniden, dem Kyros der Zweite oder Große im Jahre 530 v.u.Z.. Bei den pompösen Feierlichkeiten waren fast alle Staatsoberhäupter der Welt mit wenigen Ausnahmen anwesend. Die normalen Iraner durften jedoch nicht mitfeiern. Die fünftägigen Feste fanden im Oktober 1971 in antiken Stätten im Südiran bei Schiras, nämlich Pasargadae und Persepolis, in Schiras selbst und zuletzt in Teheran. Von diesen vier genannten Orten haben zwei Orte in kulturhistorischer Hinsicht eine gewaltige Bedeutung für das vorislamische Selbstverständnis der Iraner: die allererste Residenz der Achaimeniden Pasargadae und die Hauptstadt Persepolis, (griechisch, 'Stadt der Perser'), welche Perser selbst *Parsa* und in der islamischen Zeit "Vierzig Minarette" und „Thron von Dschamschid“ genannt haben. Im heutigen Persisch wird der letztere Name für Persepolis verwendet. Die letzten zwei Namen haben leicht erkennbar ein islamisches und mythisches Kleid an. Dschamschid war eine mythologische Figur, die auf seinem Riesenthron sitzend von den Engeln der iranischen Mythologie, Paris und Divs, in den Himmel getragen wurde und er von dort aus mit seinem bekannten Pokal auf die Welt hinabschaute und sie betrachtete.

Zusammenfassend gesagt, mag das modernistisch-zwiespältige Selbstbild der Iraner auf den ersten Blick altertumsverherrlichend wirken. Es ist aber vielmehr europaverherrlichend und in übertriebenen Maße selbstkritisch, gar selbstverneinend. Dieses Selbstbild sieht einerseits einen unversöhnlichen Antagonismus zwischen dem vorislamischen und islamischen Persien bis in die heutige Zeit, plädiert zwar für die Rückbesinnung auf die wahren Wurzeln der iranischen Kultur, vergöttert andererseits die neue „progressive“ Zivilisation Europas so sehr, dass man nur einen Ausweg aus der kulturellen „Misere“ der Iraner kennt, nämlich eigene kulturelle Werte und Normen, die sich vornehmlich im schiitischen Islam manifestiert haben, aufgeben und in der Art der Lebensführung und des Denkens europäisch oder westlich werden.

2.1.2.4 Revolutionär-standhaftes Selbstbild

Mit der Islamischen Revolution unter der Führung von Ajatollah Khomeini und der Gründung der Islamischen Republik im Jahre 1979 schaffte man die älteste Monarchie der Welt ab. Der letzte Schah von Persien, Mohammad Reza Pahlavi (1941-1979), floh zum zweiten Mal aus Iran und starb 1980 in

Kairo an Krebs, nachdem keiner seiner engsten, westlichen Partner, allen voran die USA, bereit war, ihm politisches Asyl zu gewähren und menschenrechtlich korrekt zu handeln.

Das letzte Selbstbild der Iraner ist dank der islamischen Revolution revolutionär, weil die Revolution und insbesondere die vereinigende Rolle von Ajatollah Khomeini der kulturidentitären Krise modernistischer Prägung in Iran nachhaltig entgegenwirkte und diese auflöste. Mit einem von außen unabhängigen Iran konnte das Land seinen eigenen, aber harten Weg finden. Den Preis der sowohl politischen als auch kulturellen Unabhängigkeit zahlen die Iraner bis heute:

Es folgten nach der Revolution mehrere innen- und außenpolitische Herausforderungen wie die diplomatische Krise mit den USA und dem Westen um die Botschaftsbesetzung, amerikanisch-westliche Sanktionen, Bekämpfung des islamistisch-marxistischen Terrorismus auf iranischem Boden und in Städten, Bekämpfung mehrerer militanter, separatistischer Gruppen in den Grenzregionen, der achtjährige Krieg mit dem benachbarten Irak unter Saddam Hussein und zugleich mit den USA im Persischen Golf und schließlich der bis heute andauernde Atomstreit mit dem Westen um Irans legitimes Recht für die zivile Nutzung der Kernenergie als Mitglied der Internationalen Atomenergie-Organisation. Aktuelle Folgen diesen Streits waren der gescheiterte, maximale Druck des Trump-Regimes, die US-terroristische Ermordung des ranghohen iranischen Generals Ghassem Soleimani am Flughafen von Baghdad, vielfache versteckte Ausübung von Terrorangriffen auf iranische Atomwissenschaftler auf iranischem Boden und zuletzt der Terrorangriff auf die Atomanlage Natanz am 11. April 2021, welcher aller Wahrscheinlichkeit wieder von den USA und Israel geplant und durchgeführt worden ist. Er war schließlich nicht der erste Terrorangriff solcher Art von den USA und von Israel mit dem Ziel, das iranische Atomprogramm zu stoppen.

Alle diese Beispiele in der turbulenten Geschichte Irans seit 1979 und ihr Ergebnis zeigen ein standhaftes Land, das auf Unabhängigkeit von außen und Selbstbestimmung besteht und dabei von der Macht seiner Kultur Gebrauch machen will. In diesem Sinne möchte ich wieder das Schulbuch zitieren:

Hinsichtlich des Umstandes, dass in der Pahlavi-Zeit, der Glaube und religiöser Ansichten der Menschen vom herrschenden System und der Okzidentalisten [d. h. prowestlichen Intellektuellen] angegriffen wurden, wird in der Zeit der Islamischen Revolution, der Zeit der Rückkehr zu sich selbst, das Ziel verfolgt, die islamischen Weisheiten

und Werte in der Gesellschaft und damit sowohl die islamische also als iranische Identität [als eine Einheit] zu stärken.¹⁴

Was ein exemplarisches Kulturgut im Zusammenhang mit dem revolutionär-standhaften Selbstbild betrifft, so möchte ich auf die zahlreichen Revolutions-, Kriegs- und Beerdigungsbilder verweisen, auf denen Millionen von Demonstranten auf den Straßen der iranischen Großstädte gegen den ehemaligen Schah Mohammad Reza Pahlavi demonstrieren, in den 1980ern in den Verteidigungskrieg gegen den Irak unter Saddam Hussein ziehen und dem Verlust von Ajatollah Khomeini im Jahr 1989 und General Soleimani im Jahr 2020 trauern. Auf diesen Bildern sieht man immer wieder Menschen aus allen Schichten und verschiedenen Altersgruppen, die ein persönliches Zeichen für ihr Land und Volk setzen wollen.

Dieses Unterkapitel abschließend möchte ich das eingangs erwähnte Kultur-Zitat von Ajatollah Khomeini aus dem Jahr 1977 bzw. 1978 in einer seiner zahlreichen Pahlavi-kritischen Reden wieder aufgreifen und es in seinen ursprünglichen Kontext zurücksetzen:

Kultur ist der Ursprung allen Glücks und Unglücks. (...) Wenn die Kultur eine rechte Kultur ist, dann wird auch unsere Jugend recht erzogen. Wenn die Kultur die Kultur der Wahrheit ist, wenn sie eine göttliche Kultur ist, wenn sie eine Kultur ist, die zugunsten der Interessen der Nation, zugunsten der Muslime ist. Diese Menschen, die Sie als Machthaber vor sich sehen, solche Menschen kommen definitiv nicht aus einer solchen göttlichen Kultur heraus. Unsere Kultur ist eine kolonialisierte Kultur. Unsere Kultur ist nicht in den Händen der Rechtschaffenen. Rechtschaffene Menschen leiten sie nicht.¹⁵

3. Fazit

Hinsichtlich einer Gesamtbetrachtung der iranischen Selbstbilder lässt sich zum Schluss Folgendes festhalten:

Die „Islamische“ Revolutionsbewegung Ende der 1970er Jahre in Iran lässt nach einer Titularbetrachtung den raschen Eindruck entstehen, dass sie eine hauptsächlich islamisch geprägte Revolution gewesen sei. Dieser Meinung kann nur bedingt zugestimmt werden. Der schiitische Islam konnte

¹⁴ . Navid Adham et al. (2020), S. 76.

¹⁵ . Khomeini (2010): http://www.imam-khomeini.ir/fa/c207_51848/ اصلاح_صحیح

جلد_3/ صه_ام_جلد_3 (30.50.1202).

mit seinen zwei speziellen Glaubensgrundlagen, nämlich Streben nach „Gerechtigkeit“ und „Emamat“, Führungsherrschaft von einer religiös legitimen und weltlich kundigen Person (arabisch „Imam“, persisch „Emam“), die Revolutionsbewegung unbestreitbar zum Sieg verhelfen. Und dies wurde nur dank der geistigen Frucht des schiitischen Islams möglich, nämlich Ajatollah Khomeini als schiitischer Rechtsgelehrter und politischer Theoretiker der islamischen Staatstheorie der Führungsherrschaft und Legitimität vom Rechtsgelehrten (persisch „*Velajat-e Faqih*“), aber auch als politischer Aktivist und Verfolgter, Exilant und lautester Kritiker des korrupten, vom Westen unterstützten Schah-Regimes. Ein Blick in die Frühgeschichte der Schia als religiös-politische Bewegung und deren Überlebenskampf und Streben nach Gerechtigkeit lässt ahnen, mit welcher Motivationskraft Millionen Iraner Jahrhunderte später eine erfolgreiche Revolution für Menschenwürde, Gerechtigkeit und Freiheit vom Fremdeinfluss machten.

Die „Islamische“ Revolution war auch die Fortsetzung von drei vorangegangenen Revolutionen im modernen Iran, die neben kulturell-islamischen Ansprüchen mit Bezug auf die traditionsbewusste Art der Lebensführung und des Denkens, auch modernistisch-nationalistische Ansprüche hatten. Diese waren zuerst die Konstitutionelle Revolutionsbewegung (1906-1911), dann die Öl-Verstaatlichungsbewegung (1951-1953) und zuletzt die Protestbewegung gegen die sog. „weiße“ Revolution von Schah Mohammad Reza Pahlavi im Jahr 1963, welche alle zusammen mit – direkt und indirekt – ausländischer bzw. europäisch-amerikanischer Beteiligung gewaltsam unterdrückt wurden.

Das revolutionär-standhafte Selbstbild der Iraner vereinigt die ersten drei Selbstbilder in sich und stellt somit ein Gleichgewicht zwischen diesen her, insbesondere mit Bezug auf das modernistisch-zwiespältige Selbstbild, in dem der Islam als Fremdkörper im iranischen Selbstverständnis abgetan wird. Man kann hier mit der „Islamischen“ Revolution von einer Entkräftung dieses „antiislamischen“ Selbstbildes sprechen.

Zusätzlich wird eine neue Komponente der iranischen Identität ins Leben gerufen. Diese ist zwar mit dem schiitischen Kampf für Gerechtigkeit wesensverwandt, steht aber zugleich für etwas Neues im iranisch-schiitischen Selbstverständnis. Sie steht nicht für die vereinigende Kraft des Verlusts einer glorreichen Vergangenheit in der Antike, nicht für die vereinigende Kraft der schiitischen Niederlage im religiös-politischen Kampf gegen die Sunniten in der Frühgeschichte des Islam und später gegen die sunnitischen Osmanen, nicht für die vereinigende Kraft der militärischen

Niederlage gegen die Russen und Briten in der Kadscharenzeit, und nicht für die vereinigende Kraft gegen die USA, den letzten imperialen Akteur in der Pahlavi-Zeit und damit im modernen Iran. Diese neue identitätsstiftende Komponente kann man mit Standhaftigkeit und Willensstärke wiedergeben. Sie war es, die zur wiedererlangten, politischen Unabhängigkeit Irans seit Beginn des 19. Jahrhunderts bis 1979 von den Russen, Briten und US-Amerikanern führte, aber auch zur technologisch – militärischen Stärke Irans, die sich beispielsweise in seinem Atomprogramm, der Raketen- und Raumfahrttechnologie und einheimischen Militärindustrie manifestiert.

Die kollektive Identität der Iraner ist also hybrid und dynamisch, alt und neuartig zugleich. Was sie definitiv nicht ist, ist eine nachahmende Erfindung nach dem Modell westlicher Nationalstaatstheorie. Sie ist nicht rassisch, nicht sprachlich und nicht konfessionell vorbestimmt. Sie ist vielmehr historistisch und wertebasiert.

Verwendete Quellen

- Bast, Oliver (2012): Germany. German-Persian diplomatic relations. Online: Encyclopædia Iranica: <https://iranicaonline.org/articles/germany-i> (05.04.2021).
- Bibelwerk (2012): https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/Dokumente/Was_wir_bieten/Materialpool/Esra_Nehemia/Der_Kyruszylinder.pdf (03.05.2021).
- Bildungsserver Berlin-Brandenburg (2012): Fächer. Online: Bildungsserver Berlin-Brandenburg: <https://bildungsserver.berlin-brandenburg.de/unterricht/faecher> (03.05.2021).
- Duden (2012): <https://www.duden.de/rechtschreibung/Kultur> (03.05.2021).
- Navid Adham, Mehdi et al. (2020): Kulturanalyse. Schulbuch für Kulturstudien. Vierte Auflage. Tehran: Ministerium für Bildung und Erziehung, Organisation für Forschung und Bildungsplanung.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (2010): Schriftwerk von Emam. Gesamtwerk von Emam Khomeini. Dritter Band. Fünfte Auflage. Teheran: Stiftung für Planung und Verbreitung vom Werk Emam Khomeinis. Online: Webpräsenz von Ajatollah Khomeini: http://www.imam-khomeini.ir/fa/c207_51848/3_جلد_3_ح_ام_صه (30.50.1202).
- Saadi, Mosleheddin (1923): Der Rosengarten. München: Online: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Sa%27di,+Mo%27leh+o%27d-Din/>

Mehrdad Saeedi

Erzählensammlung/Rosengarten/Erste+Abteilung%3A+Von+den+König
e n+und+dem+Hofleben (03.05.2021).

Statistisches Bundesamt (2019): Bevölkerung in Privathaushalten 2019 nach
Migrationshintergrund. Online: Statistisches Bundesamt:
[https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/
evoelkerung/Migration-
Integration/Tabellen/migrationshintergrundstaatsangehoerigkeit-
staaten.html](https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/evoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/migrationshintergrundstaatsangehoerigkeit-staaten.html) (05.04.2021).

Vajehyab (2021): <https://www.vajehyab.com/?q=فرهنگ> (03.05.2021).

Love Poems by Imam Khomeini

Peter Schütt¹

(pp 165 to 172)

Received: 14.04.2021; Accepted: 30.05.2021

Abstract

In this memo, Peter Schütt discusses the characteristics of Imam Khomeini's love poems and believes that the content of his poems on this subject is of exceptional depth and, in some cases, quite progressive and unconventional. He believes that themes such as the relationship between men and women in the lyric poems are expressions of God's love for man. According to Peter Schütt, the passion of lovers for one another focuses on connectedness and unity, and that is the moment when they are placed in the arms of God. Peter Schütt cites Imam Khomeini's poem, "Day of Connection", as evidence for his statement.

Peter Schütt places Imam Khomeini in the tradition of composing love poems that are thousands of years old, which is why a collection of old symbols of Persian poetry is present in his poems: nightingale, peacock, Homa, candle and butterfly.


At the end of his memoir, Schütt quotes a poem he composed on February 1st, 1976, when Imam Khomeini returned to Tehran after being in exile in France. The title of this poem was "The New Kind of Revolutionary", describing Imam Khomeini with unconventional characteristics, i.e., different characteristics of revolutionaries.

Keywords

Love poems, Imam Khomeini, the tradition of Persian poetry, a new type of revolutionary.

¹. Member of the Hamburg "Patriotic Society of 1765" and has been leading the "Interreligious Dialogue" there since 1993,

E-mail: drpeterschuet@yaho.de

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

اشعار عاشقانه امام خمینی

پیتر شوت¹

(صفحات ۱۶۵ تا ۱۷۲)

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۵؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۹

چکیده

در این یادداشت، پیتر شوت به بررسی ویژگی‌های اشعار عاشقانه امام خمینی می‌پردازد و معتقد است که محتوای اشعار ایشان در این موضوع از ژرفایی استثنایی برخوردار است و در برخی موارد، پیشرو و خلاف‌آمد عادت محسوب می‌شود. او بر این باور است که مضامینی چون رابطه زن و مرد در اشعار غنایی، بیانگر عشق خداوند به انسان هستند. از نظر پیتر شوت، شور و اشتیاق عاشقان نسبت به یکدیگر، بر پیوند و یگانگی تمرکز دارد، و این همان لحظه‌ای است که انسان در آغوش خداوند قرار می‌گیرد. وی برای اثبات این ادعا، به شعر «روز وصال» از امام خمینی اشاره می‌کند. پیتر شوت، امام خمینی را در سنت هزارساله سرایش اشعار عاشقانه جای می‌دهد؛ از همین رو، مجموعه‌ای از نمادهای کهن شعر فارسی چون بلبل، طاووس، هما، شمع و پروانه در اشعار وی حضور دارند. در پایان این یادداشت، شوت شعری از خود را نقل می‌کند که در ۱ فوریه ۱۹۷۹، همزمان با بازگشت امام خمینی از تبعید در فرانسه به تهران سروده است. عنوان این شعر «انقلابی از نوعی نو» است که امام خمینی را با ویژگی‌هایی متفاوت از انقلابیون معمول توصیف می‌کند.

واژگان کلیدی:

اشعار عاشقانه، امام خمینی، سنت شعر فارسی، انقلابی از نوعی نو.

1. عضو «جامعه میهن‌دوستی هامبورگ ۱۷۶۵» و مسئول «گفت‌وگویی بین‌الادیان» این نهاد از سال ۱۹۹۳ تاکنون،

Liebesgedichte von Imam Chomeini

Peter Schütt¹

(S. 165–172)

Eingegangen: 14.04.2021; Angenommen: 30.05.2021

Zusammenfassung

In diesem Memo diskutiert Peter Schütt die Besonderheiten der Liebesgedichte von Imam Chomeini und ist der Ansicht, dass der Inhalt seiner Gedichte zu diesem Thema eine außergewöhnliche Tiefe aufweist und in manchen Fällen recht fortschrittlich und unkonventionell ist. Er vertritt die Auffassung, dass Themen wie die Beziehung zwischen Mann und Frau in den lyrischen Gedichten Ausdruck der göttlichen Liebe zu den Menschen seien.

Laut Peter Schütt konzentriert sich die Leidenschaft der Liebenden auf Verbundenheit und Einheit – das ist der Moment, in dem sie in die Arme Gottes aufgenommen werden. Als Beleg für seine These führt Schütt das Gedicht Imam Chomeinis „Tag der Verbindung“ an. Peter Schütt verortet Imam Chomeini in der jahrtausendealten Tradition des Liebesgedichts und sieht darin den Grund, weshalb sich in seinen Gedichten eine Vielzahl klassischer persischer Symbole wie Nachtigall, Pfau, Huma, Kerze und Schmetterling finden. Am Ende seiner Memoiren zitiert Schütt ein eigenes Gedicht, das er am 1. Februar 1979 verfasst hat – dem Tag der Rückkehr Imam Chomeinis aus dem Exil in Frankreich nach Teheran. Der Titel dieses Gedichts lautet „Der neue Typ Revolutionär“ und beschreibt Imam Chomeini mit unkonventionellen, also von anderen Revolutionären abweichenden, Eigenschaften.

Schlüsselwörter:

Liebesgedichte, Imam Chomeini, Tradition der persischen Dichtung, ein neuer Typ von Revolutionär.

¹ . Mitglied der „Patriotischen Gesellschaft von 1765“ in Hamburg und seit 1993 Leiter des dortigen „Interreligiösen Dialogs“,

E-Mail: drpeterschuett@yahoo.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Die Bücherstände in den Eingängen zur Moschee und zur Islamischen Akademie sehen eher aus wie die Auslagen eines Antiquariats und laden nicht unbedingt zum Stöbern ein. Neuerscheinungen sind nur selten zu finden. Darum schaue ich mir die dort zum Verkauf angebotenen Bücher und Broschüren nicht bei jedem Moscheebesuch an. Aber eines Tages, es ist jetzt ungefähr fünf Jahre her, traute ich meinen Augen nicht, als mein Blick auf einen Buchtitel fiel, der mir mehr als verdächtig vorkam. Ich glaubte sofort an einen bösen Scherz, an einen hinterhältigen Anschlag auf die Ehre eines Hochverehrten und auf unser oft gescholtenes Gotteshaus. Das Buch des Anstoßes trug den Titel. „Wein der Liebe. Mystische Gedichte von Imam Sayyid Ruhullah Chomeini“, erschienen in einem obskurem Verlag mit dem Namen mhaditec „in Kooperation mit dem Islamischen Zentrum Hamburg“. Ich holte tief Luft vor Anspannung, kramte die geforderten acht Euro aus meinem Portemonnaie hervor und steckte das Objekt meiner Neugier in den Rucksack. Auf meinem Nachhauseweg, im Bus, nahm ich das rätselhafte Buch näher in Augenschein. Als ich zuhause angekommen war, hatte ich keinen Zweifel mehr. Bei meiner Entdeckung handelt es sich in der Tat um unverwechselbare mystisch inspirierte Liebesgedichte, die der Imam zum allergrößten Teil in den letzten Monaten seines irdischen Lebens verfasst hat. Sie tragen unverkennbar persönliche, um nicht zu sagen: intime Züge, haben ihre ausgeprägt eigene Handschrift und können nach menschlichem Ermessen keine Fälschung sein. Ich habe trotzdem noch eine halbe Nacht gebraucht, um mich davon zu überzeugen, dass ich auf keinen Schwindel hereingefallen bin, und um mir ganz sicher zu werden, dass ich einen bibliophilen Schatz erworben hatte: ein Zeugnis dafür, dass Imam Khomeini nicht nur ein Revolutionär im politischen Sinne war, sondern auch ein Revolutionär der Herzen.

Die Übersetzung, liebe Geschwister, ist allerdings unter aller Würde, weit unter der Würde eines Imam Khomeini. Es handelt sich keineswegs um eine Übertragung aus dem persischem Original, sondern um eine Säkundärübersetzung aus dem Englischen, aus der Feder des amerikanischen Khomeini-Verehrers Mohammad G. Legenhausen. Das Dilemma beginnt schon bei der Wiedergabe des Titels. Katajun Amirpur hat darauf hingewiesen, dass das persische Wort „bade“ – der Titel im Original lautet „badeye ishq“ – nicht nur das Getränk, sondern zugleich das Gefäß meint. Das deutsche Wort dafür ist „der Kelch“, abgeleitet vom lateinischen „calix“. Unsere christlichen Geschwister haben ein ähnliches Problem. In der Abendmahlszeremonie heißt es heute auch nicht mehr „das ist der Wein...“,

sondern „das ist der Kelch meines Blutes...“ In der deutschen Barockliteratur wurde der Kelch als Sinnbild oft gebraucht, und noch heute sprechen wir vom „Kelch des Schicksal“, vom „Kelch der Liebe“ und vom Blütenkelch. Das Wort hat einen sakralen und feierlichen Klang und hätte als Titel wunderbar zu Khomeinis poetischem Vermächtnis gepasst. Ein zentraler Begriff in seiner Poesie ist wie in jeder mystischen Dichtung „maschuq“, die Bezeichnung für das Objekt der Liebe, zu übersetzen mit „die Geliebte“, „der Geliebte“ oder „der über alles geliebte Schöpfer“. Die Iraner kennen in ihrer Sprache – Gott sei Dank – nicht das Problem des Genders, aber der ungenannte, wahrscheinlich von einem GoogleProgramm fehlgeleitete Übersetzer aus dem Englischen schafft eines. Mal ist sein geliebtes Gegenüber weiblich und mal männlich. Das klingt entweder peinlich oder nur komisch. Die Übersetzung als „Freund“ oder gar „Busenfreund“ ist gänzlich unmöglich. Mein dringender Vorschlag, liebe Schwestern, liebe Brüder, lautet darum: Bitte sorgt dafür, dass Khomeinis späte Gedichte so rasch wie möglich in einer angemessenen Übersetzung neu herausgegeben werden. Ich habe keinen Zweifel, dass wir in unseren Reihen ausreichend kluge Köpfe finden, die dieser Aufgabe gewachsen sind, zum Beispiel Schwester Fatemeh Attarbaschi, die als Redakteurin von „al-Fadschr“ immer wieder ihre feinsinnigen Übersetzerkünste unter Beweis gestellt hat.

Khomeinis Verse sind Altersgedichte reinsten Wassers, ähnlich wie Goethes „Westöstlicher Diwan“, der sich nicht von ungefähr auf Hafiz beruft und von ihm inspiriert wurde. Als Schöpfer seiner Ghaselen und seiner Rubaijat, der Vierzeiler, ist er ein würdiger Nachfahr der alten Meister Hafiz, Rumi und Saadi, kein Epigone, kein Nachahmer, sondern ein Erneuerer der klassischen Vorbilder. Der Imam hat seine Verse beileibe nicht nebenbei geschrieben, als spielerische Ablenkung von politischem Tagesgeschäft. Auf seine alten Tage hat er sich mehr und mehr aus der aktiven Politik zurückgezogen und sich mit umso größerer Hingabe seiner Poesie gewidmet. Er lebte in seiner ihm seit Jahrzehnten vertrauten „houze“ in Ghom in klösterlicher Zurückgezogenheit und hat sich offenkundig nicht mehr an den politischen Entscheidungsprozessen in Teheran beteiligt. Von den verhängnisvollen Beschlüssen in den letzten Wochen vor seinem Tod wie der Fatwa gegen Rushdie und den vielen Hinrichtungen findet sich in persönlichen Aufzeichnungen und in seinem letzten Brief an Fatima, der in dem Gedichtbuch abgedruckt ist, dazu kein einziges Wort.

In seinen im hohen Alter verfassten Liebesgedichten bricht Imam Khomeini ein in der islamischen Alltagskultur weit verbreitetes Tabu, das die Liebe zwischen älteren Menschen als anstößig empfindet. Anders als Hafiz, der sich in seinen Versen sein Leben lang als liebester Jüngling inszeniert, verhehlt der greise Imam sein Alter nicht, sondern kennt keine Scheu und keine falsche Scham, seine spätherbstliches Erscheinungsbild beim Namen zu nennen. Er wirbt dennoch um die Gunst seiner Liebsten, die man sich nicht als unberührte Paradiesesjungfrau vorstellen muss, sondern als Partnerin auf Augenhöhe und wohlmöglich ebenso hochbetagt wie ihr mystisch beseelten Verehrer. Die Verehrte ist ihm keineswegs zu Willen, sie quält ihn und verlangt ihm so manches Opfer ab, so als müsste er wie ein erschöpfter Hadschi sieben Mal zwischen den Hügeln von Saffa und Marwa hin und her rennen. Das Werben um die Gunst der Liebsten gleicht der Pilgerfahrt nach Mekka und bringt den Liebenden näher zu Gott, dem einzig wahren, dem ersten und dem letzten Geliebten. Erlauben Sie mir jetzt, ein von mir noch einmal überarbeitetes Gedicht zu zitieren.

Frühling im alter

Der Frühling ist gekommen. Im hohen Alter werde ich noch einmal jung. Ich möchte die Früchte meines Lebens ernten.

Ich setze mich in den Rosengarten, mitten unter Schwellende Knospen und sich öffnende Blüten.

Ich sonne mich im strahlenden Antlitz der Liebsten.

Vergessen sind die vergilbten Farben des Herbstes, sobald Mir ihre rosenroten Wangen entgegenleuchten.

Im Winter hatte ich meine Federn und meine Flügel verloren, aber jetzt im April träume ich noch einmal davon, mit meiner Liebsten unzertrennlich vereint zu sein.

Ich spüre, wie mir neue Federn und Flügeln wachsen. Ich schwing mich auf, ich fliege himmelwärts, um mit ihr im Himmel eins zu werden.

Vorsichtig nehme ich den Schleier aus ihrem Gesicht Und trinke mit ihr aus dem einen Kelch Der unerschöpflichen Gottesliebe. بهار جان

کنار یار بنشینم، ز عمر خود ثمر گیرم بهار آمد، جوانی را پس از پیری ز سر گیرم

به گُلشن بازگردم، با گُل و گلشن

در آمیزم به طرف بوستان، دلدار مهوش را به

Liebesgedichte des Imams

برگیرم خزان و زردی آن را نهم در
بُئُثت سر، روزی
که در گُلزار جان، از گل عذار خود خیر گیرم
پر و بالم که در دِی از غم دلدار پرپر شد
به فروردین به یاد وصل دلبر، بال و پر
گیرم به هنگام خزان، در این خراب آباد
بنشستم بهار آمد که بهر وصل او، بار سفر
گیرم اگر ساقی از آن جامی که بر
عشاق افشاند بیفشاند، به مستی از رُلُخ
او پرده بر گیرم

Imam Khomeini hatte offenkundig eine sehr feinfühlig, hingebungsvolle, weibliche Seele. Er zeigt sich in seinen mystischen Gedichten als Frauenkenner und versteher. Nach seinem Verständnis diente das Gebot, in der Öffentlichkeit den Hidschab zu tragen, dazu, die Würde der Frauen wieder herzustellen, die in seinen Augen durch das strikte Verschleierungsverbot des Schahs verletzt worden war. Während der Revolution lobte er die Schwestern für ihren Mut und bezeichnete sie sogar als ihre wichtigsten Antriebskräfte. Zwei Frauengestalten aus der schiitischen Heilsgeschichte gelten für ihn als Leitbilder: Fatima, die Tochter des Propheten, als Mutter, und Zaynab, ihre Tochter, als mutige, unerschrockene und leidenschaftliche Vorkämpferin für Gerechtigkeit – und für die Rechte der Frauen.

Khomeinis Liebesgedichte offenbaren ein gänzlich anderes Frauenbild, als ihm von seinen westlichen Widersachern unterstellt wird. Er bittet seine erdichtete und erträumte Liebesgefährtin, sich nicht allzu sehr zu zieren, er freut sich an der Locke, die sich aus ihrem Kopftuch herauswagt, er liebkost ihre Taille und nennt sie, wenn die Übersetzung nicht trägt, sogar seine Bettgefährtin. Im Gegensatz zum Christentum, das die Entdeckung des erotischen Begehrens unter dem Baum der Erkenntnis sogar zum Sündenfall schlechthin verdammt, werden Liebe und Sexualität nicht verteufelt, sondern als Gleichnis und als Vorgeschmack für die Freuden des Paradieses verklärt. Man könnte an eine Dreiecksbeziehung zwischen der Frau, dem Mann und Gott, ihrem Schöpfer und Erhalter, denken. Die Paarbeziehung zwischen den sich gegenseitig anziehenden Geschlechtern ist ein

SPEKTRUM IRAN 34. Jg. Nr. 2–2021 169

Spiegelbild, ein Gleichnis für die Liebe Gottes zu den Menschen und umgekehrt. Sie beruht auf Gegenseitigkeit. Sehnsucht der Liebenden ist das Einswerden, die Vereinigung der Liebenden in der liebenden Umarmung Gottes. Dafür steht eines der letzten Gedichte des Imams.

Der Tag der vereinigung

Sei nicht traurig, die Tage unserer Trennung gehen zu Ende.

Unsere Sehnsucht erfüllt sich endlich.

Der Schleier vor deinem mondhellen Gesicht

Wird vom Glanz Deiner Augen hinweggewischt,
unser Kummer wird weichen.

Die Nachtigall wird ihr Liebeslied singen, und
der schwarze Rabe wird davonfliegen. Das Licht
Deines Antlitzes wird alles überstrahlen, die
Schurken verschwinden ebenso wie die düsteren
Wolken.

Die Zypresse wird sich vor dir
verneigen. Der Tag unserer Hochzeit
bricht an, wir sind nicht länger getrennt,
sondern für immer und ewig in Liebe
vereint.

روز وصل

غم مخور، آیام هجران رو به پایان می رود این
خماری از سر ما می گساران می رود
پرده را از روی ماه خویش، بالا می زند غمزه
را سر می دهد، غم از دل و جان می رود بلبل
اندر شاخسار گل هویدا می شود زاغ با
صد شرمساری از گلستان می رود محفل از
نور رخ او نورافشان می شود هر چه غیر
از ذکر یار، از یاد رندان می رود ابرها از نور
خورشید رخسار پنهان شوند پرده از
رخسار آن سرو خرامان می رود وعده

دیدار نزدیک است، یاران مژده باد روز وصلش
می رسد، ای تمام هجران می رود

Mit seinen Liebesgedichten fügt sich Imam Khomeini in seiner Bildsprache in die Tradition der tausendjährigen orientalischen Poesie ein. So erheben nicht nur die bis in Shakespeares „Romeo und Julia“ vorgedrungene Nachtigallen und Lerchen ihre Stimmen, sondern auch anderes Geflügel wie der eitle Pfau, der Unheil verkündende Rabe und die persische Variante des Vogel Phönix, Homa, geben Laut. Schmetterlinge umkreisen die brennende Kerzen, ehe sie wie im Goethes „Seliger Sehnsucht“ ihre Flügel im Feuer verbrennen und den Märtyrertod sterben. Immer wieder nennt sich der Liebende „madschnun“, verrückt, und nimmt damit Bezug auf die bis heute berühmteste Liebesdichtung des Orients, auf Nizamis Versepos „Laila und Madschnun“. Nicht zuletzt aus dem Koran holt sich der liebestrunkenen Imam immer wieder seine Inspirationen. Die im Koran hochgelobten und zu Musterbildern erkorenen Liebespaare wie Jussuf und Sulaika, Bilqis, die Königin von Saba, und der Prophet Salomon und nicht zuletzt Abraham und seine ägyptische Geliebte Hagar, die Mutter Ismails, sind in seiner Altersdichtung allgegenwärtig und bezeugen, wie sehr dieser außerordentliche Mensch bis in sein Innerstes vom Geist und vom Buchstaben unseres Heiligen Buches erfüllt war und ist und bleibt.

Imam Khomeini war ein Dichter, und ich bin es auch. Darum erlaube ich mir zum Ende meiner Anmerkungen aus Anlass seines Todestags, ein eigenes Gedicht zu zitieren, dass ich am 1. Februar 1979 geschrieben habe, dem Tag der Rückkehr Khomeinis aus dem französischen Exil nach Teheran.

Der revolutionär neuen Typs

Er betritt die Bühne nicht in Soldatenstiefeln.
Er kommt auf leisen Sohlen.
Er zieht seine Schuhe aus.
Er hält keine donnernden Reden.
Er schwört keine Rache.
Er schwingt kein Maschinengewehr.
Er predigt nicht das Schwert.
Er hebt seine Hand nicht zum Marschbefehl.
Er hebt seine Hand zum Segen.
Er kämpft nicht mit Waffengewalt.

Er kämpft mit den Engeln im
Bunde. Er ruft nicht zum
Barrikadenkampf. Er ruft zum
Gebet, er kniet nieder, in Demut
vor Gott, dem Gerechten, und
zwingt so den Stolz der Arier in die
Knie.

Peter

Schütt انقلابی از نوع

جدید

او بر صحنه می آید و نه با چکمه های
سربازان او با قدم های آرام می آید او کفش
هایش را در می آورد او سخنرانی های غرا
نمی کند او وعد و وعید انتقام نمی دهد
او هیچ مسلسلی را در هوا تکان نمی دهد
او به شمشیر موعظه نمی کند

او دستانش را برای صدور فرمان رژه و حمله بلند نمی کند
او دستانش را برای تقدیس و برکت بلند می کند او با
استمداد از خشونت سلاح نمی جنگد او دوشادوش
فرشتگان می جنگد او به نبرد سنگرها فرانمی خواند او به
نیایش می خواند او زانو می زند در کمال تواضع در برابر
خداوند آن برحق و به این ترتیب غرور آریایی را به زانو
درمی آورد

پتر شوت

The King and his Astrologers: A Comparison of the *Shāhnāma* and the *Zhou Li* (周礼)

Johannes Thomann¹

(pp 173 to 182)

Received: 02.05.2021; Accepted: 27.06.2021

Abstract


It is well known that astrology and astrologers play an important role in Firdawsī's *Shāhnāma*. Even if some Western technical elements, such as astrolabes are mentioned, the social context in which astrologers appear differs from Western models. While in Western narrative contexts astrologers generally appear as individuals, in the *Shāhnāma* astrologers enter the stage almost always in groups. In the groups of experts, called by the king for making predictions, they are often differentiated. The astronomers/astrologers (*akhtar-shināsān*) appear together with the priests (*mūbadān*) and the the wise men (*bikhardān*). Their predictions concern mostly the fate of the reign and the king. These characteristics are shared by role of astronomers and astrologers at the Chinese court. The *Zhou Li* (周礼), written between 200 BCE and 200 CE, became one of the Confucian classics, and describes in detail the post in so-called "astronomical bureau" one institution at the imperial court, in which several groups with specialized tasks provided predictions for the emperor. It is very likely that this system was formed after a Western model, eventually from Ancient Iran. It might have had its roots in the Assyrian and Neo-Babylonian kingdoms. There, numerous astronomers/astrologers in different towns sent their reports to the king in the capital of the empire. Such a system of cooperation was unparalleled in the Greco-Roman world.

Keywords

Der König und seine Astrologen: Ein Vergleich des *Shāhnāma* und des *Zhou Li* (周礼).

¹ . visiting researcher at the Oriental Seminar of the University of Zurich,

E-mail: johannes.thomann@aoi.uzh.ch

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).
Website: www.spektrumiran.com

شاه و ستاره‌شناسانش: مقایسه‌ای میان شاهنامه و ژولی (周礼)

یوهانس توومان¹

(صفحات ۱۸۲-۱۷۳)

دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۲؛ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۶

چکیده

روشن است که ستاره‌شناسی و ستاره‌شناسان در شاهنامه فردوسی نقشی مهم ایفا می‌کنند. هرچند گاه عناصری فنی با منشأ غربی نظیر اسطرلاب نیز ذکر می‌شوند، اما بافت اجتماعی‌ای که ستاره‌شناسان در آن حضور دارند با الگوهای غربی تفاوت دارد. در حالی که در روایت‌های غربی، ستاره‌شناسان اغلب به‌صورت فردی ظاهر می‌شوند، در شاهنامه آنان تقریباً همیشه به‌صورت گروهی وارد صحنه می‌شوند. این گروه‌های متخصص که از سوی شاه برای پیشگویی فراخوانده می‌شوند، غالباً به صورت دقیق تفکیک شده‌اند: اخترشناسان (اخترشناسان) همراه با موبدان و بخردان ظاهر می‌گردند. پیش‌بینی‌های آنان عمدتاً مربوط به سرنوشت پادشاهی و شاه است. این ویژگی‌ها با نقش اخترشناسان و ستاره‌شناسان در دربار چینی نیز مشترک است.

اثر چینی ژولی (周礼)، که بین ۲۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ میلادی نگاشته شده و یکی از متون کلاسیک کنفوسیوسی به شمار می‌آید، به‌تفصیل به توصیف «دیوان اخترشناسی» در دربار امپراتوری می‌پردازد؛ نهادی که در آن چندین گروه تخصصی مسئول ارائه پیش‌گویی به امپراتور بودند. احتمالاً این نظام براساس الگویی غربی، نهایتاً برگرفته از ایران باستان شکل گرفته است. ریشه‌های آن را شاید بتوان در پادشاهی‌های آشور و بابل نو جست‌وجو کرد، جایی که اخترشناسان در شهرهای مختلف گزارش‌های خود را به پادشاه در پایتخت می‌فرستادند. این نوع نظام همکاری در جهان یونانی-رومی بی‌نظیر بود.

واژگان کلیدی:

شاه و ستاره‌شناسانش، شاهنامه، ژولی، اخترشناسی، ایران باستان، چین باستان.

1. محقق مهمان در سمینار شرق‌شناسی دانشگاه زوریخ،

Der König und seine Astrologen: Ein Vergleich des Shāhnāma und des Zhou Li (周礼)

Johannes Thomann¹

(S. 173–182)

Eingegangen: 02.05.2021; Angenommen: 27.06.2021

Zusammenfassung


Es ist bekannt, dass Astrologie und Astrologen im Shāhnāma von Firdausī eine wichtige Rolle spielen. Auch wenn einige technische Elemente westlichen Ursprungs – wie z. B. das Astrolabium – erwähnt werden, unterscheidet sich der soziale Kontext, in dem die Astrologen auftreten, deutlich von westlichen Modellen. Während Astrologen in westlichen Erzähltraditionen meist als Einzelpersonen erscheinen, treten sie im Shāhnāma fast ausschließlich in Gruppen auf. Diese Gruppen von Experten, die vom König zur Weissagung herbeigerufen werden, sind häufig differenziert: Die Astronomen/Astrologen (akhtarshināsān) erscheinen zusammen mit den Priestern (mūbadān) und den Weisen (bikhardān). Ihre Prophezeiungen betreffen zumeist das Schicksal des Königs und seines Reiches. Diese Merkmale teilt sich die Rolle der Astronomen und Astrologen mit jener am chinesischen Hof. Das zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. entstandene Zhou Li (周礼) – ein konfuzianischer Klassiker – beschreibt ausführlich das sogenannte „Astronomische Amt“, eine Einrichtung am Kaiserhof, in der mehrere spezialisierte Gruppen dem Kaiser Vorhersagen lieferten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses System nach westlichem Vorbild geformt wurde, möglicherweise aus dem Alten Iran. Seine Wurzeln könnten im assyrischen und neubabylonischen Reich liegen, wo zahlreiche Astrologen in verschiedenen Städten ihre Berichte an den König in der Reichshauptstadt sendeten. Ein solches System der Zusammenarbeit war in der griechisch-römischen Welt ohne Beispiel.

Schlüsselwörter:

Der König und seine Astrologen, Shāhnāma, Zhou Li, Astrologie, Altes Iran, Altes China.

¹ . Visiting Researcher at the Oriental Seminar, University of Zurich, Switzerland.

E-mail: johannes.thomann@aoi.uzh.ch

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einführung

Firdawsīs *Shāhnāma* kann als ein Werk der Geschichte und gleichzeitig als große Erzählung betrachtet werden. In seiner zweiten Funktion enthält es fiktionale Elemente, die Teil einer transkulturellen Tradition von literarischen Motiven sind. Dazu gehören auch astrologische Vorhersagen, die später wahr werden. Ziel dieses Aufsatzes ist nicht eine Gesamtinterpretation solcher Episoden zu geben, sondern ein einzelner Aspekt hervorzuheben, der auf den ersten Blick unbedeutend erscheinen mag, sich aber in einer vergleichenden Perspektive als wichtig erweist. Es ist auffällig, dass Personen, die solche Vorhersagen machen, fast immer in Gruppen auftreten, die manchmal in zwei oder mehr Untergruppen organisiert sind, was auf eine Spezialisierung in dieser Disziplin hinweist.

Im Gegensatz dazu verlässt sich der Kaiser in den griechisch-römischen Geschichtsquellen immer auf den Rat eines einzelnen Astrologen, der oft mit einem persönlichen Namen vorgestellt wird. Auch in arabischen Werken der Abbasidenzeit folgt der Kalif dem Rat eines einzelnen Astrologen oder weigert sich, ihn zu befolgen, was - je nach Erzählung - zu furchtbaren Konsequenzen führt.

Es gibt einen weiteren historischen Kontext, in dem Berichte über eine Organisation der Astrologie in gut strukturierten Gruppen von Spezialisten existieren. Im kaiserlichen China von der Han-Periode (206 v. Chr. - 220 n. Chr.) oder auch von der späten Zhou-Dynastie (1050-256 v. Chr.) bis in die Neuzeit stand dem Kaiser ein sogenanntes „Astronomisches Büro“ als Gremium für Vorhersagen zur Verfügung. Die Organisation dieser Institution mit ihren Ämtern und speziellen Aufgaben ist im *Zhōu Lǐ* (周礼 „Die Riten der Zhou“) beschrieben, das zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. geschrieben wurde. Wissenschaftshistoriker haben einen starken westlichen Einfluss auf die Han-Astrologie diagnostiziert, insbesondere aus dem Iran, als nur eine der verschiedenen Formen des Kulturtransfers von West nach Ost. Demnach könnte die Organisationsform der Astrologie zusammen mit der Disziplin als solcher übernommen worden sein. Dieser Kulturtransfer muss vor allem entlang der Seidenstraße stattgefunden haben. Es wird gezeigt werden, dass die Erzählung über die königlichen Astrologen im *Shāhnāma* zumindest in Ansätzen die Organisation der Astrologie am Hof der achämenidischen Könige widerspiegelt. Dies ist nicht die einzige mögliche Erklärung für die Parallelen zwischen Firdawsīs iranischen Astrologen und *den* Astrologen des *Zhōu Lǐ*, aber sie passt am besten in das Bild der transkulturellen Prozesse quer durch Asien im Allgemeinen.

Wissen um zukünftige Gefahren als Entlastung

Bevor wir uns dem Hauptthema dieser Arbeit zuwenden, mag es sinnvoll sein, mit einem Beispiel einer Interaktion zwischen Astrologen und dem

König im *Shāhnāma* zu beginnen, das eine stärker ausgeprägte narrative Struktur aufweist als in den meisten anderen Fällen, um einen Einblick in die vermuteten Motive eines Königs zu bekommen, seine Astrologen zu konsultieren. Das Buch von Shāpūr enthält die folgende Episode:¹ چنان بُلَد

که یک روز با تاج و گنج همی داشت از بودنی دل به رنج

بفرمود تا شُلَد ستاره شناس

هم از رنج و از روزگار بهی

بینداخت از آتش و آب را

که هست او نماینده ی فتح و جد

فزاید بدو فره ایزدی؟

جهان گیر و روشن دل و پارسا،

نیارد کس آن بر تویر یاد کرد

که ای مردِ داننده ی راهجوی،

تم اختر بد به پی نسپرد؟

ازین گردشِ چرخِ پرخاشخ

نتاییم با گردشِ آسمان

که دادار باشد ز هر بُلَد نگاه

توانایی و ناتوان آفرید

همی بود بی رنج یکچند شاد

چنان آرزو کرد کاید به روم

ز تیره شب اندر گذشته سه پای

۲۱۵ پیرسیدش از بخت شاهنشهی

منجّم بیاورد صلّاب را

نگه کرد روشن به قلب اسد

بدان تا رسُلَد پادشا را بدی؟

چو دیدند، گفتندش: ای پادشا

۲۳۱ یکی کار پیش است با رنج و درد

چنین داد شاپور پاسخ بدوی

چه چاره ست با این ز من بگردد؟

ستاره شمر گفت کای شهریار

۲۳۵ بباشد همه بودنی بی گمان

چنین داد پاسخ گرانمایه شان

که گردان بلندآسمان آفرید

بگسترد بر پادشاهیش داد

چو آباد شد زو همه مرز و بوم

Es kam der Tag, an dem Shāpūr mit Krone und Schatz war unwohl in seinem Herzen,

In finsterner Nacht, als drei Wachen vergangen waren, rief einen Astrologen. Er fragte ihn nach dem Geschick des Königs, sowohl nach schwieriger als auch guter Zeit.

Der Astrolog brachte das Astrolab und liess [es] zwischen Feuer (Sonne) und Wasser (Aquarius) fallen.

Er erblickte einen Glanz im Herz des Löwen, das sich auf Sieg und Ruhm bezog.

1. Persischer Text Chaleghi-Motlagh 1988-2008: 6: 300-301 vv. 131-143; ich danke Saeedeh Setaesh Korrekturen meiner Übersetzung.

Würde etwas Schlechtes den König befallen? Oder würde sich sich sein göttlicher Glanz mehren?

Als sie das sahen sagten sie zu ihm: „Oh Welteroberer, mitfühlender und frommer König!

Du wirst einer schwierigen Situation und Schmerz begegnen. Niemand wagt es zu sagen.“

Shāpūr antwortete: „Du bist ein weiser Mann mit Einsicht in die Vergangenheit.

Was ist die Lösung um dem zu entgehen, dass mein Körper nicht unter dem Fuss des bösen Sterns leidet?“

Der Astrologe sagte: „Oh König, von der Drehung des unbeständigen Rades [des Lebens] wird durch Mut und Wissen kein Weiser einen Ausweg finden, sei es durch Unmoral oder Wissen.

Zweifellos, in dem, was auch immer geschieht, können wir der Drehung des Himmels nicht entgehen.“

Der edle König antwortete: „Gott ist unsere Zuflucht vor allem Übel, denn er schuf die Drehung des Himmels, und er schuf Macht und Ohnmacht.“

Er breitete Gerechtigkeit im Königreich aus, und eine Weile war er glücklich ohne Schwierigkeit.

Als er dem ganzen Land Wohlstand gebracht hatte ...

Es ist die Angst vor der unbekanntem Zukunft, die den König am Schlaf hindert. Er möchte Gewissheit von seinen Astrologen erhalten. Widerwillig geben sie die ungünstige Vorhersage bekannt, die auf ihren technischen Operationen mit Hilfe von Astrolabien beruht. Der unerwartete Clou der Geschichte ist, dass der König erleichtert ist, als er die Gewissheit erhält, dass es kein Entrinnen aus seinem schlechten Schicksal gibt. Er erholt sich von dem, was wir heute als Depression bezeichnen würden, und war in der Lage, „frei von Schwierigkeit“ richtig zu handeln, wobei seine Therapie der Fatalismus war.

Beschreibungen der Gruppen von Astrologen im *Shāhnāma*

Das Pehlevi-Wort *akhtar* für „Stern“ wird noch von Firdawsī verwendet, aber nicht die Pehlevi-Wörter *akhtar(ā)mār* oder *starōshmār* für „Astrologe“, noch Pehlevi *akhtar(ā)marīh* und *kundāgīh* für „Astrologie“.² Firdawsī verwendet am häufigsten *akhtarshinās*, und *sitāra shumār*, seltener *akhtargirāy* und nur einmal *munajjim* für „Astrologe“. Im Fall von *akhtarshinās* kommt der Plural *akhtarshināsān* mehr als doppelt so oft vor wie der Singular.³ Ähnlich kommt *sitāra shinās* nur einmal im Singular vor, aber mehrmals im

² . MacKenzie 1971: 103, 134.

³ . Wolff 1935: 51.

Plural.⁴ Anders verhält es sich mit *sitāra shumār*, das nur in der Singularform vorkommt.⁷ In etwa der Hälfte der Fälle, in denen das Wort für Astrologen im persischen Text in der Singularform erscheint, entschieden sich die englischen Übersetzer für die Pluralform. Ein typischer Fall ist, wenn sich der Text allgemein auf Astrologen bezieht und die Singularform verwendet:

بدیشان چه باید ستاره شمر به شمشیر جویند مردان هنر

Was brauchen sie Astrologen. Die Tapferen suchen die Ehre mit ihren Schwertern Oder auch: برو رانده حکم اختر شناس کزو ایمنی باشدم گر هراس

Habe die Vorhersage der Astrologen benutzt, um zu lernen, ob ich vertrauen oder fürchten soll

Ein weiterer Grund für die Verwendung des Singulars statt des Plurals ist, dass es bei einem Sprechakt seltsam erscheinen würde, zu implizieren, dass eine Gruppe im Chor spricht, was in mehreren Beispielen für die Verwendung des Singulars der Fall ist: مرا گفته بود این ستاره شناس که امروز تا شب ...

گذشته سه پاس

Der Astrologe hat mir gesagt: Heute Nacht bis drei Wachen vergangen sind ...

Oder auch: مستار شمر مرد اخترگرای چنین زد ترا ...

Ein sterngläubiger Astrologe sagt dir voraus...

Man kann diese Ergebnisse dahingehend zusammenfassen, dass je konkreter und detaillierter das Motiv der Astrologen dargestellt wird, desto

7. Motlagh 1988-2008: 1: 180 V. 244, 2: 96 V. 379, 301 V. 1500, 353 V. 2230, 3: 125 V. 360, 195 V. 388, 5: 298, 6: 300 V. 133, 303 V. 175, 363 V. 34, 442 V. 34, 509 V. 282, 605 V. 2482, 606 V. 2489, 8: 242 V. 3171, 316 V. 4085, 412 V. 29 und 32.

8. Chaleghi-Motlagh 1988-2008: 195 v. 388.

9. Chaleghi-Motlagh 1988-2008:

10. Khaleghi-Motkagh 1988-2008: 3: 125 v. 230.

11. Khaleghi-Motkagh 1988-2008: 1: 180 v. 244.

eher wird die Pluralform verwendet, und je kursorischer, desto eher die Singularform.

Es gibt etwa 60 Passagen im *Shāhnāma*, in denen Astrologen die Szene betreten. Die erste findet sich im Buch über *Daḥḥāk* in der Episode der Geburt von *Faridun* und der *Kuh Birmaya*: زهر کشوری گرد کن مهتران ز اخترشناسان و افسونگران

4. Für den Singular siehe Motlagh 1988-2008: 3: 125 v. 330; für den Plural siehe Motlagh 1988-2008: 1: 62 v. 116, 113 v. 375, 177 v. 189, 181 v. 260, 246 v. 1202, 275 v. 1580.

Versammelt um sie seien die Höchsten der Astrologen und Magier⁵

Astrologen im *Zhōu Lǐ* (周礼)

Das *Zhōu Lǐ* (周礼), das Beschreibungen aller staatlichen Ämter und ihrer Pflichten enthält, wurde während der Tang-Dynastie (618-907) zu einem der konfuzianischen Klassiker. Es wurde zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr. geschrieben. Es enthält sechs Abschnitte, von denen der erste als das Amt (*guan* 管) des Himmels (*tian* 天) bezeichnet wird. Was uns hier interessiert, sind die verschiedenen Ämter, die sich mit der Beobachtung der himmlischen Phänomene und deren Deutung beschäftigen. Der wichtigste davon war der *feng xiang shi* (冯相氏). Er befasste sich „mit den zwölf Jahren, den zwölf Monaten, den zwölf (Doppel-)Stunden, den zehn Tagen und den Positionen der achtundzwanzig Sterne (den *xiu* 宿). Er unterscheidet sie und ordnet sie so, dass er einen allgemeinen Plan über den Zustand des Himmels machen kann.“⁶ Der Inhaber dieses Amtes musste nachts auf dem Turm oder der Plattform des astronomischen Observatoriums wachen.

Der *bao zhang shi* (保章氏) „beschäftigt sich mit den Sternen am Himmel und führt Buch über die Veränderungen und Bewegungen der Planeten, der Sonne und des Mondes, um die Bewegungen der irdischen Welt zu untersuchen, mit dem Ziel, gutes und schlechtes Schicksal zu unterscheiden.“⁷

Ein dritter Posten, der *shi jin* (眡浸), beschäftigt sich mit der Beobachtung von meteorologischen Phänomenen und Finsternissen. Der letzte Posten war für die Wasseruhren zuständig. Dieses offizielle System, das in den *Zhōu Lǐ* beschrieben wird, bestand bis in die späte Kaiserzeit fort. Sie waren in einer speziellen Regierungsabteilung, dem „Astronomischen Büro“, organisiert, das verschiedene Namen trug. Jeder Beamte hatte eine Anzahl von Assistenten. Zeitweise gab es zwei unabhängige Abteilungen, die sich mit der Astronomie und dem Kalender beschäftigten. Das *tian wen yuan* (天文院) befand sich im kaiserlichen Palast, während das *si tian jian* (司天監) außerhalb des Palastes war.⁸

Die alte chinesische Astrologie befasste sich mit dem Schicksal des Staates und des Kaisers, nicht mit den Angelegenheiten der einfachen Menschen. Im

⁵ . Khaleghi-Motkagh 1988-2008: 1: 59 v. 65.

⁶ . Biot 1851: 1: 1-2; Needham 1959: 189-190.

⁷ . Needham 1959: 190.

⁸ . Needham 1959: 191.

Shi ji (史记), dem berühmtesten Geschichtswerk über die Han-Dynastie (206 v. Chr. - 220 n. Chr.), geschrieben von Sima Qian (司马迁), finden sich Beispiele für Prognosen der kaiserlichen Astronomen:⁹ „Wenn Merkur in Begleitung der Venus im Osten erscheint und beide rot sind und Strahlen aussenden, dann werden fremde Königreiche besiegt und die Soldaten Chinas siegreich sein.“

Astrologen im Dienste der römischen Imperatoren

Von Augustus an folgten die römischen Kaiser den Ratschlägen der Astrologen. Allerdings hatten sie in der Regel nur einen Astrologen, den sie für den besten hielten. Der erste solch angesehene Astrologe war Thrasyllus, ein Grammatiker aus Alexandria. Der spätere Kaiser Tiberius hörte seine Vorlesungen in Rhodos, und später, als Tiberius Nachfolger seines Stiefvaters Augustus wurde, diente Thrasyllus ihm als sein Hauptberater.¹⁰ Später, als Clausius, Tiberius' Neffe, Kaiser wurde, stellte er Thrasyllus' Sohn Balbillus ein.¹¹ Balbillus diente auch den Kaisern Claudius und Nero.¹² Hadrians Frau Sabina zählte zu ihren Hofdamen die Astrologin Julia Balbilla, die Enkelin des Balbillus.¹³

Die Beispiele zeigen, dass in historischen Berichten über die astrologischen Berater der Kaiser diese stark individualisiert erscheinen und mit ihren vollen römischen Namen genannt werden, die sich aus drei Elementen zusammensetzen (Name, Gentilname und Nachname), zum Beispiel Tiberius Claudius Balbillus.

Die Astrologen im Matthäus-Evangelium

Im Gegensatz zu den Berichten über Astrologen an den kaiserlichen Höfen unterscheidet sich der Bericht über die Astrologen in Matthäus' Erzählung von der Geburt Jesu erheblich:

Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.¹⁴

Als Jesus in Betlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes zur Welt gekommen war, da kamen Sterndeuter aus dem Morgenland nach Jerusalem

⁹ . Nakayama 1966: 442.

¹⁰ . Cramer 1954: 92.

¹¹ . Cramer 1954: 113.

¹² . Cramer 1954: 112-131.

¹³ . Cramer 1954: 171.

¹⁴ . Aland 1971: 13.

und fragten: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, ihm zu huldigen.“¹⁵

Sie bleiben anonym und werden im Plural genannt, ohne eine Zahl zu nennen. Später wurde die Zahl auf drei festgelegt und erklärt, dass es sich um Könige gehandelt habe. In Matthäus' Erzählung werden sie jedoch *magoi* genannt und sollen aus dem Osten gekommen sein (ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν).¹⁶ Der Begriff *magos* bezeichnete zu dieser Zeit einen zoroastrischen Priester. Mit der Region des Ostens dürfte Iran gemeint gewesen sein, aus der sie kamen. Ihr Ziel war es, den „König der Juden“ zu suchen, der angeblich gerade geboren worden war.

Die Szene hat Parallelen in einigen Passagen des *Shāhnāma*, die ebenfalls oben erwähnt wurden. Den Fähigkeiten eines zukünftigen Herrschers begegnet man dort mehrfach. Außerdem erscheinen Astrologen häufig in der Gesellschaft von *Mobads*, zoroastrischen Priestern wie den *Magoi*. Matthäus' Erzählung kann als Quelle für die Rezeption der iranischen astrologischen Aktivitäten in der Partherzeit angesehen werden, wie sie im Vorderen Orient rezipiert wurde.

Ein kooperatives System von Astrologen in Mesopotamien

Wir haben dokumentarische Belege dafür, dass im assyrischen Reich ein kooperatives System der astrologischen Vorhersage existierte. Es wurden Berichte von Astrologen in zahlreichen assyrischen und babylonischen Städten gefunden.¹⁷ Sie wurden hauptsächlich in der ersten Hälfte des siebten Jahrhunderts v. Chr. erstellt. Man kann davon ausgehen, dass dieses kooperative System auch im neubabylonischen Reich (626-539 v. Chr.) weiter bestand, da viele astronomische und astrologische Texte aus neubabylonischer Zeit existieren. Das Gleiche gilt für die Reiche der Achämeniden und Seleukiden (550-330 v. Chr. bzw. 312-63 v. Chr.).¹⁸

Astrologie in der Geschichte von aṭ-Ṭabarī: Der Wechsel vom Plural zum Singular

Es ist gesagt worden, dass Firdawsī's Vorliebe, Astrologen in Gruppen auftreten zu lassen, nicht von arabischen Schriftstellern der islamischen Geschichte übernommen worden sein kann. Ein guter Testfall ist die Geschichte von al-Ṭabarī, die in ihrem ersten Teil die Geschichte der antiken Königreiche und des sassanidischen Reiches umfasst.¹⁹ Danach folgt die islamische Geschichte bis zum Jahr 915 n. Chr., was in die Lebenszeit des

¹⁵ . Zürcher Bibel 2007: 7.

¹⁶ . Aland 1971: 13.

¹⁷ . Hunger 1992.

¹⁸ . Hunger 1988-2014.

¹⁹ . Ibrāhīm 1960-1977: 1-367.

Autors (839-923 n. Chr.) fällt.²⁰ Auffallend ist, dass im ersten Teil die Astrologen ausschließlich in Gruppen auftreten.²¹ Im Teil über die islamische Geschichte werden Astrologen gelegentlich im Plural erwähnt.²² In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle treten sie jedoch im Singular auf.²³ In diesem Teil kommt der Singular dreimal so häufig vor wie der Plural (23 versus 8 Vorkommen). Dieses signifikante Ergebnis beweist, wie sich das Motiv der Hofastrologen in al-Ṭabarīs Quellen, die er getreu wiedergegeben hat, von Gruppen zu Einzelpersonen wandelte.

Zusammenfassung

Die in dieser Arbeit vorgestellten Ergebnisse zeigen, dass es guten Grund gibt, Firdawsīs Vorliebe, Astrologen in Gruppen die Bühne betreten zu lassen, für ernst zu nehmen. Es gibt gute Belege für die Annahme, dass eine solche Organisationsform in den Reichen der Achämeniden, Seleukiden, Asarkiden und Sassaniden existierte. Sie dürfte als Vorbild für die Organisation der astrologischen Vorhersage am chinesischen Hof gedient haben, zu einer Zeit, als die kulturübergreifenden Prozesse über die Seidenstraße aktiv waren. Für die chinesische Organisation liefert das *Zhōu Lǐ* detaillierte Beschreibungen.

Bibliographie

- Aland, Kurt (1976): *Synopsis quattuor evangeliorum. Editio duodecima*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biot, Edouard (1851): *Le Tcheou-Li ou rites des Tcheou*, Paris: Imprimerie Nationale.
- Cramer, Frederick Henry (1954): *Astrology in Roman Law and Politics* (Memoirs of the American Philosophical Society; vol. 37).
- Hunger, Hermann (1988-2014): *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia* (Denkschriften / Österreichische Akademie der Wissenschaften; Philosophisch-Historische Klasse), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hunger, Hermann (1992): *Astrologische Berichte an die assyrischen Könige* (Staatsarchiv von Assyrien; Bd. 8), Helsinki: Helsinki University Press.
- Ibrāhīm, Muḥammad Abū l-Faḍl (1960-1977): *Tārīḥ al-Ṭabarī. Tārīḥ al-rusul wa-l-mulūk li Abī Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī*, Miṣr: Dār al-Ma'ārif.
- Khaleghi-Motlagh, Djalal (1988-2008): *Abu'l-Qasem Ferdowsi. The Shahnameh* (Buch der Könige), New York: Bibliotheca Persica.

²⁰ . Ibrāhīm 1960-1977: 368-2553.

²¹ . Ibrāhīm 1960-1977: 181, 273, 278, 279, 286, 341, 355, 358.

²² . Ibrāhīm 1960-1977: 1704, 1735, 1834, 1901, 1910, 2257, 2520.

²³ . Ibrāhīm 1960-1977: 761, 766, 1118 (6 mal), 1871, 1911, 1942, 2021, 2284, 2290 (2 mal), 2301, 2318, 2341, 2342, 2342, 2343 (2 mal), 2376.

- MacKenzie, David Neil (1971): *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press.
- Needham, Joseph (1959): *Mathematics and the sciences of the heavens and the earth* (Science and Civilisation in China ; vol. 3), Cambridge: Cambridge University Press.
- Nakayama, Shigeru (1966): „Merkmale der chinesischen Astrologie“, *Isis* 57, 4, S. 442-454.
- Warner, George Arthur/Warner, Edmond (1905-1925): *The Sháhnáma of Firdausí*, London: Kegan Paul.
- Wolff, Fritz (1935): *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin: Reichsdruckerei.
- Zürcher Bibel* (2007), Zürich: Theologischer Verlag.

Iranian Themes of Migrant Literature in Germany

Melika Torkman Butorabi¹

(pp 183 to 210)

Received: 12.04.2021; Accepted: 25.06.2021

Abstract

The present article is in line with the articles entitled “Understand and be understood”, published in the 3rd and 4th issue of Spectrum Iran in 2020. Those articles elaborated on Iranian writers in Germany. However, the current article is a response to the request and interest of those who would like to know about the details of issues concerned by Iranian writers in Germany as well as the themes leading to their literary activities.

Keywords

migrant literature, issues of Iran’s contemporary literature, migrant literature themes.

¹ . Allameh Tabataba'i University, Teheran,

E-mail: melika121@yahoo.de



Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND).

Website: www.spektrumiran.com

موضوعات ایرانی ادبیات مهاجرت در آلمان

ملیکا ترکمان بوتورابی¹

(صفحات ۱۸۳ تا ۲۱۰)

تاریخ دریافت: ۲۳ فروردین ۱۴۰۰؛ تاریخ پذیرش: ۴ تیر ۱۴۰۰

چکیده

این مقاله در ادامه مقالات «بفهم و فهمیده شو» منتشر شده در شماره‌های سوم و چهارم مجله *اسپکتروم ایران* در سال ۲۰۲۰ نگاشته شده است. آن مقالات به بررسی نویسندگان ایرانی در آلمان پرداختند، اما مقاله حاضر پاسخی به درخواست و علاقه کسانی است که می‌خواهند درباره جزئیات دغدغه‌های نویسندگان ایرانی در آلمان و همچنین درون‌مایه‌های منجر به فعالیت‌های ادبی آن‌ها بدانند.

واژگان کلیدی

ادبیات مهاجرت، مسائل ادبیات معاصر ایران، درون‌مایه‌های ادبیات مهاجرت

1. دانشگاه علامه طباطبایی، تهران،

پست الکترونیکی: melika121@yahoo.de

Iranische Themen der Migrantenliteratur in Deutschland

Melika Torkman Butorabi¹

(S. 183 bis 210)

Eingereicht: 12.04.2021; Angenommen: 25.06.2021

Zusammenfassung

Dieser Artikel knüpft an die Beiträge „Verstehen und verstanden werden“ an, die in den Ausgaben 3 und 4 der Zeitschrift Spectrum Iran im Jahr 2020 veröffentlicht wurden. Jene Artikel behandelten iranische Schriftsteller in Deutschland. Der vorliegende Artikel ist jedoch eine Antwort auf die Nachfrage und das Interesse derer, die mehr über die spezifischen Themen erfahren möchten, die iranische Autoren in Deutschland beschäftigen, sowie über die Motive, die ihr literarisches Schaffen prägen.

Schlüsselwörter

Migrantenliteratur, Themen der zeitgenössischen iranischen Literatur, Motive der Migrantenliteratur.

¹ . Allameh Tabataba'i Universität, Teheran,

E-Mail: melika121@yahoo.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Vorwort

Nachdem in Spektrum Iran (Nr. 3/4, 2020) unter dem Titel „Verstehen und verstanden werden“ die Geschichte der persischen Autorin in Deutschland erörtert und dargelegt wurde, mag Interesse bestehen, im einzelnen zu erfahren, mit welchen Themen sich die Schriftsteller der persischen Migranteliteratur in Deutschland befasst haben.

Einleitung

Gewiss hat die „Schwere der Migration“ eine starke Wirkung auf die Wahrnehmung des Künstlers und die Darstellung seiner Migration, was wiederum großen Einfluss auf die künstlerischen Werke nimmt. Das bedeutet, dass der Grund, aus dem der Künstler sein Heimatland verlässt, die psychische Situation des Künstlers nach seiner Exilierung beeinflusst und als Folge daraus sein künstlerisches Werk prägt.

Mit einem kurzen Blick auf die Geschichte der persischen Literatur außerhalb Irans ist, festzustellen, dass die persischen Autoren in Deutschland zum Großteil aus dem Iran fliehen mussten und keine Möglichkeit der Rückkehr haben.

Mohammad Rezâ Qanûn Parvar bezeichnet in seinem Artikel die Heilung als Motivation des Schreibens in einer geistig-psychischen Krise .

Seiner Meinung nach entdeckt der Schriftsteller auf diesem Weg Winkel in seiner Seele, die untrennbar mit seinem Leben verwoben sind. Aus diesem Grund sei das Schreiben gleichwertig mit einer Heilung ohne ärztliche Behandlung. Das Schreiben helfe, die Krankheit zu diagnostizieren, die mit dem Verlust der Identität einhergeht¹.

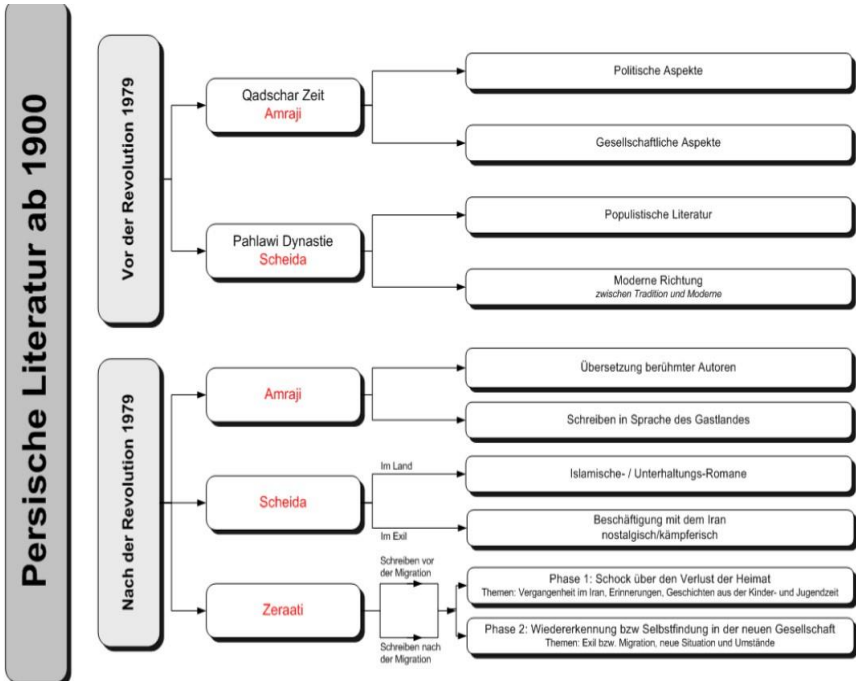
Auch der Psychologe Alfred Adler bezeichnet die künstlerische Kreativität als Entschädigung des Künstlers für die Hindernissen, Schmerzen oder Ungerechtigkeiten, die ihm im Laufe seines Lebens zugestoßen sind, bzw. sogar als Wieder-gutmachung².

¹ . Vgl. Qanûn Parvar; in: Tiregol; 1998: 74.

² . Zamân Zâdeh; in: Tiregol; 1998: 93.

Übersicht über Themen der persischen Gegenwartsliteratur

In der folgenden Grafik zur persischen Literatur ab dem Jahr 1900 wird dargestellt, in welcher Zeitphase der iranischen Geschichte welche Themen in der zeitgenössischen Literatur dominiert haben bzw. wie Literaturwissenschaftler die Literaten nach ihren Themen einordnen.



Themen

Inhaltlich lassen sich als typische Themen der persischen Migranteliteratur die Verarbeitung der Exilerfahrung, die Reise bzw. die Flucht aus dem Iran, der Neubeginn und die Alltagsbewältigung in der Fremde sowie „freie Themen“³14 nennen. Dies entspricht der von Ackermann bereits 1985 hervorgehobenen Tendenz zur thematischen Erweiterung der Migrationsliteratur in Deutschland.

Mit Chiellino sehe ich jedoch als weiterhin zentrales Thema der (persischen) Migrationsliteratur „die literarische Beschäftigung mit der eigenen Identität in der Fremde“ an⁴. Diese Identitätsthematik hat nicht nur eine „individuelle“ Dimension, sondern schließt die Reflexion der Lage von Minderheiten – in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – und vor allem

3. Zielke; 1992: 51-74.

4. Vgl. Chiellino; 1989: 37-38.

auch das Verhältnis der deutschen Mehrheit zu diesen Minderheiten bzw. Iranern mit ein. Brennpunkt des literarischen Entwurfs von Identität ist immer wieder die Sprache; auch der Sprachthematik kommt unter verschiedenen Aspekten ein ganz herausgehobener Stellenwert zu⁵.

Im Folgenden werden einige Themen der persischen Migrationsautoren beispielhaft vorgestellt.

A) Revolution, Flucht und Exil

Die eigene Verunsicherung, die sich überstürzenden Ereignisse, die dem Exil vorausgingen, und die Hoffnung auf Veränderungen in der Heimat und – damit verbunden – auf eine baldige Rückkehr bringen die persischen Autoren in Bezug auf die Wahrnehmung von Ort und Zeit insofern zum Stillstand, als ob sie dem Exilzustand grundsätzlich verhaftet sind und bleiben. Die Schriftsteller verarbeiten an diesem Punkt nur ihren begrenzten Erlebnis- und Erfahrungshorizont. Entsprechend thematisieren sie nicht nur in den ersten Jahren nach der Revolution, sondern auch später immer wieder Ereignisse im Zusammenhang mit dem politischen Geschehen vor, zu Beginn und nach der Revolution, mit den neuen Machthabern, mit Krieg und Bombardierung.

Es kommen allerdings später dann Erfahrungen im Zusammenhang mit der Flucht und der Ankunft im Aufnahmeland sowie der Heimatlosigkeit und den Lebens- und Arbeitsbedingungen im Exil hinzu. Wenn diese Literatur häufig autobiographischen Charakter hat, erklärt sich das möglicherweise auch aus dem Stillstand und der Abgeschlossenheit, in der das literarische Schaffen stattfindet. Es ist damit von der Notwendigkeit geprägt, die Erinnerungen an die Heimat wachzurufen und wach zu halten, um sich und das Eigene in der Fremde positionieren zu können.

Die Entscheidung für ein Leben außerhalb des Irans bedeutet, der eigenen Kultur, der Familie und der Heimat den Rücken zu kehren, der eigenen Freiheit Vorrang zu geben und gleichzeitig mit dem schlechten Gewissen und einem Gefühl des Verrats zu leben. Eine zweiseitige Entscheidung, besonders für diejenigen, die sich nicht unmittelbar gezwungen fühlen mussten zu gehen, für die es hieß: Entweder bleibe ich im Land und werde mir selbst untreu, oder ich verlasse das Land und lasse damit die anderen „hängen“, meine Freunde, meine Familie und die ganze geschundene

⁵. Vgl. ebd. Kap. 12.

Gesellschaft und die bedrohte Kultur. Die Frage „Ich oder die anderen“ hat damit für die persischen Exilanten ein besonderes Gewicht. Die persischen Exil-Autoren haben sich fürs Weggehen entschieden, hadern jedoch oft mit dieser Entscheidung und thematisieren sie daher in ihren Werken⁶.

B) . Heimat und Fremde

Kaum ein Begriffspaar wie das von „Heimat“ und „Fremde“ wird von Exilautoren so vielfältig und kreativ umgesetzt. Die innovativsten der Autoren – und hier wiederum die Angehörigen der zweiten Generation – haben sich mittlerweile längst von einer einseitig rückwärtsgewandten Auffassung von Heimat gelöst.

Die Kontrastierung von Heimat und Fremde, Heimatverlust und Fremderleben bildete die Hauptquelle der Motivation beim Einsetzen einer neuen literarischen Produktion (...) und wurde gleichzeitig zur thematischen Grundlage ihrer Werke⁷.

Diese von Kuruyazici im Hinblick auf Autoren türkischer Herkunft getroffene Feststellung bezieht sich auf das Phänomen des „Kulturschocks“, das gemeinhin als „Auslöser“ der Migranteliteratur gilt⁸.

„Heimat“ und „Fremde“ finden sich im Werk nahezu jedes Migrationsautors. Sehr unterschiedlich ist jedoch die Art und Weise, wie sich die einzelnen Autoren sowohl zur Heimat als auch zur Fremde in Beziehung setzen. In der persischen Migrationsliteratur ist Heimat zunächst das Herkunftsland Iran, gleichzeitig aber eine ideell und emotional besetzte Größe, die hauptsächlich in den Texten, die kurz nach der Exilierung und der Ankunft in Deutschland verfasst werden, einen Gegenpol zum Aufnahmeland Deutschland bildet. Im Rückblick wird sie als ein Ort der Zugehörigkeit und Geborgenheit dargestellt, daneben steht vielfach jedoch auch die Anklage an das Herkunftsland, das die eigenen Bürger in die Fremde getrieben hat⁹.

6 . Vgl. Alavi; 1996: 243-245.

7 . Kuruyazici; 1990: 94; In: Russ; 1996: 137.

8 . Vgl. Pazarkaya;1989 & Lindhorst; 1988; ebd.

9 . Vgl. Stocker; 1993: Kapitel. 10.

Das Phänomen „Kulturschock“ ist vielen Menschen, sei es dass sie einen kurz-, aber vor allem wenn sie einen langfristigen Aufenthalt in einem fremden Land erleben oder erlebt haben, mehr oder weniger vertraut.

Für Lindhorst hat diese Erfahrung „jene vielfältige Wirkung, die eine fremde Kultur auf einen Menschen ausübt, der ohne entsprechende Vorbereitung mit ihr konfrontiert wird (...). Immer handelt es sich beim Kulturschock um das plötzliche Gewahrwerden der fundamentalen Andersartigkeit der Wirklichkeit, die durch die fremde Kultur erlebt wird.“

Hier ist wichtig, sein Augenmerk darauf zu richten, dass es maßgebliche Gründe dafür geben muss, dass ein Migrant sein Heimatland verlässt oder verlassen muss. Im Fall des Exils, wie bei persischen Autoren in Deutschland, werden normalerweise die zwei Begriffe „Heimat“ und „Fremde“ unabhängig von der Länge des Aufenthalts im Aufnahmeland, nostalgisch betrachtet, da die Hoffnung auf Veränderung im Heimatland und eine baldige Rückkehr, eine vorläufige Haltung gegenüber der Migration bzw. dem Exil verursacht.

Aus diesem Grund ist das Motiv vieler literarischer Texte aus der persischen Migrationsliteratur die Sehnsucht nach der „verlorenen Heimat.“ In diesen Texten wird üblicherweise das Heimatbild idealisiert und Vorteile des Aufnahmelandes nicht realistisch wahrgenommen¹⁰, sowie die gesellschaftliche Freiheit nicht im Gesamtzusammenhang gesehen.

Gegen eine solche allzu elegische Sichtweise der „Fremde“ als einer Sphäre, in der ein Migrant niemals heimisch werden kann, wendet sich SAID – im Bereich der persischen Migranteliteratur in Deutschland. Für Said ist vor allem die Suche nach einer „Heimat“ in der neuen Sprache ein Beweis für die Erfahrung, die aus der Entwurzelung aus dem Heimatland und den sich daraus möglicherweise entwickelnden neuen Perspektiven in dem fremden Land, entstanden ist¹¹.

(...) dabei hätte ich dir gerne erzählt von meinem deutschland. daß deutschland meine art ist, fremd zu sein. eine spröde art, nicht so

¹⁰ . Vgl. Stocker; 1993: Kap. 10.

¹¹ . Vgl. Weigel; 1992: Kap. 12.4.

biegsam. anders als die in teheran, die nur helden sind und auf uns exilierte mit verachtung schauen¹².

Saids existenzielles Dasein befindet sich in einem „Dazwischen“-Bereich, in dem eine Erweiterung der Identität durch diese „doppelte“ kulturelle Erfahrung stattfindet¹³⁴.

C) Reise und Flucht

Überblick: Reise und Flucht als Thema der persischen Exilautoren Obwohl Flucht und Exil keine neuen Themen sind und in biographischen Werken sowie auch in volkstümlichen Erzählungen schon lange behandelt werden, hat die Flucht der persischen Exilautoren nach 1979 einen eigenen Hintergrund. Ihre Werke sind geprägt einerseits von Verzweiflung, Angst und Leid sowie andererseits von Hoffnung und Sehnsucht nach einem besseren Leben. Dies alles sind Merkmale der psychischen Situation von Flüchtlingen. Gefühle wie Freude und Hoffnung im Wechsel mit Trauer darüber, dass man das Vaterland zurücklassen muss, schweben in einer Atmosphäre voller Verwirrung, Aussichtslosigkeit und Schwere aufgrund der schmerzvollen, in der Vergangenheit liegenden Erinnerungen. Hier dominieren die autobiografischen Aspekte die ästhetisch- literarischen.

Mahmûd Falakî schreibt in seinem Gedicht „Die Reise“:

Ich habe meinen Koffer stehen lassen hinter dem
Augenblick, als ich in die Schönheit des Pferdes
eingegangen bin.

In dem Augenblick, als die Welt auf dem Gleis
der Stille anhalten sollte und die Melodien im
Gedächtnis des Mondes nackt tanzten. Es ist
nicht sinnlos, dass die Schwalben zwischen
meinem Koffer und meinem Verlangen ihre
Nester gebaut haben. Ich glaube, dass du es
warst, die den Mythos meiner Vorstellung auf
der Straße ausgebreitet hat, und die Trauer um
die Erde hat sich in deinen alten Armen in ein
Lied verwandelt, das über der Schulter von Abel

¹² . Said; 2001: 108.

¹³ 4. Vgl. Weigel; 1992: Kap. 10.4.

gesungen wurde. Ein Pferd hob uns hinauf Bis
zur Melodie, die nackt auf dem Mond tanzte¹⁴.

Der Dichter verliert seinen „Koffer“ – sein früheres Leben und seine Erinnerungen – in dem Augenblick, als er bereit zur Flucht auf dem Pferd sitzt. Der Moment, in dem er sein Pferd besteigt, ist der Augenblick der Entscheidung. Dieser Moment, als der Dichter sich zwischen dem „Bleiben in der Stille der Welt“ und den „Melodien, die nackt auf dem Mond tanzten“, entscheiden muss, zwischen Bleiben und Verwelken oder Freiheit und Verlust der Heimat, entscheidet er sich für das Weggehen. Der Dichter zeigt seine Trauer über das Verlassen seines Heimatlandes durch das Trauern um die „Erde“ und er versteht seine Flucht als Reaktion auf die Verhältnisse im Iran, wo Landsleute Landsleute töten, als Brudermord wie im Mythos vom Kain und Abel.

Ein anderer Text über Flucht ist die Erzählung „Die Geschichte eines Lebens“ von Dâryûš Kâregar. Die Geschichte beginnt in dem Moment, als die Gruppe den Führer fragt, wann sie endlich ankommen und er antwortet: „In zwei Stunden“. Er hielt das Pferd an, stellte sich darauf und reckte den Kopf in Richtung Gipfel. „Die Verwirrung in den Köpfen der Gruppe hört auf, als sie den Kopf des Führers ansehen. Alle Köpfe wenden sich zum Gipfel hin, alle Blicke richten sich in die Dunkelheit¹⁵.“

Der Begriff „Dunkelheit“ könnte wie viele andere Begriffe in diesem Text zwei Bedeutungen haben. Die erste wäre die absolute Dunkelheit des Gebirges und die zweite die Ungewissheit des Erzählers und seiner Begleiter angesichts der Zukunft.

Die Beispiele zeigen, dass die emotionalen Schwankungen des Künstlers in einer Atmosphäre des Erstaunens, der Aussichtslosigkeit und der Schwere der alten traurigen Erinnerungen schweben. Dies führt dazu, dass die Kreativität und die Fähigkeiten des Künstlers in dieser „Welle“ ertrinken und nur seine unmittelbare Erfahrung bleibt. Anders gesagt, trotz der vorhandenen ästhetischen und literarischen Aspekte in einigen dieser Werke ist die autobiographische Eigenschaft, wie schon erwähnt, sehr stark präsent.

Sonderfall Said - eine Rückkehr

¹⁴ . Asqarî; 1995: 173; In: Tiregol; 1998: 156.

¹⁵ . Kâregar; 1994: 38.

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

Saids: „Wo ich sterbe ist meine Fremde“

1979 kehrte der persische Autor und Dichter Said wie viele andere damalige iranische Studenten, die aufgrund ihrer politischen Aktivitäten gegen die Unterdrückung des Schah-Regimes im Exil waren und bisher nicht in ihr Heimatland hatten zurückkehren konnten, in den Iran zurück.

Seine Gedichtsammlung „Wo ich sterbe ist meine Fremde¹⁶“ ist das Ergebnis seines siebenwöchigen Aufenthalts im Iran, das „in 75 lyrisch und anekdotisch gefärbten Notaten persönliche Erfahrungen der Reise dokumentiert¹⁷⁸.“

Das Buch ist, wie Said selbst es beschreibt „eine Art Liebeserklärung an ein Land, welches ja nicht mehr existiert¹⁸⁹.“

Am Anfang
Exil.
Ich und das Flugzeug.
Einsteigen. Sitzen. Anschnallen.
Auffliegen. Noch nie war ein Eisenvogel so
irdisch zu mir. Noch nie war ein Vogel so
langsam wie dieser.
Abendessen. Eine Zigarette. Und der Schlaf. Die
Müdigkeit von vielen Nächten der Verbannung – die
Müdigkeit von 5111 Nächten. Der Schlaf kam ohne
Träume – wozu träumen
Jetzt?¹⁹

Die erste Phase seiner Reise beginnt mit Freude. Er ist so ungeduldig, dass die Flugzeuggeschwindigkeit ihm zu langsam vorkommt. Er zählt genau die Tage im Exil und schläft ein, ohne zu träumen. Sein Traum ist in Erfüllung gegangen: Er ist auf dem Weg nach Hause. Kurz vor der Landung wacht er auf, alles ist sehr nah, „das Land ist in Sicht“:

Grundlos aufwachen und tausende von
Kerzen unter den Füßen spüren – zu meiner
Begrüßung gezündet in der Nacht Teheran,

¹⁶ Said; 2000.

¹⁷ 8. Van der Knaap; 3/99: 3.

¹⁸ 9. Said, in: Chiellino; 1988: 79.

¹⁹ Said; 2000: 9.

flüstern meine ungläubigen Lippen. Teheran,
wiederholen meine müden Hände. Ein Fenster
nur trennt uns²⁰.

Er kommt an. Geht durch die Türen, die „all diese Jahre“ des Exils für ihn
verschlossen waren und sich jetzt für ihn öffnen.

Auf dem Weg nach Hause beobachtet er alles ganz genau vom
„Straßenkehrer“ bis zu den Passanten, die zu seiner Begeisterung „Persisch
sprechen“. Die Freude über die wiedergefundene Heimat und seine
Mitmenschen ist groß in ihm. Das nimmt ihm seine Angst, nach einer langen
Zeit einen Unbekannten in seiner Muttersprache anzusprechen. Hier braucht
man nicht zu sprechen, um verstanden zu werden:

Die Angst, den ersten Unbekannten in
dieser Sprache anzusprechen, verflog,
als er mir wortlos die Zigarette aus der
Hand nahm und damit seine eigene
ansteckte²¹.

Am Anfang fühlt es sich an, als wäre er nie weggewesen: die Straßen, die
Gegenstände und die Gerüche, vor allem aber die Selbst-verständlichkeit
seines Daseins mitten drin:

Welch eine Freude!
Hier schreibt man meinen Namen,
ohne daß ich ihn buchstabieren muß²².

Die Selbstverständlichkeit in seinem Land kommt ihm nach den Jahren
im Exil, der Entfernung vom Heimatland und vielen anderen, vertrauten
Dingen sehr fremd vor:

Wie gütig
Die Passanten sind –
sie sprechen persisch²⁴!

²⁰ 1. Said; 2000:10.

²¹ . Said; 2000: 20.

²² . Ebd.: 21.

²⁴ . Ebd.: 18.

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

Das normalste in seinem Heimatland, nämlich dass im Iran persisch gesprochen wird, erstaunt ihn, „als benutzten alle Menschen nur ihm zu gefallen die Sprache seiner Kindheit²³⁵.“

Als er mit den Menschen in direkten Kontakt kommt, erkennt und bewundert er die typisch iranischen Charakterzüge, aber er bemerkt auch, dass er sich aufgrund der Jahre im Exil und der Entfernung von der Heimat verändert hat, und dass dies sogar Leuten aus einfachen Verhältnissen nicht verborgen bleibt:

Schon wie ich die Adresse angebe, spürt der
Taxifahrer mein Fremdsein. Wir kommen
ins Gespräch und tauschen Zigaretten und
Erfahrungen²⁴⁶.

Langsam entwickelt sich in ihm eine gewisse Vertrautheit im Alltäglichen. Bilder aus der Kindheit tauchen auf, so dass er sich wieder als ein Teil der Heimat bzw. gehörig empfindet:

Die Messingschale, gekettet
an den Kübel mit getrübttem
Wasser, wandert von Hand
zu Hand.
Unhygienisch?
Ich trinke
Und verlasse mich
Auf das Gedächtnis meiner Eingeweide²⁵.

Said erklärt in einem Interview „das Gedächtnis der Eingeweide als die letzte Rettung bzw. Instanz der Identität“:

Für mich hat das Leben sehr viel mit den Sinnen zu tun und mit Instinkten. Und wenn ich überhaupt an eine Funktion von Lyrik glaube, dann eben die, über die Instinkte, über die Sinne die Welt neu zu definieren, die Welt mit allem, was drin ist, Liebe, Tod, Exil, Brot, Freundschaft, Hass, alles. Was über den Kopf läuft, das „Kopfalische“, das können wir den Wissenschaftlern überlassen. Die Lyrik hat für mich die Aufgabe, durch das Herz hindurch die Dinge zu sehen. Um

²³ 5. Hacke; 1996: 25.

²⁴ 6. Said; 2000: 23.

²⁵ . Said; 2000: 23.

auf das Gedicht zurückzukommen und auf die Frage der Identität: Auch die Identität, ergo Heimat, ist am ehesten über Instinkte, über Sinne zu erklären als über eine Flagge, eine Fahne, eine Verfassung, eine Nationalhymne, die auswechselbar sind. Was bleibt, ist der menschliche Instinkt, was bleibt, ist eine Erinnerung an etwas, was man einmal in sich aufgenommen hat, z. B. Eine blaugestrichene Holztür. So ein Bild, das aus der Kindheit stammt, ist resistenter, konstanter als jede politische Manifestation. Der Mensch ist letztlich über seine Sinne erklärbar; ich sage letztlich, denn dazwischen liegen noch viele andere Instanzen. Aber die letzte Instanz für seine Identität geht über die Sinne²⁶.

Das Urvertrauen in ihm ist so groß, dass kaum ein Störfaktor es durcheinander bringen kann. Sogar das herrschende Chaos und die Unordnung findet er im Großen und Ganzen nicht so schlimm, weil am Ende alles irgendwie funktioniert:

Geliebte, der Straßenverkehr ist hier
katastrophal und wird vom nächsten
Gemüsehändler mit viel Güte und Witz
geregelt.
Und ich habe
Noch keinen Unfall gesehen²⁷.

D) Vergleichen

In den ersten zehn Jahren des Exils der persischen Autoren begegnen wir literarischen Werken, in denen der Schriftsteller oder Dichter die Situation der individuellen sowie der sozialen Lebensverhältnisse im Gastland mit den Verhältnissen in seinem Heimatland und seiner Kultur vergleicht. Darin unterscheidet sich die Exilliteratur von der im Iran entstandenen; dort finden keine Vergleiche statt, da das Objekt zum Vergleichen – die Fremde – fehlt.

Ein wichtiger Aspekt in den literarischen Werken, in denen Vergleiche gezogen werden, ist die Feststellung von Defiziten in den politischen, wirtschaftlichen sowie kulturellen Verhältnissen im Iran. Zum Beispiel wird wirtschaftliche Armut als Hauptursache der kulturellen Armut dargestellt. Gleichzeitig werden der Reichtum im Aufnahmeland und dessen

²⁶ . Said; In: Chiellino; 1988: 85.

²⁷ . Said; 2000: 28.

Auswirkungen auf die Kultur nicht unbedingt als positiv beschrieben.

In diesen Werken finden Vergleiche auf verschiedenen Ebenen statt. Wenn es um die gesellschaftliche Freiheit sowie den gesellschaftlichen Wohlstand geht, ist das Werk meist von Schwermut geprägt. Werden kulturelle oder emotionale Aspekte behandelt, ist die Stimmung meist nostalgisch.

Battûl Azîzî Pûr beschreibt die Gleichgültigkeit des Aufnahmelandes mit seiner schönen Fassade folgendermaßen:

Hier in diesem
Land ist der
Garten grün.
Der Bauernhof ist grün.
Das Wasser ist grün.
Der Himmel ist grün.
Der Regen ist grün.
Der Weg ist grün.
Die Schienen sind grün. Die grüne Kuh ruht mit ihrem
fetten grünen Körper auf vier grünen Beinen aus
beobachtet den grünen Zug mit den grünen
Reisenden²⁸.

Hier bemerken wir keinen direkten Vergleich. Die Wortauswahl (Wiederholung des Wortes „grün“) bzw. Kombinationen lassen aber auf ein anderes verborgenes Land schließen, das nicht so „grün“ bzw. wohlhabend ist. Das „Grün“, das überall so üppig ist, verliert seinen Reiz – ödet die Autorin nur noch an. Alle sind satt, lustlos, interesselos – grün ist nicht mehr schön.

Masûd Noqrekârs Buch „Die Kinder der Tiefe“ befasst sich auch hauptsächlich mit Vergleichen.

Die Hauptfigur erinnert sich beim Anblick einer Fliege auf dem weißen, sauberen Vorhang in einem sauberen, hübschen Zimmer im Exil an die verdreckte Müllhalde, die als öffentliche Toilette des Darvâze Khorâsân Viertels, eines armen Viertels in Südteheran, diente. Mit dem Blick auf den großen, öffentlichen Park mit spielenden Kindern denkt er an die Kinder, die

²⁸ . Aziz Pûr; in: Asqarî; 1995: 161.

auf der Müllhalde spielen. Und mit Blick auf Frau Brigitte, seine geschminkte, schick gekleidete, jährige Nachbarin, die noch Fahrrad fährt, denkt er an seine kranke Großmutter. Sein Vater, der gerade zu Besuch bei ihm ist, zieht einen weiteren Vergleich:

Als er auf der Terrasse sitzt und auf dem Spielplatz des Parks ein junges Paar beobachtet, das sich küsst, wundert er sich und beklagt sich gekränkt:

(...) haben sie keine Familie? Was sagen ihre Eltern dazu²⁹?

Dieser Vergleich geht weiter, als sie an dem grünen, parkartigen Friedhof vorbeikommen:

Ihre Friedhöfe sehen auch anders aus als bei uns.

Und am Ausgang des Friedhofs zeigt er auf ein schönes Gebäude und fragt:

Ist es der Waschraum? Wie schön und schick³⁰!

„Diese“, „Hier“ – Said vergleicht

Auch in Said literarischen Werken wird an einigen Stellen, obwohl nicht direkt, das Vergleichen in den Text miteinbezogen. Dieser Aspekt zeigt sich vor allem in seinem Gedichtband „Wo ich sterbe ist meine Fremde“, der von seinem siebenwöchigen Besuch im Iran 1979 berichtet.

Said kehrt nach einer langen Zeit des Aufenthalts im Ausland in sein Heimatland zurück. Was er in seinem Heimatland sieht und erlebt, empfindet er trotz der anfänglichen Vertrautheit auf einmal anders als früher. Der Grund dieses Gefühls ist, dass er zwischenzeitlich ein anderes Land mit teilweise sehr unterschiedlichen Verhältnissen kennengelernt hat. Die neuen Erfahrungen bewirken, dass er bei seiner Rückkehr das ihm vertraute Land auch durch die Brille seines Exillandes Deutschland betrachtet. Die doppelte Wahrnehmung verursacht automatisch einen Vergleich zwischen den beiden Ländern, die er kennt. In „Wo ich sterbe ist meine Fremde“ vergleicht Said teilweise unbewusst das alltägliche Leben im Iran und in Deutschland.

An einigen Stellen zeigt sich der Vergleich durch bestimmte Wörter:

²⁹ . Noqrekâr; 1991: 87/88.

³⁰ . Ebd.: 94.

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

Diese Erde ist naß, aber auch nicht
besonders freundlich³¹.

Das Wort „diese“ ist ein Beweis für die Anwesenheit einer anderen Erde im Gedächtnis des Dichters, die genauso wie „diese“ „auch“ nicht besonders freundlich ist.

Der Leser begegnet dem Wortspiel, bei dem „diese“ ein „andere“ in sich trägt, in einigen Gedichten des Bandes, wie im folgenden Gedicht:

Die Angst, den ersten Unbekannten in
dieser Sprache anzusprechen, verflog,
als er mir wortlos die Zigarette aus der
Hand nahm und damit seine eigene
ansteckte³².

Hier zeigt der Begriff „diese“ vor dem Wort Sprache, dass der Dichter eine andere Sprache außer „dieser“ kennt.

Oder in folgendem Gedicht:

Geliebte, auf diesen Straßen
kann ich nicht einmal Deine
Hand halten. Wie verspottet
hier die Liebe ist. Wo ich sterbe,
ist meine Fremde³³.

Auch hier zeigt das Wortspiel „diese“, dass der Dichter noch „andere“ Straßen kennt. Der Leser erfährt in diesem Gedicht indirekt von der Unfreiheit in „diesen“ Straßen im Gegensatz zu den „anderen“ Straßen.

Der Begriff „hier“ und sein Gebrauch in diesem Gedichtband ist ein anderer Aspekt, der das Vergleichen in Saids Gedichtband charakterisiert. Ein Beispiel dafür folgende Verse:

Welch eine Freude!

³¹ . Said; 2000: 13.

³² . Ebd.: 21.

³³ . Ebd.: 62.

Hier schreibt man meinen Namen,
ohne daß ich ihn buchstabieren muß³⁴.

Der Dichter macht dem Leser mit diesem Gedicht klar, dass woanders im Gegenteil zu „hier“ sein Name fremd erscheint.

Auch die Verhältnisse in unterschiedlichen Alltäglichkeiten werden durch den Begriff „hier“ mit den Verhältnissen woanders, nämlich in Deutschland, verglichen.

Geliebte:
Hier hat jede Straße ihren Geruch,
jede Gasse ihre Geräusche³⁵.

Auch in diesem Gedicht vergleicht der Dichter einige Aspekte des Alltagslebens wie Gerüche und Geräusche mit denen aus seinem Leben in Deutschland.

Zum Essen kommt unverlangt ein Glas
Wasser, und die Gassen stinken. Meine
Sinnesorgane rächen sich für die geruchlosen
Jahre³⁶.

Die Selbstverständlichkeit einiger Dinge in seinem Heimatland, wie z.B. unverlangt im Restaurant ein Glas Wasser zum Essen zu bekommen, kommen ihm durch die Jahre der Entfernung und die anderen Lebenserfahrungen so fremd vor, dass er ständig die zwei Bilder in seinem Unterbewusstsein nebeneinander stellt und dabei auch feststellt, wie sehr er alles vermisst hat.

Manchmal zieht der Autor keinen formellen Vergleich, sondern das Vergleichen zeigt sich durch den Inhalt der Verse, wie in folgenden Versen sichtbar wird:

³⁴ . Said; 2000: 21.

³⁵ . Ebd.: 22.

³⁶ . Ebd.

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

Wie gütig die
Passanten sind – sie
sprechen Persisch³⁷.

Mit diesen Zeilen deutet der Dichter ohne Hilfe der Begriffe wie „hier“ oder „diese“ an, dass es auch anders sein kann, als es hier ist. An einigen Stellen sieht der Leser, dass der Dichter aufgrund seines „verwestlichten“ Alltags mit den Gewohnheiten in seiner Heimat nicht mehr zurecht kommt.

Die Haustür, und der
Gang ganz dunkel. Meine
verwestlichte Hand findet
keinen Schalter Links
neben der Tür³⁸.

In diesem Gedicht informiert der Begriff „verwestlicht“ den Leser darüber, dass der Dichter lange in einem westlichen Land gelebt hat, in dem andere Verhältnisse herrschen und „wie sehr er an diesen westlichen Standard gewohnt war“³⁹.

Allerdings zeigt sich in dem Gedichtband „Wo ich sterbe ist meine Fremde“ auch ein deutlicher Unterschied zwischen Said und den anderen persischen Exilautoren. Der wichtigste Unterschied ist die positive Einstellung Said s zu seinem Aufnahmeland.

Die anderen Autoren geben – unbewusst – dem Aufnahmeland Schuld am Exil. Said äußert sich an vielen Stellen positiv über Deutschland bzw. die deutsche Sprache (die er als seine eigentliche Heimat betrachtet)⁴⁰.

Diese Einstellung ist für persische Autoren im Ausland sehr untypisch.

Der wichtigste und meines Erachtens entscheidende Grund für Said s Andersartigkeit in dieser Hinsicht ist jedoch seine kontinuierliche, objektive Wahrnehmung des Lebens im Exil, die ihm dabei hilft, nicht nostalgisch bzw. pathetisch zu werden, wenn Heimweh bzw. die Fremdseinsgefühle in ihm aufsteigen.

³⁷ . Said; 2000: 18.

³⁸ . Ebd.: 24.

³⁹ . Hübsch; 1996: 16/17; In: Russ; 1996: 112.

⁴⁰ . Vogt; 01. 04. 1996; ebd.

Sich literarisch ausdrücken zu können und dabei auch etwas in dem Aufnahmeland zu bewirken, ist für ihn sehr wichtig. Und auch in diesem Punkt unterscheidet sich Said von anderen persischen Migrationsautoren, die sich weniger für einen Austausch mit ihrem Aufnahmeland interessieren.

Trotz aller oben genannten Aspekte ist Said die Entscheidung für die deutsche Sprache nicht leicht gefallen. Er bereut es nicht, sich für die deutsche Sprache in seinen literarischen Werken entschieden zu haben, ganz freiwillig traf er aber diese Entscheidung nicht:

Ich glaube kein Mensch verlässt das muttersprachliche Terrain freiwillig. Ich sage immer: Im Deutschen greife ich etwas – das Persische dagegen ergreift mich⁴¹.

E) Selbstkritik

Wie bereits beschrieben, ist der iranische Autor außerhalb des Landes in der ersten Phase des Exils unfähig, das neue Lebensumfeld wahrzunehmen und sich darin zurecht zu finden.

Die Reaktion dieses neuen Umfeldes auf den Fremden verstärkt in dem Exilanten die Verunsicherung. Dies geht manchmal so weit, dass er seine Intelligenz und sein Wissen in Frage stellt.

Außerdem schwindet zunehmend die Hoffnung auf eine Änderung der Verhältnisse im Iran und auf eine baldige Rückkehr. Dem Exilautor wird bewusst, dass er im Aufnahmeland bleiben muss. Dies stellt seine bisherige Identität in Frage, und damit auch seine Kultur und seine Weltanschauung.

Insgesamt kann man behaupten, dass der iranische Exilautor bzw. dichter unter dem Druck des Exils, angesichts seines Verlustes der Heimat und der Frustration, denen er sich gegenüber sieht, seine Weltanschauung und sogar seinen eigenen kulturellen Werte, vor allem am Anfang seines Exils, misstrauisch und skeptisch betrachtet. Dieser Zwiespalt trübt oft die Urteilskraft des Exilanten.

Im Rahmen des eingangs genannten früheren Beitrags wurden die zwei verschiedenen Exilphasen, die die persischen Intellektuellen in ihrem Aufnahmeland bzw. Deutschland erleben, sowie ihre psychische Reaktion

⁴¹ . Weber; 13./14./15.08.1994.

auf die innere Auseinandersetzungen mit dem neuen Lebensumfeld bzw. Lebenszustand, die automatisch eine große Rolle in Bezug auf ihre literarischen Werk spielen, dargelegt.

Erst mit der Zeit gelingen ihm eine Neuorientierung und eine weniger oberflächliche Wahrnehmung seines neuen Umfeldes. In dieser Phase wandelt sich seine Sprache, die zuvor voller Selbstzweifel und Verwirrung war, und wird zu einer forschenden Stimme. Die Werke, die in dieser Phase verfasst werden, haben die Weltanschauung des Autors und seine Auseinandersetzung mit der persischen Kultur zum Thema.

Der Erzähler im Roman "Das nächtliche Konzert des Holzorchesters" von Reza Qâsemî⁴² sucht die Wurzeln seiner Probleme in der Kultur:

Ehrlich gesagt, habe ich mich dazu entschieden, alles zuzugeben. Es war nicht meine Schuld, dass ich ängstlich war, bei einem Geschrei blass wurde und mir bei einer Ohrfeige in die Hose machte. So war ich erzogen: ängstlich zu sein. Allem gegenüber. Vor den Erwachsenen, damit sie nicht beleidigt werden; vor den Kindern, damit sie nicht traurig werden; dem Freund gegenüber, um ihn nicht zu verlieren, dem Feind gegenüber, um mich nicht zu gefährden⁴³.

Hier wird die kollektive, anerzogene Angst als Folge der fehlenden Individualität in der iranischen Kultur und Gesellschaft dargestellt und kritisiert. Diese ist nach Dûstâr das Grundproblem der iranischen Gesellschaft⁴⁴.

Die Thematisierung dieses traditionellen, kulturellen Aspekts des Lebens im Iran verlangt eine ausführliche Diskussion, die den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

Selbstkritik in Said literarischen Werken

Auch Suids literarische Werke lassen sich in zwei unterschiedliche Zeit- bzw. Situationsebenen aufteilen: Die Exilphase in seinem literarischen Schaffen fing bei Said erst nach seinem siebenwöchigen Aufenthalt im Iran 1979 an, als er feststellen musste, dass er auch jetzt keinen Platz in seinem Heimatland finden konnte. Er ging ins Exil in ein Land, das für ihn, anders als für viele

⁴² . Qâsemî; 1996.

⁴³ . Ebd.: 64.

⁴⁴ . Vgl. Dûstâr; 1991: 26; In: Tiregol; 1998: 259.

persische Exilanten, kein fremdes Land war. Er hatte schon 14 Jahre in Deutschland gewohnt. Aus diesem Grund fiel der Exilschock für ihn geringer aus als für andere Exilautoren. Sich wieder damit abzufinden, dass ein neues Exil beginnt, veranlasst ihn, seine Weltanschauung und sich in Frage zu stellen und als Folge dessen Selbstkritik zu üben.

Die ersten Gedichte, die er nach seiner Rückkehr aus dem Iran schrieb und in denen es hauptsächlich um den Iran geht, sind sehr einfach strukturiert, sie tragen eine gewisse Unmittelbarkeit mit sich, ohne pathetisch zu werden. Nimâ Minâ beschreibt Saids Gedichte dieser Phase wie folgt:

Er erzählt und beschreibt Ereignisse und Zusammenhänge aus eigener Perspektive, immer mit einer persönlichen Note. Er versucht aber nicht, auf manipulative Art seine Leser betroffen zu machen⁴⁵.

Auch während der zweiten Phase seines Exils, als er den Schock über den definitiven Verlust seines Heimatlandes akzeptiert hat, verhält sich Said anders als die meisten iranischen Autoren im Ausland. Er bleibt zurückhaltend, äußert sich nicht oft über den Iran und dessen aktuelle Situation und vergleicht sie weniger mit seinem Exilland. In dieser Phase äußert sich Said eher distanziert zu politischen und kulturellen Ereignissen im Iran. Dieses Verhalten kommentiert er in einem Gespräch mit Antje Weber. Er schreibt:

Ich bin ein bißchen leiser. Ich habe einen größeren Abstand. Und ich habe den Abstand auch nötig: Wenn heute etwas passiert, kann ich nicht morgen darüber schreiben⁴⁶.

Said versucht stattdessen sich mehr mit seinem eigenem Ich und dem Leben im Exil auseinanderzusetzen. Dadurch kennzeichnet eine Abstraktheit seine neueren Gedichte, unabhängig davon, welches Thema behandelt wird. Dies verleiht seinen dieser Zeit entstandenen Werken aber gleichzeitig eine Universalität. Said beschreibt eine „Entfremdung“, die die Leser unabhängig von ihrer Biographie kennen und verstehen können.

Nach all den Gezeiten
durch die Jahre und den
Regen weise geworden.

⁴⁵ . Minâ; 1998: 7-9.

⁴⁶ . Weber; 13./14./15.08.1994

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

Ich spiele Klavier mit
Handschuhen, schreibe
meine Gedichte in
fremden Sprachen und
küsse meine Geliebte
durch Milchglas⁴⁷.

Hier geht es um das Verhältnis zwischen Ich und Welt, Innen und Außen, um die Erfahrung, dass das Draußen einerseits durchaus sich selbst genügt und auf das wahrnehmende Subjekt nicht angewiesen ist, andererseits aber diesem Ich doch auf geheimnisvolle Weise zugeordnet ist, seiner sogar bedarf⁴⁸.

Die abstrakte Entfremdung beherrscht allerdings Saids Gedichte so stark, dass beim Lesen fast der Eindruck entsteht, dass das Exil Saids gesamtes Lebensgefühl prägt⁴⁹.

Auch Saids Kritiker sind sich in ihren Beiträgen über die Wandlung in Saids literarischen Werken einig. Der Unterschied liegt aber in der Definition der zwei verschiedenen Ebenen in Saids Gedichten, nämlich entweder zeit- oder themenbezogen. Zeitbezogen ist die Interpretation von Stefan Weidner, der eine Fortentwicklung in Saids Lyrik feststellt und schreibt:

Die neueren Gedichte lassen eine Abkehr von der oftmals autobiographisch geprägten Lyrik der siebziger und achtziger Jahre erkennen. Der prägnante Ton der früheren Lyrik hat sich auch in den Liebesgedichten von „Sei Nacht zu mir“ allmählich in ein schillerndes und deutungsoffenes „Pathos der Distanz“ gewandelt⁵⁰.

Anders sieht es Nimâ Minâ, der von der Thematik der Gedichte ausgeht und schreibt:

Er spricht konkret und gegenständlich, solange es um den Iran geht. Wo er sich aber auf seine Lebenssituation hier und jetzt in der 30jährigen Diaspora bezieht, rückt seine Darstellung mehr zum Abstrakten, als würde er sein unmittelbares Leben hier in der

⁴⁷ . Said; 1996: 12

⁴⁸ . Vgl. Ghahraman; 1996: 119

⁴⁹ . Van der Knaap; 3/99: 2

⁵⁰ . Weidner; 08.12.1998.

Gegenwart als irrealer Traumwelt empfinden. Dabei verwendet er häufig Metaphern und Gleichnisse⁵¹.

Hierzu bezieht sich Mina auf Saids folgendes Gedicht:

Wie ein Goldfisch im klaren
Glas mit trübem Wasser
spiele ich blaues Mittelmeer
und pflege meinen
Hecht kult. Manchmal nur
küsse ich den Wasserspiegel
und behaupte, daß ich lebe⁵².

Ich schließe mich eher der themenbezogenen Interpretation vom Mina an. Trotzdem sind die Variation der Themenbehandlung in Saids Gedichten und die Wirkung seiner Lyrik so stark, dass die Zugehörigkeit seiner Literatur zu einer bestimmten Kategorie nicht so einfach zu etablieren ist.

Said befreit sich von den umständlichen Förmlichkeiten und bekräftigt vor allem sein literarisches Dasein:

Es ist erst einmal wichtig, eine Stimme zu haben. Es ist wichtig, die Stimme nicht zu verlieren, trotz des wiederholten Exils, trotz der Erlebnisse, die ich im Iran hatte, die viele andere Exilautoren anderer Nationen haben... Ich betrachte es als meine Aufgabe, die Stimme nicht zu verlieren, weiterzuflüstern im Rahmen meiner Möglichkeiten, damit die Stimme erhalten bleibt für den Tag X⁵³.

F) Liebe

Wenn es um die Liebe geht, stellt sich in der persischen Literatur im Ausland zunächst die Frage, ob der Autor in seiner Darstellung die mystische oder die irdische Art der Liebe meint. Dies ist sehr wichtig, weil der kulturelle Aspekt bei Schriftstellern, die außerhalb des Landes leben, viel stärker und bewusster wahrgenommen wird als bei Schriftstellern, die in der Heimat geblieben sind. Zu dem ist, wie bereits erläutert, die Grundlage der philosophisch-mystischen Weltanschauung tief im iranischen kollektiven Bewusstsein und in der persischen Sprachstruktur verwurzelt.

⁵¹ . Minâ; 1998: 7-9.

⁵² . Said; 1990: 14.

⁵³ . Said; in: Chiellino; 1988: 87.

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

Eine der wichtigsten Besonderheiten der Geliebten in klassischen persischen Liebesgedichten ist die Geschlechtslosigkeit, die in der mystischen Lyrik zu Körperlosigkeit führt⁵⁴.

In Gedichten des Konstitutionalismus verkörpert sich in den Geliebten das Heimatland. Das dauerte einige Jahrzehnte an. Mit dem Aufstieg der politischen Auseinandersetzungen, vor allem nach 1960, wurde die Liebe zwischen zwei Menschen nicht nur getadelt, sie wurde sogar von politisch aktiven Organisationen und Ideologien verboten. Außer einigen Autoren und Dichtern, die es sich nicht gefallen ließen, hat sich die Liebe in Begriffe wie das Volk, die Freiheit, und die sozialen Wünsche verwandelt. In diesem Zusammenhang ist der Beitrag vom Mirzâ Aqâ Asqarî (Mânî) erwähnenswert:

In einigen Situationen empfanden sogar unsere nicht-traditionellen Intellektuellen die Liebesgedichte als eine große Sünde. Ihre Argumentation lautete, dass angesichts des leidvollen gesellschaftlichen Zustands alle Aufmerksamkeit auf die politische Situation und ihren Verlauf konzentriert werden muss. Sie hielten eine Art allseitige Askese sogar im Bereich der Literatur und Kunst für wichtig. Wenn ein Dichter ein zartes Liebesgedicht schrieb, war er gezwungen, etwas über das Lebensleid zu schreiben, um der vorwurfsvollen Kritik der anderen etwas entgegensetzen zu können [...] Manchmal wenn der Begriff Liebe ins Spiel kam, musste der Künstler sofort erklären, dass damit die Liebe zur Gesellschaft oder zur Freiheit, zur Wahrheit usw. gemeint ist⁵⁵.

Unter den Gedichten, die die Autoren in den ersten Jahren des Exils geschrieben haben, begegnen wir kaum einem, in dem es direkt und ausschließlich um die Liebe geht. Die Liebe zeigt sich in einigen Gedichten nur in ihrem Bezug zur Gesellschaft und in anderen in einer Mischung aus persönlicher und gesellschaftlicher Bedeutung:

Am Ende des ersten Jahrzehnts des Exils verringert sich dann die Anzahl dieser Gedichte. Langsam kommt die Liebe in ihrer irdischen Form ins Spiel und es wird über den Körper geschrieben. In vielen Gedichten begegnet man aber immer noch den Spuren der traditionellen Denkweise des

⁵⁴ . Vgl. Qanî; 2001: 83.

⁵⁵ . Asqarî; in: Tiregol; 1998: 237/238.

Dichters.

Für Mirzâ Aqâ Asqarî ist die Liebe „die letzte Rettung“. Für den Dichter ist in folgendem Gedicht die Existenz abhängig von der Geliebten:

Ohne den Baum, der du
bist, gibt es keine Früchte.
Ohne das Meer, das du bist,
gibt es keine Woge. Und
keine Gelehrte ohne dich als
Lehrerin. Und kein
Geschöpf
ohne dich als Schöpferin⁵⁶.

Die Abhängigkeit besteht u. a. darin, dass die Geliebte das Gedicht des Dichters versteht bzw. den Fremdseinsschmerz, der in den Gedichten versteckt ist, wahrnimmt:

Und du, obwohl du so
zart bist, dass sich dein
Spiegelstern mit
Liebesseufzern trübt,
blüht mein Gedicht, das
Lied der Fremden, auf
deinen Lippen!⁵⁷

Hier ist der Verliebte fasziniert, die Geliebte wird angehimmelt und die Liebe ist unendlich.

Liebe in Saids literarischen Werken

In Saids literarischen Werken begegnen wir zwei unterschiedlichen Arten der Liebe: Die erste ist die Liebe, die er für seine Heimatland empfindet, die immer von dem Schmerz seines Exils begleitet ist. Dieser Schmerz ist nach der langen Zeit immer noch präsent, wird aber mit einer Art Akzeptanz toleriert. Die zweite Art von Liebe ist für ihn im Gegensatz zu den meisten persischen Migrantentexten die irdische Art der Liebe in einer modernen,

⁵⁶ . Âsqarî; 1990: 11; In: Tiregol; 1998: 183.

⁵⁷ . Ebd.: 14.

nicht traditionell-mystischen Form, die für ihn die Leere und Einsamkeit im Exil erleichtert⁵⁸.

Diese Art der Auseinandersetzung mit der Liebe ist, wie schon erwähnt, für persische Autoren mit Ausnahme von Farrochzâd, Hedâyat, Golšîrî und Marûfî sehr untypisch. Auch Nimâ Minâ macht in seinem Artikel über Saids Liebeslyrik auf diese Andersartigkeit aufmerksam:

Saids Liebeslyrik steht eher in der europäischen Tradition dieser Gattung als in der modernen persischen. Aber auch hier ist er aufgrund seiner Originalität auf keinen Fall nationalliterarisch oder trendmäßig festzulegen. Bestimmte Themen wie emanzipatorische Auseinandersetzungen, Geschlechterkampf und Besitzdenken, die in der deutschsprachigen Lyrik letzthin öfter vorkommen, sind bei Said vollkommen abwesend. Er eifert keinen Vorbildern nach, reagiert nicht auf Modethemen⁵⁹.

Diese Fremdartigkeit von Saids Gedichten in der Wahrnehmung der deutschen Leser beschreibt Uta-Maria Heim in ihrem Artikel zwar nur in einem kurzen Satz, aber sehr fein:

Knappe Verse meist, die schlicht daher kommen, dabei fremdartig, die zwar auf deutsch geschrieben sind, aber eine uns unbekannte Welt miteinschließen⁶⁰.

Minâ, der sich in der persischen Gegenwartsliteratur gut auskennt, vergleicht Saids Werke mit den Werken der persischen Literaten und schreibt:

Die Bereitschaft des lyrischen Ichs in seinen Texten, subjektiv-private Vorstellungen und Gefühle freimütig und in einer unmittelbar zugänglichen Sprache zu formulieren, ist in der modernen persischen Lyrik mit der Ausnahme wohl von Forugh Farrochzâd ohne Präzedenz⁶¹.

⁵⁸ . Said ist wohl aufgrund seiner Literatur bzw. der Art der Themenverarbeitung in seinen Büchern, die mit der Wahrnehmung von seinem Gastland in direkter Verbindung steht, kein „Migrantenautor“ im landläufigen Sinn.

⁵⁹ . Minâ; 1998: 8.

⁶⁰ . Heim; 23.07.1990.

⁶¹ . Minâ; 1998: 8.

Trotz dieses ähnlich freien und gleichzeitig einfachen Umgangs mit der Liebe bleibt aber dem scharfsinnigen Blick von Minâ die Andersartigkeit bzw. die Vielfältigkeit der Themenbehandlung von Said nicht verborgen. Er schreibt in seinem Artikel:

Farrochzâd hat Said aber nicht sehr beeinflusst, denn bei der Fülle und Vielfalt der literarischen Lektüre von Said ist es selten möglich, seinen Stil oder seine Anschauung auf bestimmte Quellen und Vorbilder zurückzuführen. Würde man ihn ins Persische übersetzen, fiel seine Liebeslyrik in der persischen Gegenwartslyrik als sehr ungewöhnlich auf. Mithin: Said hat seinen eigenen Charakter, der aus seiner Existenz in und zwischen verschiedenen Kulturen und seiner kosmopolitischen Lebensphilosophie hervorgeht⁶².

Mit dem vorliegenden Beitrag, der sich auf die genannten Themen konzentriert, soll ein erster Einblick in die literarische Welt der persischen Autoren im Exil eröffnet werden. Dass der Leser so viel von Said erfährt, liegt vor allem daran, dass er in seiner Generation der einzige ist, der auf Deutsch geschrieben hat. Die Entwicklung und die Themen der persischen Migrationsliteratur sind als Forschungs-bereiche gewiss nicht ausgeschöpft und werden wohl auch in der Zukunft spannend zu verfolgen sein.

Quellen und Anmerkungen

Literaturverzeichnis

Die Bücher der persischen Literatur außerhalb des Landes erscheinen sehr häufig nicht mit den üblichen bibliothekarischen und verlegerischen Angaben. Verschiedenen Probleme wie unzureichende finanzielle Mittel, mangelnde Koordinierung, Unwissenheit, aber auch die persische Bequemlichkeit sind Ursache solcher Mängel, z.B. fehlendes Erscheinungsjahr, Weglassen des Verlagsnamen oder Nichtübereinstimmung der Jahresangabe nach dem gregorianischen Kalender mit dem iranischen Sonnenjahr. Wo diese Angaben fehlen, habe ich es gekennzeichnet.

Asqarî, Mirzâ Âqâ: *Dichter der Migration, migrierten Dichter*. Deutschland; 1995.

Chiellino, Carmine: *Die Reise hält an*. C. H. Beck Verlag; München; 1988.

⁶². Ebd.: 9.

Die Themen der persischen Migranteliteratur in Deutschland

- Ders.: *Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik*. 2.; (überarb. U. erw.) Aufl.; Kiel; 1989; (Augsburg 1985); (=Chiellino 1989a). 270
- Ders.: *Über die Notwendigkeit, die Sprache, nicht die Inhalte zu lesen*. In: *Muttersprache* 99 (1989); 299-302; (=Chiellino 1989b).
- Ders.: *Am Ufer der Fremde. Literatur und Arbeitsmigration 1870-1991*. Stuttgart und Weimar; 1995.
- Ders.: *Interkulturelle Literatur in Deutschland*. J.B: Metzler; Stuttgart; Weimer; 2000
- Falakî, Mahmûd: *Die lange Straße*. Bârân Verlag; Schweden; 1993.
- Ghahreman, Anneliese: *Deutsche Gedichte aus vier Jahrhunderten*. Shahid Beheshti University Press; 1996.
- Hacke, Axel: *Der Dichter mit der Trauer um seine verlorene Kindersprache*. In: *Süddeutsche Zeitung*. 24./25. 2. 1996.
- Heim, Uta-Maria: *Ein eigenwilliger Außenseiter zwischen zwei Kulturen*. In: *Stuttgarter Zeitung*; 23. 7. 1990.
- Hübsch, Hedayatullah: *Es liest: Said*. In: *Der Literat*. 1996. H. 6.
- Kâregâr, Dâryûš: *Die Geschichte eines Lebens*. Afsâneh Verlag; Schweden; 1994.
- Kuruyazici, Nilüfer: *Stand und Perspektiven der türkischen Migranteliteratur. Unter dem Aspekt des `Fremden in der deutschsprachigen Literatur*. In: *Begegnung mit dem Fremden. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Tokio 1990; Bd. 8; Sektion 14 (Emigranten- und Immigranteliteratur)*; hg. Von Yoshinori Shichiji; München; 1991; 93100.
- Mina, Nima: *Politik und Liebe sind einander nicht fern*. In: *Literatur Nachrichten*. 1998. Nr. 57. (Porträt).
- Noqrekâr, Masûd: *Kinder der Tiefe*. Navid Verlag; Deutschland; 1991.
- Pazarkaya, Yüksel: *Babylonbus*; Frankfurt/M.; 1989.
- Qanî, Qâsem: *Die Geschichte der Mystik im Islam*. Zawwâr Verlag; Teheran; 2001.
- Qanûn Parvar, Mohammad Rezâ: *Schreibtherapie in Blinde Eule*. Kelk: Nr. 7;1990.
- Qanûn Parvar, Mohammad Rezâ: *Prophets of Doom: Literature as a Social Political phenomenon in Modern Iran*. University Press of America; New York; 1984.
- Qâsemî, Rezâ: *Das nächtliche Konzert des Holzorchesters*. Naschr Ketab Verlag; Los Angeles; 1996.
- Reeg, Ulrike: *Schreiben in der Fremde. Literatur nationaler Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*. Essen; 1988.

- Russ, Claudio: *Deutschsprachige Lyrik von Autoren Nichtdeutscher Muttersprache*. Unidruck, München; 1996.
- Said: *Landschaften einer fernen Mutter*. Deutscher Taschenbuch Verlag; München; 2001.
- Ders.: *Wo ich sterbe ist meine Fremde*. P. Kirchheim Verlag; München; 2000.
- Ders.: *Liebesgedichte*. P. Kirchheim; München; 1996.
- Ders.: *Selbstbildnis für eine ferne Mutter*. P. Kirchheim Verlag; München; 1990.
- Stocker, Karl: *Wege zum kreativen Interpretation: Lyrik*. Sekundarbereich. Hohengehren; 1993.
- Tiregol, Malihe: *Eine Einleitung in die persische Exilliteratur*. Touch Publications; Texas; 1998.

Review and identification of Arbaeen's media strategy

Akbar Nasrollahi¹, Mohammad Reza Jalilvand², Hamid Mohammadi³,
Seyed Mohammad Hosseini⁴
(S. 215–244)

Received: 03 March 2021; Accepted: 15 May 2021

Abstract

Arbaeen, as the great religious movement is a super media, a transnational phenomenon, and a unique communication model. As a result, media coverage must be highly principled, correct, and purposeful.

In this article, titled Determining Arbaeen Media Coverage Strategies, qualitative research using grounded theory has been applied to a statistical community of media experts and specialists.

A total of 15 interviews were conducted by snowball method with saturation theory. After categorizing the propositions and coding them openly and centrally, the results reveal that the media coverage strategy can be divided into four categories: Targeting, message selection, media, and determining target audiences.

Among the key goals of the objective section are Arbaeen realism, avoidance of magnification, inclusion of political interests, pursuit of social and economic interests, awareness strategy, and persuasion strategy. In the content of the message, the attractiveness of the message, creativity, innovation, special effects, avoidance of repetition and duplicate content, and the use of attractions (logical and moral) are the main content components. The target audiences are Shiites and Muslims around the world, all religions and users, and the most important media are environmental media, domestic radio and television, social networks, and foreign media.


Keywords

Media, Media Coverage, Arbaeen, Grounded Theory

¹ . Department of Communication and Media, Faculty of Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Iran, Corresponding Author, Email: Akbar.nasrollahi@gmail.com

² . Institute for Social Research and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran Email: Rezajalilvand@ut.ac.ir

³ . Faculty of Communication and Media Studies, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Iran Email: 7mohamadi@gmail.com
Department of Law, Faculty of Law, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Email: hosseini.seyed.m@gmail.com

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

⁴ . Department of Law, Faculty of Law, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Email: hosseini.seyed.m@gmail.com

بررسی و شناسایی راهبرد رسانه‌ای اربعین

اکبر نصراللهی^۱، محمدرضا جلیل‌وند^۲، حمید محمدی^۳، سید محمد حسینی^۴
(صص ۲۱۵-۲۴۴)

تاریخ دریافت: ۱۲ اسفند ۱۳۹۹؛ تاریخ پذیرش: ۲۵ اردیبهشت ۱۴۰۰

چکیده

اربعین به عنوان یک جنبش بزرگ مذهبی، یک رسانه‌ی فراملی، پدیده‌ای فرامرزی و الگوی ارتباطی منحصر به فرد محسوب می‌شود. بنابراین پوشش رسانه‌ای آن باید بسیار اصولی، صحیح و هدفمند باشد.

در این مقاله با عنوان *تعیین راهبردهای پوشش رسانه‌ای اربعین*، از روش تحقیق کیفی با استفاده از نظریه داده‌بنیاد بر جامعه آماری متخصصان و کارشناسان رسانه‌ای اعمال شده است. در مجموع ۱۵ مصاحبه به روش گلوله برفی تا رسیدن به اشباع نظری انجام شد. پس از دسته‌بندی گزاره‌ها و کدگذاری باز و محوری، نتایج نشان می‌دهد که راهبرد پوشش رسانه‌ای را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: هدف‌گذاری، انتخاب پیام، رسانه و تعیین مخاطبان هدف.

از جمله اهداف کلیدی بخش هدف‌گذاری می‌توان به واقع‌نمایی اربعین، پرهیز از بزرگ‌نمایی، دربرگیری منافع سیاسی، پیگیری منافع اجتماعی و اقتصادی، راهبرد آگاهی‌بخشی و راهبرد ترغیب اشاره کرد. در محتوای پیام، جذابیت پیام، خلاقیت، نوآوری، جلوه‌های ویژه، پرهیز از تکرار و محتوای تکراری و استفاده از جاذبه‌ها (منطقی و اخلاقی) از مؤلفه‌های اصلی محتوا هستند. مخاطبان هدف شامل شیعیان و مسلمانان جهان، تمام ادیان و کاربران بوده و مهم‌ترین رسانه‌ها نیز رسانه‌های محیطی، صدا و سیما، شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های خارجی هستند.

واژگان کلیدی

رسانه، پوشش رسانه‌ای، اربعین، نظریه داده‌بنیاد

1. گروه ارتباطات و رسانه، دانشکده ارتباطات و مطالعات رسانه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، نویسنده مسئول

ایمیل: Akbar.nasrollahi@gmail.com

2. موسسه تحقیقات و مطالعات اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

ایمیل: Rezajalilvand@ut.ac.ir

3. دانشکده ارتباطات و مطالعات رسانه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران

ایمیل: 7mohamadi@gmail.com

4. گروه حقوق، دانشکده حقوق، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،

ایمیل: hosseini.seyed.m@gmail.com

Überprüfung und Identifizierung der Medienstrategie von Arbaeen

Akbar Nasrollahi¹, Mohammad Reza Jalilvand², Hamid Mohammadi³,

Seyed Mohammad Hosseini⁴

(S. 215–244)

Eingegangen: 03.03.2021; Angenommen: 15.05.2021

Zusammenfassung

Arbaeen als große religiöse Bewegung ist ein Super-Medienereignis, ein transnationales Phänomen und ein einzigartiges Kommunikationsmodell. Daher muss die Medienberichterstattung hochgradig prinzipientreu, korrekt und zielgerichtet sein.

In diesem Artikel mit dem Titel *Bestimmung der Medienstrategien für die Arbaeen-Berichterstattung* wurde qualitative Forschung mittels der Grounded-Theory-Methodik auf eine statistische Gruppe von Medienexperten und Fachleuten angewandt. Insgesamt wurden 15 Interviews nach der Schneeballmethode bis zur theoretischen Sättigung durchgeführt. Nach der Kategorisierung der Aussagen und ihrer offenen sowie zentralen Kodierung zeigen die Ergebnisse, dass die Medienstrategie in vier Kategorien eingeteilt werden kann: Zielsetzung, Nachrichtenauswahl, Medien und Zielgruppenbestimmung.

Zu den Hauptzielen im Bereich der Zielsetzung gehören Arbaeen-Realismus, Vermeidung von Übertreibung, Einbeziehung politischer Interessen, Verfolgung sozialer und wirtschaftlicher Interessen, Bewusstseinsstrategie und Überzeugungsstrategie. Bei der Botschaftsgestaltung sind die Attraktivität der Nachricht, Kreativität, Innovation, Spezialeffekte, Vermeidung von Wiederholungen und doppelten Inhalten sowie der Einsatz von Anreizen (logisch und moralisch) die zentralen Inhaltskomponenten. Die Zielgruppen sind Schiiten und Muslime weltweit, alle Religionen und Nutzer, während die wichtigsten Medien Umweltmedien, inländischer Rundfunk und Fernsehen, soziale Netzwerke und ausländische Medien sind.

Schlüsselwörter

Medien, Medienberichterstattung, Arbaeen, Grounded Theory

1 . 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

2 . Institut für Sozialforschung und -studien, Universität Teheran, Teheran , Iran E-mail: Rezajalilvand@ut.ac.ir

3 . Fakultät für Kommunikationswissenschaften und Medienwissenschaften, Zweigstelle Zentral-Teheran, ISLAMISCHE AZAD-UNIVERSITÄT, Iran E-Mail: 7mohamadi@gmail.com

4 . Juristische Abteilung, Juristische Fakultät, Zweigstelle Zentral-Teheran, Islamische Azad-Universität, E-Mail: hosseini.seyed.m@gmail.com

Einleitung

Das religiöse Ritual von al-Arba'in und das große Ereignis der „Pilgerreise zu Fuß“ von al-Arba'in ist heute zum weltweit größten Zusammentreffen von Menschen an einem Ort geworden - eine Versammlung, bei der sich sowohl die Teilnehmerzahl jedes Jahr quantitativ erhöht als auch ihre politischen, sozialen und kulturellen Dimensionen immer weiter vertieft und erweitert werden. Obwohl die Arba'in-Pilgerreise ursprünglich ein schiitischer Anlass war und die Mehrheit der Teilnehmer an diesem spirituellen Ereignis auch Schiiten sind, befinden sich wegen der Anziehungskraft von Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) - insbesondere aufgrund seines Kampfes gegen Unterdrückung und seiner Freiheitsliebe in der Aschura-Bewegung - nicht nur eine große Anzahl sunnitische Muslime unter den Arba'in-Pilgern und Teilnehmern des Arba'in-Fußmarsches, sondern auch Anhänger anderer Religionen und Konfessionen. Diese große und einzigartige Bewegung weist - neben ihrer spirituellen Wirkung - viele wertvolle menschliche Werte wie Empathie, Koexistenz, Nächstenliebe, Selbstaufopferung, Vergebung und Opferbereitschaft usw. auf. Dies kann ein Faktor sein, die Schia - als die Anhängerschaft von Imam Hussein - zu stärken und in einer allgemeineren Sichtweise und über die schiitische Welt hinaus die wertvollen Konzepte des Kampfes gegen die Unterdrückung und für Freiheitsliebe der Schule von Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) zu erklären. Ayatollah Khamenei (2019) nannte den Arba'in-Fußmarsch ein Beispiel echter Macht und fügte hinzu: Die riesige Ansammlung von Millionen von Pilgern auf dem Weg nach Kerbela bedeute, „den Gipfel der Ehre, des Opfers und des Martyriums zu erreichen“, und demonstriere erneut die Macht des Islam und der "Islamischen Widerstandsfront“. Er fügte hinzu, dass al-Arba'in das mächtige Medium von Aschura ist. In der Konferenz von ‚Medien, Universität und al-Arba'in‘ sagte Nasrollahi über die Bedeutung von Arba'in aus der Perspektive der Kommunikation: „Arba'in ist ein Hypermedia, ein unparteiisches Phänomen und ein einzigartiges Kommunikationsmodell. Die Boten von Arba'in sind das Volk, die Empfänger sind Freunde und Feinde, und die Botschaft ist Freiheit, Vergebung, Gastfreundschaft, Einheit, Liebe, Zuneigung, Menschlichkeit, Warten, Geduld, Hoffnung und Widerstand.“ (Nasrollahi, Akbar 2019) In einem Artikel sah Isfahanian dieses Ereignis in einer anderen Bedeutung für die Muslime, er betrachtet die Entstehung der Islamischen Revolution, das Islamische Erwachen, die Bildung von Arba'in Hosseini, die Vereinigung der Muslime als eine Folge im Verlauf der Geschichte, die zum Erscheinen von Imam al-Mahdi (Friede sei mit Ihm) und zur Bildung der Mahdavi-Regierung führt. (Isfahanian, Seyed Majid 2016: 241). Wenn man Arba'in als Versammlung zur Zusammenführung verschiedener sozialer Schichten betrachtet, die sogar über den Rahmen der schiitischen Schulen und der Religion des Islam hinausgeht, kann diese das Potenzial haben,

zivilisatorische Ideen zu formen. Andererseits ist dieses Zusammentreffen ein Ort der Vermittlung des religiösen und gesellschaftlichen (politischen, kulturellen, wirtschaftlichen) Wissens, das eine wichtige Rolle bei der Anregung des Denkens auf dem Fußmarsch spielt. (Moinipor 1394/2015: 35). Die Tradition, am Tag des Arba'in Kerbela zu Fuß zu erreichen, die in den letzten Jahren mit beispielloser Begeisterung betrieben wurde, hat eine besondere Bedeutung erlangt. Angesichts der Verbreitung der Massenmedien und der Geschwindigkeit der Nachrichtenübermittlung ist es für die Schiiten entscheidend, die gesellschaftspolitische Situation im Irak - und dutzende andere Angelegenheiten - zur Schadensbegrenzung aus kritischer Sicht zu untersuchen. Das Potenzial dieses großartigen Ereignisses ist von entscheidender Bedeutung, um die Kapazitäten dieser riesigen Versammlung optimal zu nutzen und auch mögliche Schäden zu verhindern. (Moinipor 1394/2015: 10). Das Fernsehen der Islamischen Republik Iran, eines der wichtigsten Medien in der schiitischen Welt, versucht jedes Jahr, insbesondere im Monat Muharram, über die Trauerfeierlichkeiten um Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) in unterschiedlicher Form und immer besser zu berichten; und in den letzten Jahren wurde versucht, beim wichtigen Ereignis des Arba'in-Fußmarsches, welches intensiver und mit höherer Quantität durchgeführt wird, mit besseren Einrichtungen und einer besseren Planung zur Berichterstattung präsent zu sein, sowohl in Bezug auf die Dokumentation als auch auf Fachprogramme und sogar Nachrichten. Nachrichten haben auf der ganzen Welt einen besonderen Stellenwert, und die Nachrichtenanalyse hatte schon immer Feinheiten und Punkte, auf die in der Welt geachtet wurden und manchmal wurden sogar - nach eingehender Nachrichtenanalyse - darauf bezogen wichtige Entscheidungen getroffen. Aus den bisherigen Ausführungen kann man folgern, dass es auf jeden Fall eine geeignete Strategie für die Darstellung eines so wichtigen Ereignisses in den Medien geben sollte, insbesondere in den inländischen Medien, einschließlich der nationalen Medien, damit sie in einer Form darüber berichten können, die dem Wert dieses großen Phänomens gerecht wird. Mit anderen Worten: die Medien können den Diskurs und den Mainstream widerspiegeln, der der Größe von Arba'in angemessen ist. Das Anliegen dieses Artikels ist es, den Fußmarsch von Arba'in und die Leistung der Medien (sowohl der in- als auch der ausländischen Medien) angesichts dieses Ereignisses zu analysieren, um die Medien, insbesondere die einheimischen Medien, einschließlich der nationalen Medien (als die wichtigsten Medien in der schiitischen Welt), anzuleiten, wie sie im Bereich der Erweiterung der Konzepte und Lehren von al-Arba'in handeln sollten. Das Ereignis von Arba'in als ein sehr wichtiges Ereignis in Bezug auf spirituelle, politische, soziale, kulturelle usw. Aspekte, wurde von den Medien in keiner Weise entsprechend seiner Bedeutung und seines Umfangs berücksichtigt. Die

inländischen Medien der Islamischen Republik Iran und die Medien der schiitischen Welt versuchen während des Arba'in über dieses großartige Ereignis zu berichten, was aber wichtig ist und was wir versuchen, in dieser Forschungsarbeit zu behandeln, ist die Rolle der Medien bei der Vertiefung der Auswirkungen von Arba'in - sowohl in Bezug auf ihre individuellen Leistungen in der moralischen Dimension der Spiritualität und ihre kollektiven Dimensionen, die im politischen und sozialen Bereich deutlicher werden. Die Massenmedien, die auf der ganzen Welt eine breite Berichterstattung anbieten, ignorieren - aufgrund ihres politischen Ansatzes - bewusst das große Ereignis von Arba'in und sind dabei nicht präsent. Aus dieser Perspektive versucht die vorliegende Studie, Lösungen zu finden, um Arba'in in die Medienberichterstattung der Massenmedien einzubeziehen. Wenn die Wissens- und Erkenntnisvermittlung und der Umgang mit den wertvollen Konzepten von Arba'in, was die Hauptaufgabe der Medien ist, andererseits nicht richtig durchgeführt werden, werden sich die wertvollen Eigenschaften, die während der Arba'in-Tage zutage treten, nicht auf das alltägliche Leben der Menschen und der Gesellschaft übertragen und der Vorteil dieser glorreichen Bewegung, der in der Beliebtheit unter der Bevölkerung zum Ausdruck kommt, würde geschmälert werden. Es ist in der vorliegenden Studie notwendig, die Aufmerksamkeit der Medien, insbesondere der nationalen Medien, in ihrer Rolle, die sie bei der Aufklärung über die Pilger von Arba'in spielen können, zu betonen. Daher wurde die vorliegende Studie durchgeführt, um die Strategien der Medienberichterstattung über Arba'in zu untersuchen und zu identifizieren. Ziel dieser Studie ist es daher, die Frage zu beantworten, welche Strategien für die Medienberichterstattung über Arba'in die geeignetsten sind.

Der Hauptzweck der Forschungsarbeit:

Überprüfung und Identifizierung der Strategien zur Medienberichterstattung über Arba'in

Teilzwecke:

Untersuchung und Identifizierung der Hauptdimensionen der Strategien der Medienberichterstattung über Arba'in.

Untersuchung und Identifizierung der Teildimensionen der Strategien der Medienberichterstattung über Arba'in.

Medienberichterstattung über die Ereignisse

Über die Einordnung und Definition von Schlagworten der Ereignisdefinition besteht grundsätzlich keine Einigkeit. Ereignisse können entweder in Bezug auf die Ziele definiert werden, durch die sie Menschen zusammenbringen, oder in Bezug auf die Manifestationen und einzigartigen Eigenschaften von jedem von ihnen. Im Allgemeinen sind Ereignisse vorübergehende Phänomene, von denen jedes aufgrund der Interaktion

zwischen den Komponenten des Ereignisses, die Menschen, die Managementsysteme, das Design, die Planung und die Ausführung einzigartig ist, und um an diesem einzigartigen Erlebnis teilnehmen zu können, muss man vor Ort präsent sein, um die Gelegenheit nicht zu verpassen, es selbst zu erleben. (Zhou 2007) Ereignisse repräsentieren die kulturellen Indikatoren der Gastgebergesellschaft; daher können sie den Prozess der kulturellen Verbreitung und des interkulturellen Austausches beschleunigen, denn bei vielen Ereignissen sind große Menschenmengen unterschiedlicher Kulturen präsent und es wird eine Grundlage geschaffen, auf der ethnische Gruppen unterschiedlicher Kulturen miteinander interagieren können. Sogar Kultur und Tourismus können so gleichzeitig gefördert werden. Religiöse Ereignisse sind eine Gruppe von Ereignissen, die immer die Aufmerksamkeit einer Vielzahl von Menschen aus der ganzen Welt auf sich ziehen, und sie gehören zu den Ereignissen, die derzeit auf internationaler Ebene als Anreiz für Touristen eine bedeutende Rolle spielen. (Piva & Cerutti 2015) Vokonic definiert ein religiöses Ereignis als „eine große Versammlung zu historischen Anlässen und Jubiläen“. (1996 Vokonic) Tatsächlich üben religiöse Ereignisse eine starke Anziehungskraft auf Menschen mit starken religiösen Gefühlen und Neigungen aus - sowie auf diejenigen, die sich für die kulturellen Aspekte der religiösen Ereignisse interessieren. Bei solchen Ereignissen sind die Teilnehmer mehr als nur Zuschauer. Gets betrachtet auch religiöse Ereignisse als eine Art von geplanten Ereignissen und als eine Untergruppierung kultureller Zeremonien. (Gets, 2005) Raj präsentiert eine andere Typologie von Ereignissen und ordnet religiöse Ereignisse einer separaten Kategorie zu. (201 raj) Eine solche Unterscheidung zeigt, dass religiöse Ereignisse besondere Management- und religiöse Tourismuserfahrung erfordern. (Piva & Cerutti, 2015)

Ein Medienereignis

In der heutigen Zeit, mit der Entwicklung der Kommunikation, spielen Massenmedien - wie Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk, Fernsehen und Satelliten-TV - in der ganzen Gesellschaft eine wichtige Rolle. Dadurch, dass die Kultur auch durch die Massenmedien vermittelt wird, entwickeln sich unterschiedliche Lebensformen. In diesem Zusammenhang kann durchaus konstatiert werden, dass die Medien den Lebensstil und den öffentlichen Geschmack der Gesellschaft beeinflussen. Seit mehreren Jahrzehnten wird dem Thema Kommunikation, insbesondere Massenkommunikation, mehr Aufmerksamkeit geschenkt, und es wurde auf die Beziehung zwischen Medien und Gesellschaft und ihre sozialen Auswirkungen und Interaktionen mehr Gewicht gelegt. (Moradi 1383/2004). Eine der aktuellen Diskussionen in der neueren Kommunikationswissenschaft betrifft die Kategorie „Medienereignis“, die eine neue und wichtige eigene Kategorie

darstellt. Die Medienberichterstattung oder das Medienereignis, das zu den neuen Diskussionen der Kommunikationswissenschaft gehört, ist die Berichterstattung über große Medienereignisse und Ereignisse, die mit einer vorgegebenen Planung nach einem bestimmten Szenario durchgeführt werden, um bestimmte Ziele zu erreichen. Nach diesem definierten Szenario berichten die Medien live über die wichtigsten Ereignisse einer bestimmten Veranstaltung. Diese Ereignisse haben ein internationales Publikum, das mit umfangreicher öffentlicher Werbung von diesen Programmen angezogen wird. (Dayan; Katz 1992)

Theorie der Agenda-Setting

Die Theorie der Agenda-Setting bezieht sich auf die Wirkung der Medien auf unsere Wahrnehmung und Einstellung und das Setzen von mentalen Prioritäten, indem einige Ereignisse in Form von Nachrichten und Berichten übertrieben dargestellt werden. Die Medien (ob Audio oder Video wie Rundfunk und Fernsehen oder in Textform, wie Zeitungen und Internetseiten etc.) versuchen, durch Fokussierung auf bestimmte Ereignisse, das Bewusstsein der Menschen und deren Informationsstand gewollt zu beeinflussen.

Natürlich können die Medien nicht vorschreiben, „wie“ man zu denken hat; ein aufmerksames Publikum hat die Macht, Entscheidungen auf der Grundlage seiner eigenen Logik und seines kritischen Standpunkts zu treffen, aber die Medien können (und konnten) bestimmen, „worüber“ die Leute nachdenken sollen, indem sie Nachrichten hervorheben und wiederholen, die nur ein Teil der Wahrheit sind, und den Rest vor der Öffentlichkeit verbergen, indem sie die öffentliche Meinung manipulieren. Agenda-Setting ist ein Prozess, bei dem die Massenmedien bestimmte Themen und Ereignisse für ihr Publikum wichtig machen, indem sie diese priorisieren. Dabei werden über einen bestimmten Zeitraum bei der Bedeutung von Themen die Prioritäten erhöht oder verringert. Daher wird ein Thema zu einem sensiblen und allgemeingültigen Thema in der Gesellschaft, wenn dieses Thema durch die Medien hervorgehoben oder priorisiert wird (Hamkaran und Kashkar همکاران و کشکر 1391/2012).

Nach dieser Theorie können die Medien die Informationen der Menschen beeinflussen, indem sie bestimmte Themen hervorheben. Die Medien können das Publikum zum Nachdenken zwingen, können aber nicht für das Publikum bestimmen (wie es zu denken habe). (Razāqi 1381/2002: 86) Shaw und McCombe analysierten den Inhalt der Slogans der USPräsidentenwahlen und kamen zu dem Schluss, dass die Medien die Wahlen beeinflussen, indem sie bestimmte Themen übertrieben und priorisierten. (Razāqi 1381/2002: 86). Zusammenfassend heißt es in der Theorie der Agenda-Setting:

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der Medien über Arba'in

1. Kommunikationsbotschaften haben einen sehr begrenzten Einfluss auf das Verhalten, die Massenmedien können den Menschen nicht sagen, wie sie denken sollen, aber sie können ihnen nahelegen, worüber sie nachdenken sollen.
2. Die Rolle der Massenmedien besteht darin, aktuelle Ereignisse und Themen hervorzuheben.
3. Der Inhalt, den die Medien als Thema in den mentalen Prioritäten des Publikums hervorheben und in übertriebener Form darstellen, wird jedoch nicht unbedingt die Überzeugungen und das Verhalten der Menschen beeinflussen.
4. Die Auswirkungen von Kommunikationsbotschaften sind kurzlebig und auf informative und kognitive Veränderungen beschränkt. (Ebd. 237)

Darstellung

Nach der Ansicht von Stuart Hall bedeutet die Verwendung der Sprache, etwas Bedeutungsvolles über die Welt auszusagen oder die Welt anderen Menschen sinnvoll zu präsentieren. Die grundlegende Funktion der Medien besteht darin, die Realitäten der Außenwelt für das Publikum darzustellen. Der größte Teil unseres Verständnisses und Wissens der Welt wird durch die Medien geschaffen. Und unser Verständnis der Realität bildet sich durch die Vermittlungsrolle von Zeitungen, Fernsehen, Werbung usw. heraus. Die Medien vermitteln uns ein bestimmtes Bild von der Welt. Sie erreichen dieses Ziel, indem sie selbst auswählen und interpretieren - durch ideologische Faktoren. (Hall 1997: 15)

Arba'in

Das Wort *Arba'in* ist einer der Begriffe, die in Hadithen, in religiösen und historischen Texten weit verbreitet sind. Die Werke des Auswendiglernens von 40 Hadithen, die Gebeten von 40 Menschen, die Vollkommenheit des Intellekts im Alter von 40 Jahren, das 40-tägige Weinen der Erden, des Himmels und der Engel für Imam Hussein (Friede sei mit Ihm), der *Istihbab* des Rituals und der Pilgerfahrt von Arba'in und usw. sind Beispiele, die die Bedeutung der Zahl 40 in den Lehren des Islam darstellen. (Pakniya 1383/2004)

Im Folgenden wird noch ein Beispiel dafür angeführt:

In seinen Anweisungen an Abu Dharr Ghaffari, wies der Prophet (Friede sei mit Ihm) auf die hohe Stellung des Gläubigen in der Welt hin und sagte: „Oh Abu Dharr! Wenn ein Gläubiger stirbt, weint die Erde und trauert 40 Tage lang um seinen Verlust.“ (Tabresi 1370 nach Hijra)

Die Geschichte des Arba'in-Fußmarsches

Unter den Schiiten hat das Arba'in von Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) einen besonderen Wert und eine besondere Bedeutung. Schiitische Gelehrte und Experten glauben, dass die historische Grundlage dieses Tages die Ankunft der Gefangenen von Kerbela in dieser Stadt im Jahr 61 nach Hijra und die Beisetzung des Hauptes von Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) neben seinem Körper ist. Andere Gelehrte glauben auch, dass die Grundlage für das Begehen dieses Tages die Ankunft von Jabir Ibn Abdullah Ansari, einem der prominenten Gefährten des Propheten (Friede sei mit Ihm), mit seiner Frau Atiyah Awfi in Kerbela war. (Hadsch- und Pilgerforschungsinstitut, 2015 / 1394، حج و زیارت، پژوهشکدهٔ حج و زیارت).

Diese Gruppe glaubt, dass die Ankunft der Karawane der Gefangenen im Jahr 62 nach Hijra stattfand, aber beide Gruppen bringen Argumente vor, um ihren Standpunkt zu beweisen. Die Wallfahrt zu Fuß ist in der Tat ein großes Ereignis, das sich in der Geschichte viele Male wiederholt hat und nicht auf die Gegenwart beschränkt ist. Adam ging zum Beispiel tausendmal zu Fuß zum Schrein Gottes. Tatsächlich ist diese Methode nicht einmal spezifisch für eine bestimmte Religion oder Kultur. So pilgerte der römische Kaiser, der einen Bund mit Gott geschlossen hatte, als Dank für seinen Sieg im Krieg gegen das Perserreich von seinem Hauptquartier in Konstantinopel aus zu Fuß nach Jerusalem. (Homayun Bod (1394/2015).

Der Arba'in-Fußmarsch ist genauso alt wie die schiitischen Geschichte, und diese Zeremonie konnte die Einheit der Schiiten im Laufe der Jahre bewahren und zu einem Faktor für Veränderungen in der Geschichte des Irak und der Muslime werden. Hauptbegründer dieser bis heute andauernden Bewegung ist Scheich Ansari, der diese Bewegung als Brauch, Tradition und Symbol für die Schiiten einführte. Obwohl diese Zeremonie nach einiger Zeit in Vergessenheit geraten war, wurde sie schließlich von Scheich Mirza Hossein Nouri wiederbelebt und als guter Brauch und Tradition unter den Schiiten verbreitet. Um diese spirituelle und erhabene Zeremonie durchzuführen, reisten einige Gelehrte und sogar „marji' taqlid“ („Instanzen der Nachahmung“) zu Fuß nach Kerbela. (Gharasban 1397/2018).

Die Arba'in-Bewegung ist als eine der Manifestationen des religiösen und sozialen Kapitals seit jeher weit verbreitet, wie es Ghazi Tabataba'i in seinem Buch über das erste Arba'in von Hazrat Seyyed al-Shuhada (Friede sei mit Ihm) schreibt. Der Umzug nach Kerbela am Tag des Arba'in ist unter der Scharia seit der Zeit der Umayyaden und Abbasiden üblich. (قاضی

، طباطبائی، 1386 - Gađi Tabatabai, 2007).

Aber was wir in den letzten Jahren miterlebt haben, ist, dass eine große Zahl von Menschen - aus dem Iran, dem Irak und anderen Ländern der Welt, aus einer Reihe von islamischen Rechtsschulen und sogar Nichtmuslime - nach

Kerbela wandern. Unabhängig von den Vorstellungen verschiedener Schulen können die verborgenen und offensichtlichen religiösen Ziele des al-Arba'in-Pilgerweges als das höchste Symbol der schiitischen Solidarität angesehen werden. Zweifellos weisen die Menschen mit ihrem hohen Maß an Kooperation und Vertrauen, das auf den verschiedenen Etappen und Abschnitten der Reise herrscht, auf die Existenz einer Basis oder eines Mittelpunktes hin, oder auf ein zentrales Zeichen, das zur Bildung einer mobilen Utopie führt. In dieser Hinsicht ist die Arba'in-Bewegung in den letzten Jahren so ruhmreich geworden, dass sie nicht einfach ignoriert werden kann. Die Bewegung hat die Versammlung von Menschen aus diversen Nationalitäten, Ethnien und sogar verschiedenen Religionen so verändert, dass sie als eine der wichtigsten, außerordentlichsten und umfassendsten bewegungsbasierten Zeremonien der Welt angesehen werden kann.

Jede Bewegung, die sich im Rahmen göttlicher Maßstäbe und nach dem Verständnis der Bedingungen und den Erfordernissen der Zeit bildet wird, wird nicht nur ihre gewünschten Ergebnisse und Ziele erreichen, sondern auch in späteren Epochen für zukünftige Bewegungen ein glühendes, wegweisendes Licht sein. Der Karbala-Aufstand, der mit dem Ziel durchgeführt wurde, die Unterdrückung und die Untaten der Umayyaden zu bekämpfen und die mohammedanische Tradition und den Weg des Imam Ali (Friede sei mit Ihm) wiederzubeleben, konnte schnell die richtigen Bedingungen für spontane Bewegungen und Aufstände gegen willkürliche Herrscher und Ungerechtigkeiten schaffen. Nach dem Martyrium von Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) und seinen ergebenen

Gefährten wurde - entgegen der Vorstellung der Herrscher - das Werk des Kampfes, der Aufrufe und Proteste gegen die Unterdrücker nicht zum Schweigen gebracht. Obwohl sich die Methode zur Bekämpfung des Bösen änderte, ging die rote Linie des Martyriums und der Selbstaufopferung dank der Bewegung von Hazrat Aba Abdullah Al-Hussein (Friede sei mit Ihm) weiter. Arba'in Hosseini ist eine der Folgen des glorreichen Epos von Kerbela, das selbst zur Unsterblichkeit dieser heiligen Bewegung beigetragen und bewiesen hat, dass diese Revolution, wenn sie so analysiert und geehrt wird, wie deren Wegweiser und Anführer es verdient, das größte Symbol und der hellste Widerstand gegen Finsternis, Korruption und Unterdrückung sein wird - nicht nur in der islamischen Welt, sondern für alle Ewigkeit auf der ganzen Welt.

Im Laufe der Menschheitsgeschichte haben sich immer wieder große menschliche Gemeinschaften gebildet. Inzwischen ist die Religion der wichtigste Faktor der Solidarität der Menschheit. Ein wichtiger Teil dieser Rolle der Religion in menschlichen Gesellschaften ist durch religiöse Führer entstanden. Mit diesem Ansatz lassen sich die wichtigsten menschlichen Gemeinschaften der Zeitgeschichte wie folgt auflisten:

1. Eine Versammlung von 20 Millionen Schiiten in Kerbela im Dezember 2014 am Tag al-Arba'in (1435 nach Hijra).
2. Eine Versammlung von 15 bis 18 Millionen Schiiten in Kerbela im Januar 2013 am Tag al-Arba'in (1434 nach Hijra).
3. Eine Versammlung von 15 bis 18 Millionen Schiiten in Karbala im Jahr 2012 am Tag al-Arba'in.
4. Die Versammlung von 15 Millionen Schiiten in Kerbela im Jahr 2011 am Tag al-Arba'in.
5. Eine Versammlung von 14 Millionen Indern in Tamil Nadu, Indien, im Jahr 1969 bei einer Beerdigung.
6. Eine Versammlung von 10 bis 14 Millionen Schiiten in Kerbela im Jahr 2010 am Tag al-Arba'in.
7. Eine Versammlung von 10 bis 14 Millionen Schiiten in Kerbela im Jahr 2009 am Tag al-Arba'in.
8. Eine Versammlung von 5 bis 9 Millionen Iranerinnen und Iranern bei der Beerdigung von Imam Khomeini im Jahre 1989.

In dieser Liste ist die al-Arba'in-Zeremonie in Kerbela im Jahr 2017 mit 22 Millionen Teilnehmern die größte friedliche Versammlung in der Geschichte der Menschheit. Das ist ein Phänomen, das wir auch während der Islamischen Revolution im Iran und des achtjährigen auferlegten Krieges erlebt haben. (Mohammadi et al. 1395/2016)

Die Merkmale des Arba'in -Rituals 1. Keine Unterhaltung

Der Arba'in-Fußmarsch als Ritual, das mit Reisen und Fahrt verbunden ist, ist nicht als Vergnügen und Unterhaltung gedacht. Die Reise, die in dieser Art des Rituals stattfindet, wird nicht von den gewohnten Freuden begleitet, sondern der Zweck dieser Art von Reise besteht im Wesentlichen darin, das körperliche und geistige Leiden zu verstehen und am Kummer der Familie des Propheten (Friede sei mit Ihm) teilzuhaben.

2. Der heilige Charakter

Rituale werden oft verwendet, um einer heiligen Kraft zu gedenken (Brockett, 1984). Ein Ritual ist ein Akt, der sich auf eine heilige Sache bezieht. Das Kriterium der Heiligkeit ist das Aktivitätsmuster der Mitglieder einer Gesellschaft, wie sie ein heiliges Thema behandeln (Rothenbuhler, 2008).

3. Bewegung von unten, keine staatliche Organisation

Bei Trauerritualen helfen uns die Spontanität, der wirtschaftliche Kreislauf bei den Menschen und die Rollenverteilung unter Akteuren aus dem Volk, diese Art von Ritual *von Menschen kommend* zu nennen (Amin, 2016). Mohsenian (2007) nennt diese Art des Managements „Verbandsleitung“ und räumt ein, dass Verbandsleitung ein völlig indigenes Phänomen ist, dem es gelungen ist, den Gedenktag der Aschura-Strömung und den Gedanken der Selbstaufopferung im Interesse der Gesellschaft seit 14 Jahrhunderten erfolgreich am Leben zu erhalten. In dieser Methode sind folgende

Merkmale dieser Art der Führung enthalten: Spontanität, Empfindsamkeit, Freiwilligkeit, Orientierung an den Fähigkeiten, Belohnungsorientierung, Koordination und Verpflichtung (Mohsenian, 2007).

Forschungsstand

Die Forschungsarbeit Medien und die Kraft des Diskurses mit der Betonung auf der islamischen Revolution von Sarkheil (1398/2019) stellt dar, dass die Medien aus verschiedenen Gründen - wie dem transnationalen Charakter der islamischen Revolution und auch aufgrund der Differenzen in der Debatte mit dem westlichen Diskurs - einen besonderen Platz bei der Verbreitung des Diskurses der islamischen Revolution und seiner Diskursreproduktion einnehmen. Sie wurde in sozialen Kontexten verwendet, um seine Fakten und Einzelheiten zu entwickeln und zu etablieren, und sie sind eines der wirkungsvollsten Instrumente für ihre Einbeziehung und Modellierung auf internationaler Ebene. Soziokulturelle Aktivisten wie hervorragende Persönlichkeiten und akademische Eliten, wissenschaftliche Zentren und Universitäten, Parteien und Organisationen, die mit der Gesellschaft verbunden sind, haben eine besondere Rolle bei der Beeinflussung der Medien inne und sollen zur Legitimität und Entwicklung der Diskurskraft der islamischen Revolution beitragen (Sarkheil, 1398/2019).

Frau Motamednejad (1398/2019) stellt in ihrer Forschungsarbeit mit dem Titel *Grundprinzipien des Kommunikationsgesetzes: Das gemeinsame Erbe* fest, dass die Globalisierung Rechtssysteme für den Einfluss ausländischer Normen anfällig gemacht und ihre Widerstandsfähigkeit und ihre Gegenwehr geschwächt hat. Außerdem hat die Globalisierung die Rechtssysteme gezwungen, miteinander zu konkurrieren, so dass die Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Stärken und Schwächen jedes Einzelnen verdeutlicht und die Regierungen veranlasst haben, das System zu koordinieren, anstatt sich diesem Phänomen zu stellen (Motamednejad, 1398/2019). Herr Rahimi, Taghipoor und Etebarian (1399/2020) führten eine Studie mit dem Titel *Gestaltung eines Modells der Medienkompetenz in Schulen mit dem Ziel, das Konzept der Medienkompetenz zu untersuchen und operative Strategien für die Einführung neuer Methoden im Schulmanagement zu erhalten* durch. Aufgrund der wachsenden Kraft von Medien und technologischen Werkzeugen im alltäglichen Leben der Schüler und der erstaunlichen Auswirkungen der Medien auf deren Lernstil und die Art und Weise des Lernprozesses, war es gemäß den Ergebnissen der Forschung notwendig, Veränderungen im Bildungs- und Lernbereich und sowie in den Lernmodellen in Schulen vorzunehmen. In dieser Studie wurden praktische Strategien zur Erreichung dieses wichtigen Ziels vorgestellt (Rahimi et al. 1399/2020). Im Jahr 1399 n.H./2020 n. Chr. wurde eine Studie mit dem Thema *Analyse der Auswirkung von neuartigen Medien auf*

„die sanfte Macht“ der Islamischen Republik Iran von den Herren Heidari, Masoudnia, Davazdah Imami und Rahbar Ghazi durchgeführt. Sie zeigt, dass neuartige Medien auf die kulturelle und die religiöse Identität gewirkt haben und es gibt beachtenswerte Unterschied in der nationalen kulturellen Identität zwischen Frauen und Männern - mit einem Prozentsatz von 0.05. Aber in der national-kulturellen Identität gibt es keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Auch zwischen religiöser kultureller Identität und nationaler kultureller Identität und dem Einkommensniveau der Bürger gibt es keinen Unterschied (Heidari, 1399/2020).

Frau Fallahi und Herr Shahvali (1399/2020) führten eine Studie mit dem Titel *Die Semiotik des Arba'in -Fußmarschs und ihre Gemeinsamkeit mit der Mahdavi-Regierung* durch. Der Arba'in-Fußmarsch als eine der bedeutendsten politisch-religiösen Bewegungen der Welt kann aus verschiedenen Sichtweisen betrachtet werden. Die Ergebnisse des Artikels zeigen, dass die Bewirtungsgruppen, die Menge der Pilger und religiöse Ikonen, religiöse Farben und Symbole, die äußere Zeichen und Symbole des Arba'in-Fußmarsches und der Mahdavi-Regierung sind, und reine Anbetung, Gerechtigkeit, die Stärkung der menschlichen Werte und soziale Bindungen, Frieden und Sicherheit, Wirtschaftsorganisation, Nationalismus (Zugehörigkeit zur ‚ummat‘) und Einheit die konzeptionellen und semantischen Zeichen dieser beiden großen Gemeinschaften sind (Shahvali und Fallahi, 1397). Mirzadeh (1397/2018) ist nach Untersuchung der politischen Auswirkungen des Arba'in-Fußmarsches zu dem Schluss gekommen, dass Rituale ein Teil der Kultur jeder Gesellschaft sind, die unterschiedliche Sichtweisen über das Universum und die Lebensweise in sich tragen und in religiösen Gesellschaften ihren Ursprung im Glauben haben. Indem wir die dem Arba'in-Fußmarsch innewohnende Fähigkeit zur Verstärkung der Wahrheitsuche, des Wunsches nach Gerechtigkeit und der Bekämpfung der Unterdrückung stärken, können wir die gesunde Naturbeschaffenheit der Menschen aller Religionen und Schulen beeinflussen und die Zahl der Unterstützer und Anhänger dieser Religion vergrößern. Das Endergebnis davon ist die Zunahme der Rechtmäßigkeit und Autorität der Islamischen Republik Iran (Mirzadeh, 1397). Sharahi und Zolfagharzadeh (1398/2019) haben in der Untersuchung der Empfindungen der Pilger über das Verhalten der „Diener des Arba'in-Fußmarsches“ [den freiwilligen Helfern] geschrieben: Eine anthropologische Erzählung des großartigen Arba'in-Fußmarsches betrifft die Arba'in-Wallfahrt, den 40. Tag des Martyriums von Imam Hussein (Friede sei mit ihm), der nur für ihn und dessen Ausführung zu Fuß auf Aufforderung der Unfehlbaren (Friede sei mit ihnen) erfolgt. Die Ergebnisse der Forschung umfassen drei Hauptthemen oder Kategorien: Tradition, Segen und die Liebe. Mit anderen Worten: Die Pilger betrachten das Verhalten des irakischen Volkes und seinen freiwilligen Dienst an den Pilgern auf dem

Arba'in-Fußmarsch als Tradition (die traditionellen Wurzeln dieser Menschen, einschließlich ihrer Tradition der Gastfreundschaft), als Segen [der Imame (Friede sei mit Ihnen), insbesondere Imam Hosseins (Friede sei mit Ihm)], um um Gutes und Segen für ihren Lebensunterhalt und ihr Leben zu bitten] und schließlich erfolgt die bedingungslose Liebe [Hingabe und Zuneigung zum Imam (Friede sei mit Ihm)] ohne die Erwartung einer Gegenleistung für Ihre Dienste (Sharahi und Zolfaqarzadeh, 1398). Givian und Amin (1396) haben in ihrer Forschung mit dem Titel „*Die Liebe und Identität im globalen Spiegel des Arba'in: die Studie des Wesens, der Verwendungszwecke und der Struktur des Arba'in-Fußmarsches aus Sicht der religiösen Kommunikationen*“ geschrieben, dass die Hosseini-Traditionen eine der wichtigsten und effektivsten gemeinschaftlichen Rituale der Schiiten sind, die aus der Sicht der Gründung, der Erstellung und der Ausführungsqualität hauptsächlich in der Volkskultur fest verankert sind. Die Ergebnisse einer zweistufigen Analyse von Daten aus Befragungen und Feldbeobachtungen mittels datenthematischer und theoretischer Kodierung zeigten, dass dieses schiitische Ritual eng verwandt ist mit den drei großen Konzepten: Die Liebe zur Ahl-al-Bayt, der (schiitischen) Weltanschauung und der schiitische Identität. (Givian und Amin, 1396).

Nach den Recherchen im Bereich Medien und Arba'in wurde bisher keine Forschung im Bereich der Medienberichterstattung über Arba'in durchgeführt, die in dieser Hinsicht innovativ ist.

Die Forschungsmethode

Angesichts der Tatsache, dass die vorliegende Studie Informationen sammelt, um manche relevante Fragen zu beantworten, ist die Forschungsmethode, die in diesem Projekt verwendet wurde, eine deskriptive Methode. Deskriptive Forschungen können in folgende Kategorien eingeteilt werden: Umfrageforschungen oder -studien, Verknüpfungen (Korrelationen), Aktionsforschungen, datenbasierte Theorien, Fallstudien, Studien der Kausalität (دیگران، و سرمد 1377). In dieser

Forschung wurde die Methode der Inhaltsanalyse verwendet. Die Verwendung dieser Methode ist hilfreich, um Daten im Zusammenhang mit dem Hauptphänomen zu analysieren, zu kodifizieren und zu kategorisieren. Um die qualitative Voraussetzung zu erreichen, werden intensive Interviews geführt, bis die theoretische Sättigung erreicht wird, mit der Methode der theoretischen Meinungsfindung und der Schneeballmethode mit 15 Probanden. Darauf aufbauend wurde der Analyseprozess der Forschung gleichzeitig mit der Datenerhebung in drei Stufen durchgeführt: offene Kodierung, axiale Kodierung und selektive Kodierung. In der Phase der offenen Kodierung wurden die Codes, die ein gemeinsames Thema betonen, unter Bezugnahme auf den extrahierten Ausgangscode eingeteilt, und es wurden die Konzepte konstruiert und aus deren Vergleich und

Klassifikation wurden Kategorien bestimmt. Die axiale Kodierungsstufe wurde verwendet, um die Hauptkategorien mit den Unterkategorien zu verknüpfen und ein Paradigmenmodell wurde verwendet, um die Strategien zu identifizieren, die die Komponenten der zentralen Kodierung sind.

Die Mitwirkenden

Die Personen, die an dieser Untersuchung teilgenommen haben, waren alle Medienexperten, darunter Journalisten, Nachrichtenagentur-Experten, Chefredakteure, Geschäftsführer verschiedener Zeitungen wie *Asr-e Iran*, *Farda* usw., deren Bildungs- und Altersstatus wie folgt angegeben werden kann: Alle waren Männer in der Altersgruppe zwischen 35 und 50 Jahren. Für die Auswahl dieser Personen wurden nichtparametrische Methoden verwendet, d.h. nicht-probabilistischen Stichproben (Möglichkeit der ungleichen Selektion), bei dem die Quotenstichprobe und Verfügbarkeitsmethode in diesem Design verwendet wird. Auf diese Weise wurden die Personen ausgewählt und befragt, die hinsichtlich Zugang und Durchführung des Interviews bessere Bedingungen hatten. Die Anzahl der berücksichtigten Interviews betrug 30, und wir konnten bei 15 Interviews alle nötigen Konzepte und Vorschläge erreichen. Wegen der herrschenden Sonderbedingungen durch die Corona-Pandemie, gab es bei der Fortsetzung der Interviews viele Einschränkungen. Laut den Bedingungen der Sättigungsmethode, fanden wir die Anzahl von 15 Interviews ausreichend.

Die Forschungsergebnisse

Die Ergebnisse zeigen, dass 100 % der männlichen Teilnehmer in der Altersgruppe von 30 bis 50 Jahren waren, mit einem Durchschnittsalter von 42 Jahren. Sie waren hinsichtlich ihrer fachlichen Qualifikation Experten in Nachrichtenagenturen und bei Zeitungen, 20 % von ihnen waren stellvertretende, 25 % Chefredakteure, 30 % Experten, 20 % waren Redaktionsmitglieder und 5 % von ihnen waren die Leiter des Medienverbandes. Die Dauer ihrer Aktivitätserfahrung (activity history) liegt zwischen 5 und 15 Jahren, mit einem Durchschnitt von 9 Jahren. Die Forschungsergebnisse über extrahierte Kategorien in der ersten Tabelle umfassen aussagekräftige verbale Aussagen und die extrahierten Codes aus den vorgeschlagenen Strategien für die Medienberichterstattung über Arba'in. Die Strategien basieren auf Wirkungen und Rückwirkungen, um das gemeinte Phänomen (Arba'in-Medienberichterstattung) zu kontrollieren, zu leiten und damit umzugehen. Die Strategien sind zielgerichtet und aus einem bestimmten Grund ausgewählt. Zu beachten ist, dass es immer Störfaktoren gibt, die die Durchführung der Strategien erleichtern oder einschränken.

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der Medien über Arba'in

Tabelle 1.: Die Codierung der Ergebnisse der Untersuchungen im Zusammenhang mit den Strategien zur Arba'in-Medienberichterstattung.

Die verbalen Aussagen	Die gekürzten Codes
Das Einsetzen von professionellen Fotografen und Filmemachern und die Entsendung dieser zum Arba'in -Ritual.	Professionelle Fotografen und Filmemacher
Berichterstattung durch die Staatsmedien (Staatliche Medien).	Staatliche Medien
Berichterstattung über das Ritual durch	Fremdsprachige, von den Staatsmedien

fremdsprachige Medien, die abhängig von den Staatsmedien sind.	abhängige Medien.
Veranstaltung von Ausstellungen und Filmfestivals mit exquisiten Preisen, um Menschen und Fotografen zu ermutigen, über das Ritual zu berichten.	Ausstellungen und Filmfestivals mit exquisiten Preisen, zur Ermutigung von Menschen und Fotografen, über das Ritual zu berichten.
Gebrauch von sozialen Medien wie Instagram oder Telegram.	Soziale Medien, Instagram und Telegram
Mit der Strategie der realen Darstellung über Arba'in die Wahrheit zu zeigen.	Strategie der realen Darstellung
Übertreibungsstrategie vermeiden	Übertreibungsstrategie vermeiden
Das Verwenden von Methoden, die wirtschaftliche und politische Vorzüge haben	Wirtschaftliche und politische Vorzüge.
Die Strategie der Ermutigung und die Informierung der Zielgruppe	Ermutigung des Publikums zur Teilnahme am Arba'in-Fußmarsch.
Die Nachrichten der Medienberichterstattung müssen in einer Form dargestellt werden, dass Arba'in als eine Institution der Erkenntnis vorgestellt wird.	Wiedergabe der Geschichte von Arba'in als eine Institution der Erkenntnis.

<p>Arba'in gilt als Symbol der Vergebung, der Gastfreundschaft, der Einheit, der Liebe, der Brüderlichkeit, der Freundlichkeit, der humanistischen Form des Wartens, der Hoffnung, der Macht, als Stimme von Unterdrückten und der Freiheit.</p>	<p>Arba'in als Symbol der Vergebung, der Gastfreundschaft, der Einheit, der Liebe, der Brüderlichkeit, der Freundlichkeit, der humanistischen Form des Wartens, der Hoffnung, der Macht, als Stimme vom Unterdrückten und der Freiheit.</p>
<p>Die Strategien der Medienberichterstattung sollten darauf abzielen, die größte Manifestation des schiitischen Verhaltens zu präsentieren, die Überzeugungen der Schiiten und freien Menschen der Welt, die Gemeinsamkeiten verschiedener Gruppierungen mit unterschiedlichen Überzeugungen aufzuzeigen.</p>	<p>Die größte Darstellungsform - Manifestation des schiitischen Verhaltens. Der Glauben der Schiiten und der freien Menschen der Welt, Gemeinsamkeiten verschiedener Gruppierungen mit unterschiedlichen Überzeugungen.</p>
<p>Die Ziele der Medienberichterstattung sollen zeigen, dass Arba'in von Anfang</p>	<p>Arba'in war von Anfang an ein Medium und soll die Größe der islamischen</p>
<p>an ein Medium war, es sollte die Größe der islamischen Republik Iran darstellen.</p>	<p>Republik Iran darstellen.</p>
<p>Die Medienberichterstattung über Arba'in in Bezug auf die Botschaft soll Anziehungskraft haben, kreativ und innovativ sein, von Dauer sein; die Übertragung der Berichte von Arba'in soll Sondereffekte und häufige Wiederholungen enthalten.</p>	<p>Anziehungskraft der Botschaft, kreativ und innovativ von Dauer, Sondereffekte und häufige Wiederholungen enthaltende Arba'in-Berichte.</p>

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der Medien über Arba'in

<p>Die Botschaften der Medienberichterstattung von Arba'in sollen die soziale Dimension zusammen mit den religiösen Aspekten von Arba'in -, wie die Botschaft von Freiheit und Edelmüt von Aschura, die Manifestation von Solidarität und Einheit und aufrichtiger Nähe der Anhänger des Propheten und der Imame, vereinte Fronten gegen Unterdrückung, Diskriminierung und Gewalt, die Botschaft der Spiritualität berücksichtigen., das Vermeiden der Eintönigkeit und Verharmlosung der Nachricht und des gesendeten Inhalts berücksichtigen</p>	<p>Berücksichtigung der sozialen Dimension der Arba'in -Botschaft neben der religiösen, Botschaft von Freiheit und Edelmüt von Ashura, die Manifestation von Solidarität und Einheit und aufrichtiger Nähe der Anhänger des Propheten und der Imame, vereinte Fronten gegen Unterdrückung, Diskriminierung und Gewalt, die Botschaft der Spiritualität, das Vermeiden der eintönigkeit und Verharmlosung der Nachricht und des gesendeten Inhalts</p>
<p>Die Medienberichterstattung über Arba'in soll so sein, dass sie die Größe des iranischen Volkes, die Einheit und Solidarität der Menschen zeigt.</p>	<p>Die Größe des iranischen Volkes, Einheit und Solidarität der Menschen</p>
<p>Verwendung verschiedener Anziehungskräfte in den Nachrichten. Die Medienberichterstattung über Arba'in umfasst logische Anziehungskraft (richtige Argumente in der Nachricht), moralische Anziehungskraft (richtig oder falsch), Verwendung emotionaler Anziehungskraft (Emotionen und Gefühle)</p>	<p>Logische Anziehungskraft (richtige Argumente in der Nachricht), Moralische Anziehungskraft (richtig oder falsch), Verwendung emotionaler Anziehungskraft (Emotionen und Gefühle)</p>
<p>Nachrichtenintegrität und ein gemeinsames Ziel in den Medienberichterstattung von Arba'in</p>	<p>Nachrichtenintegrität und ein gemeinsames Ziel</p>

<p>haben.</p>	
<p>Auf Rationalität und Steigerung der Weisheit in der Medienberichterstattung von Arba'in achten.</p>	<p>Beachtung der Rationalität und Steigerung der Weisheit</p>

<p>Die Ziele der Medienberichterstattung sollen zeigen, dass Arba'in von Anfang an ein Medium war, es soll die Größe der islamischen Republik Iran darstellen.</p>	<p>Arba'in war von Anfang an ein Medium, soll die Größe der islamischen Republik Iran darstellen</p>
<p>Die Medienberichterstattung über Arba'in soll die Größe des iranischen Volkes . zusammen mit der Einheit und Solidarität unter den Menschen - deutlich darstellen.</p>	<p>Die Größe des iranischen Volkes, deren Einheit und Solidarität</p>
<p>In der Medienberichterstattung von Arba'in sollen die Strategien so sein, dass Duplizierung von Inhalten und Wiederholungen vermieden werden. Sie sollen sich vor einem Übermaß an Medienberichterstattung von Arba'in hüten.</p>	<p>Duplizierung von Inhalte Wiederholungen vermeiden und sich sich vor einem Übermaß an Medienberichterstattung hüten.</p>
<p>Die Medienberichterstattung muss das iranische Volk, alle Schiiten, alle freien Menschen der Welt, alle unterschiedlichen Religionen, alle Fernsehzuschauer, alle Radiohörer, alle Nutzer sozialer Netzwerke ansprechen</p>	<p>Das iranische Volk, alle Schiiten, alle freien Menschen der Welt, aller verschiedenen Religionen, alle Fernsehzuschauer, alle Radiohörer, alle Nutzer sozialer Netzwerke</p>
<p>Die Medienberichterstattung über Arba'in soll in der Lage sein, alle Menschen anzusprechen. Bei der Verwendung von Werbetafeln bei der Vorführung von Arba'in sollen alle Passanten und Menschen in der Stadt (auf der Straße und in den Gassen) berücksichtigt werden.</p>	<p>Die Werbetafeln, alle Passanten und Menschen in der Stadt (auf der Straße oder in den Gassen)</p>
<p>In der Medienberichterstattung über Arba'in sollen alle Zuschauer von persischsprachigen Satellitenkanälen in der Welt, direktes und indirektes Publikum des Arba'in- Fußmarsches</p>	<p>Persischsprachigen Satellitenkanälen in der Welt direktes und indirektes Publikum Separierung der Zuschauer von direktes und indirektes Publikum des Arba'in -</p>
<p>separiert werden und in Arba'in und in den Nachrichten soll das Publikum Nachrichten und Medienberichterstattung soll das Publikum (religiös, nichtreligiös/nichtreligiös) getrennt werden.</p>	<p>Fußmarsches (Trennung des religiösen und nichtreligiösen Publikums/ im Speziellen und Allgemeinen)</p>

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der Medien über Arba'in

Eine Verringerung der Berichterstattung in den staatlichen Medien kann die Kreativität nichtstaatlicher Medien steigern, um ihre Einheitlichkeit zu verringern und die Bedeutungslosigkeit zu vermeiden.	Verringerung der Berichterstattung in den staatlichen Medien kann die Kreativität nichtstaatlicher Medien steigern
Medien, die die Berichterstattung von Arba'in abdecken, können Fernsehen, Rundfunk, Zeitungen, Nachrichten, Websites, soziale Netzwerke und lokale Medien wie Werbetafeln, Tafeln, Flyer usw. sein.	Fernsehen, Rundfunk, Zeitungen, Nachrichten, Nachrichten-Websites soziale Netzwerke lokale Medien (Werbetafeln (Gemälde, Fahnen usw.)
Soziale Netzwerke spielen eine wichtige Rolle in der Medienberichterstattung von Arba'in. Diese umfassen: Telegram, Instagram, WhatsApp, Facebook, LinkedIn, usw.	Telegram, Instagram, WhatsApp, Facebook, LinkedIn, usw.
In der Medienberichterstattung können Twitter, Pinterest, Aparat, usw. auch effektiv eingesetzt werden.	Pinterest, Aparat
Es wird empfohlen, neben allen Medien auch die Berichte der Bürgerreporter, von Pilger-Smartphones sowie Handys, mobilen TV-Stationen und Satellitensendern zu nutzen.	Bürgerreporter Pilger-Smartphones sowie Handys mobile TV-Stationen und Satellitensender
Die Veröffentlichung der Bilder und Nachrichten dieses Rituals mit Hilfe von Pilgern hat einen großen Einfluss auf die Medienberichterstattung über Arba'in.	Veröffentlichung von Bilder und Nachrichten

Als Antwort auf Fragen im Zusammenhang mit der Dimension der Strategie des Paradigmenmodells lieferten die interviewten Personen einige Lösungen für die Medienberichterstattung über Arba'in. Aus der Analyse der Äußerungen dieser Personen wurden erste Codes extrahiert. Anschließend wurden die gemeinsamen und hervorgehobenen Codes aller Befragten, einschließlich der aus Sicht des Forschers wichtigen Codes, als endgültige Codes mit ihrer Quelle herausgesucht. Im Abschnitt der selektiven Achsenstrategien der Medienberichterstattung über Arba'in, bezüglich der Theorien, wurden vier Hauptcodes benannt: Zweck, Botschaft, Publikum und Medien. In diesem Abschnitt werden diese vier Aufteilungen untersucht.

Tabelle 2.: Die Codierung im Zusammenhang mit den Strategien zur Arba'in-Medienberichterstattung.

Die grundlegenden Codes (Hauptbegriffe)	Offene Codes (primär)
Das Ziel	Arba'in real darzustellen, Übertreibungen zu vermeiden, politische, soziale und wissenschaftliche Interessen berücksichtigen, Bewusstseinsstrategie (ein gewisses Maß an Bewusstsein geben), die Ermutigungsstrategie (die Leute zur Teilnahme am Arba'in-Fußmarsch ermutigen), die größte Manifestation des schiitischen Verhaltens darstellen, den Glauben der Schiiten und freien Menschen in der Welt präsentieren, die Gemeinsamkeiten verschiedener Gruppierungen mit unterschiedlichen Überzeugungen darstellen, Einheit und Solidarität unter der Bevölkerung.
Die Botschaft	Die Erzählung der Geschichte; Arba'in ist eine Institution der Erkenntnis; Arba'in als Symbol für Vergebung, Gastfreundschaft, Einheit, Liebe, Brüderlichkeit, Freundlichkeit, Menschlichkeit, Warten, Hoffnung - und auch als Symbol der Autorität und Stimme der Unterdrückten. Es ist ein Symbol der Freiheit; die Anziehungskraft der Botschaft; Kreativität und Innovation in der Botschaft; Beständigkeit und Dauer; Übertragung der Arba'in-Botschaft; Sondereffekte; Häufigkeit der Wiederholung der Arba'in-Botschaft; soziale Dimensionen zusammen mit den religiösen Aspekten von Arba'in beachten. Die Botschaft von Freiheit und Edelmut von Aschura; Manifestation von Solidarität und Einheit und aufrichtiger Nähe der Anhänger des Propheten und der Imame; vereinte Fronten gegen Unterdrückung, Diskriminierung und Gewalt; die Botschaft der Spiritualität, das Vermeiden

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der Medien über Arba'in

	der Eintönigkeit und der Verharmlosung der Nachricht und des gesendeten Inhalts, Duplizierung von Inhalten und Wiederholungen vermeiden, Beobachtung der Nachrichtensättigung in der Berichterstattung von Arba'in, logische Schlussfolgerungen in der Botschaft, Einsatz der moralischen Anziehungskraft (Verlässlichkeit von richtig oder falsch), Einsatz emotionaler Anziehung (Anreiz für Empfindungen und Emotionen), Nachrichtenintegrität und ein gemeinsames Ziel, Beachtung der Rationalität und Weisheit.
Die Zielgruppe	Das iranische Volk, alle Schiiten, alle freien Menschen der Welt aus verschiedenen Religionen, alle Fernsehzuschauer, alle Radiohörer, alle Nutzer sozialer Netzwerke, alle Passanten und Leute in der Stadt (Gassen und Strassen), alle Zuschauer von persischsprachigen Satellitenkanälen in der Welt; Separierung von direktem und indirektem Publikum des Arba'in-Fußmarsches (religiös- nichtreligiös / im Speziellen und Allgemeinen)
Das Medium	Fernsehen, Rundfunk, Zeitungen, Nachrichten-Websites, soziale Netzwerke (Telegram, Instagram, WhatsApp, Facebook, LinkedIn, Zink, YouTube, Twitter, Pinterest, Aparat usw.), Lokale Medien (Werbefafeln, Fahnen ...), professionelle Fotografen und Filmemacher, Staatsmedien (Staatliche Medien), fremdsprachige Medien, die abhängig von den Staatsmedien sind, Veranstaltung von Ausstellungen, Foto- und Filmfestivals mit exquisiten Preisen, um Menschen und Fotografen zu ermutigen, über das Ritual zu berichten, Berichterstattung der staatlichen Medien einschränken, damit die nichtstaatlichen kreativer agieren. Verwendung von Informationen der Bürgerreporter, Pilger-Smartphones sowie Handys; Veranstaltung von Bürgerfestivals, mobile TV-Stationen und Satellitensender.

Die Dimensionen der Strategien der Medienberichterstattung über Arba'in

Zielorientierte Strategie

Die Konzepte und Hauptbegriffe im Zusammenhang mit der zielorientierten Codierung in der zielbasierten Strategie der Medienberichterstattung von Arba'in sind: Den Sachverhalt von Arba'in realistisch vor Augen zu führen, Übertreibungen zu vermeiden, die politischen, sozialen und

wissenschaftliche Interessen berücksichtigen, eine Bewusstseinsstrategie (ein gewisses Maß an Bewusstsein geben), die Ermutigungsstrategie (die Leute zur Teilnahme an den Arba'in Fußmarsch ermutigen) in dieses Thema einzubeziehen, die größte Manifestation des schiitischen Verhaltens, den Glauben der Schiiten und freien Menschen in der Welt zu präsentieren, die Gemeinsamkeiten verschiedener Gruppen mit unterschiedlichen Überzeugungen darzustellen, Arba'in war ursprünglich ein Medium, die glanzvolle Ausstrahlung der Islamischen Republik Irans, die Größe des iranischen Volkes, Einheit und Solidarität unter der Bevölkerung.

Auf der Botschaft basierende Strategien

Die Konzepte und Hauptbegriffe in Bezug auf den grundlegenden Botschaftscode in der Strategie der Medienberichterstattung von Arba'in zeigen, dass die Botschaft, die die Medienberichterstattung an das Publikum senden soll, festgelegt wurde, um ein geeignetes Musterbeispiel auszuarbeiten. Ein Medienprogramm benötigt eine konkrete Botschaft, worauf die Strategie festgelegt werden sollte. Die Botschaften der Medienberichterstattung sollten dem Publikum folgende Punkte vermitteln: Die Erzählung der Geschichte, Arba'in ist eine Institution der Erkenntnis, Arba'in als Symbol für Vergebung, Gastfreundschaft, Einheit, Liebe, Brüderlichkeit, Freundlichkeit, Menschlichkeit, Warten, Hoffnung. Es sollte auch vermittelt werden, dass Arba'in auch ein Symbol der Autorität und Stimme der Unterdrückten ist, ein Zeichen der Freiheit. Vermittelt werden sollte auch die Anziehungskraft der Botschaft, Kreativität und Innovation in der Botschaft, Beständigkeit und Dauer, Übertragung der Arba'in-Botschaft, Sondereffekte und die Häufigkeit der Wiederholung der Arba'in-Botschaft. Soziale Dimensionen sollten zusammen mit den religiösen Aspekten von Arba'in beachtet werden, herausgestellt werden soll die Botschaft von Freiheit und Edelmut von Aschura, die Manifestation von Solidarität, Einheit und aufrichtiger Nähe der Anhänger des Propheten und der Imame; vereinte Fronten gegen Unterdrückung, Diskriminierung und Gewalt sowie die Botschaft der Spiritualität. Vermieden werden sollte die Eintönigkeit und Herabwürdigung der Nachricht und des gesendeten Inhalts sowie die Duplizierung von Inhalten und Wiederholungen. Beobachtet werden sollte eine mögliche Nachrichtensättigung bei der Berichterstattung über Arba'in. Die logischen Schlussfolgerungen in der Botschaft sollten dargestellt, der Einsatz der moralischen Anziehungskraft (Verlässlichkeit von richtig oder falsch), der Einsatz emotionaler Anziehung (Anreiz für Empfindungen und Emotionen), die Nachrichtenintegrität, Rationalität und Weisheit und ein gemeinsames Ziel beachtet werden.

Eine auf der Zielgruppe basierende Strategie

Die Medienberichterstattungsstrategie fordert - wie alle

Benachrichtigungsstrategien - die allgemeine Bekanntheit des Publikums von dem Zweck und der Zielgruppe der Botschaften. Die verknüpften Konzepte und Hauptbegriffe mit dem grundlegenden Codes der Zielgruppe in der Strategie der Medienberichterstattungs von Arba'in umfassen das iranische Volk, alle Schiiten, alle freien Menschen der Welt, alle verschiedenen Religionen, alle Fernsehzuschauer, alle Radiohörer, alle Nutzer sozialer Netzwerke, alle Passanten und Leute in der Stadt (Gassen und Straßen), alle Zuschauer von persischsprachigen persischsprachigen Satellitenkanälen in der Welt, Separierung von direktem und indirektem Publikum des Arba'in-Fußmarsches (religiös- nicht religiös / im Speziellen und Allgemeinen)

Eine auf die Medien basierende Strategie

Die Strategie der Medienberichterstattung muss - wie alle Benachrichtigungsstrategien - die Botschaft mit einem bestimmten Ziel und festgelegten Instrument an die Zielgruppe senden. Die Konzepte und Hauptbegriffe im Zusammenhang mit den grundlegenden Codes des Mediums werden im Folgenden genannt:

Fernsehen, Rundfunk, Zeitungen, Nachrichten-Websites, soziale Netzwerke (Telegram, Instagram, WhatsApp, Facebook, LinkedIn, Zink, YouTube, Twitter, Pinterest, Aparat usw.), Lokale Medien (Werbefafeln, Fahnen usw.), professionelle Fotografen und Filmemacher, Staatsmedien (Staatliche Medien), fremdsprachige Medien, die abhängig von den Staatsmedien sind; Veranstaltung von Ausstellungen, Foto- und Filmfestivals mit exquisiten Preisen, um Menschen und Fotografen zu ermutigen, über das Ritual zu berichten, Berichterstattung der staatlichen Medien einschränken, damit die nichtstaatlichen kreativer agieren. Verwendung von Informationen der Bürgerreporter, Pilger-Smartphones sowie Handys, Veranstaltung von Bürgerfestivals, mobile TV-Stationen und Satellitensender, lokale Medien (Werbefafeln, Tafeln, Flyer usw.)

Man kann 39% der Konzepte und Hauptbegriffe der Strategien der Medienberichterstattung von Arba'in der Botschaft zuordnen, was bedeutet, dass der Anteil der Botschaften aus den Strategien der Medienberichterstattung etwa 40% beträgt. Der Medienanteil der Strategien beträgt 25%, was darauf hinweist, dass 25% der Konzepte und Hauptbegriffe mit dem grundlegenden Code des Mediums verbunden sind. 19% der Strategiekonzepte und -begriffe bezogen sich auf den Zweck der Medienberichterstattung und 16% auf deren Zielgruppe.

Das endgültige Muster

Die	Das Ziel	Realistisch
-----	----------	-------------

Medienberichterstattung über Arbaʿin		Wirtschaftliche, soziale und politische Interessen	
		Bewusstsein und Ermutigung	
		Die Ausstrahlung der Islamischen Republik Iran	
		Einheit der Bevölkerung	
		Einheit der Musliminnen und Muslime	
		Symbol der schiitischen Schule	
		Erzähler der Geschichte	
	Der Inhalt		Einsatz der Kreativität
			Emotionale, logische und ethische Anziehungskraft
			Symbole von Arbaʿin (Freundschaft, Gastfreundschaft usw.)
			Sondereffekte
			Vermeidung von Wiederholungen
			Die soziale und religiöse Dimension
			Botschaft von Freiheit und Edelmut
			Zeichen der Solidarität
	Die Zielgruppe		Das iranische Volk
			Alle freien Menschen der Welt
			Alle Religionen
			Fernsehzuschauer und Radiohörer
Nutzer sozialer Netzwerke			
Passanten und Menschen auf der Straße			
Zuschauer von Satellitenkanälen			
Die Medien			Handys von Pilgerinnen und Pilgern
			Nichtstaatliche Medien
			Ausstellungen und Festivals

Überprüfung und Identifizierung verschiedener Strategien der Medien über Arba'in

	Inländisch und ausländische soziale Netzwerke
	Nachrichten-Websites
	Satellitenkanäle
	Rundfunk
	Lokale Medien (Werbetafeln usw.)

Schlussfolgerung

Die Ergebnisse zeigen, dass die vier Hauptdimensionen der Strategien der Medienberichterstattung Zielsetzung, Auswahl der Botschaft, Medienauswahl und Bestimmung der Zielgruppe sind. Eine richtige Berichterstattung wird dann erfolgreich durchgeführt, wenn zuerst das richtige Ziel ausgewählt wird. Die Ziele des Arba'ins lauten realistische Berichterstattung, die Einbeziehung der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Interessen, Bewusstsein und Ermutigung, die Einheit des Volkes, die als die besten Ziele gelten können, die man in der Übereinstimmung mit dem Wunschbild von Imam Hussein (Friede sei mit Ihm) und der Islamischen Republik Iran findet. Man sollte Ziele setzen, die so objektiv und realistisch sind, dass die Menschen und das Publikum eine gute Beziehung zu Arba'in aufbauen können, denn jedes Ziel, das verdeckt oder geleugnet wird, wird eines Tages wieder zu Tage treten, während der Einsatz einer realistischen Wiedergabe Vertrauen schafft und viel positive Energie erzeugt. Der Einsatz wirtschaftlicher Interessen kann angesichts der derzeitigen Situation im Iran für das iranische Volk fruchtbar sein und einer bestimmten Schicht beim Bestreiten ihres Lebensunterhaltes helfen, deren herzliche Gebete den Segen des Arba'in erhöhen. Politische Interessen, die auch eine sehr wichtige Rolle spielen und nicht vernachlässigt werden sollen, können die Beziehungen zwischen dem Iran und dessen Nachbarländern, insbesondere dem Irak, intensivieren und verbessern. Es ist wichtig, die Öffentlichkeit über die Bedingungen, Zeit, den Ort und den Sachverhalt des Arba'in-Fußmarsches zu informieren. Auch die Ausführung der Ermutigung wird zur Erhöhung der Teilnehmerzahl beitragen und demzufolge zu einem mächtigen Sozialkapital. Die glanzvolle Ausstrahlung der Islamischen Republik Iran und die Einheit des Volkes, die eine offensichtliche und unbestreitbare Sache ist, verdient es bei den Zielen der Medienberichterstattung über Arba'in eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt zu bekommen.

Man sollte bei der Auswahl der Botschaft auf einige Dinge achten, wie den Einsatz von Kreativität, (emotionale, logische und moralische) Anziehungskräfte, Arba'in-Symbole (Gastfreundschaft, Liebe,

Freundlichkeit usw.), die Sondereffekte und Vermeidung von Wiederholungen. Da es heutzutage verschieden Arten von Medien gibt, und alle Menschen in einer gewissen Art und Weise von diesen mit diversen Themen bombardiert werden, herrscht eine Art „Aufmerksamkeitsökonomie“, d.h. es geht darum, möglichst viel Aufmerksamkeit zu erregen. Daher geht alles, was die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich ziehen kann, als Sieger aus dieser Art von Ökonomie hervor. Kreativität spielt dabei die wichtigste Rolle, und da jede Art Kreativität Aufmerksamkeit auf sich zieht, sollten wir in den Arbaʿin-Botschaften von Kreativität Gebrauch machen und so viel wie möglich kreative Botschaften vermitteln, weil es in jeder Botschaft verschiedene Arten von Anziehungskraft gibt: Empfindungen, die die Gefühle des Betrachters für Arbaʿin steigern. Sollte sie eine solche Empfindung nicht erzeugen können, wird sich die Anziehungskraft verringern, könnte zum Klischee werden und sogar eine abstoßende Wirkung verursachen. Logische Anziehungskräfte sind - zusammen mit gefühlsbetonter Anziehung - sehr einflussreich, weil der Mensch zwei Gehirnhälften hat, nämlich die linke und die rechte. Die rechte Gehirnhälfte ist für die Gefühle zuständig und die linke für den Verstand und logische Handlungen. Immer wenn ein Phänomen mit beiden Zuständen einhergeht, erzeugt es mehr Synergien und Harmonien. In dieser Situation bekommen die Menschen einen charismatischen Modus. Diese Themen haben auch bei bekannten Marken einen großen Stellenwert, weil die beiden logischen und emotionalen Dimensionen zusammen eine Art Interesse und Anziehung schaffen. Bei Arbaʿin ist Interesse die Hauptsäule. Neben der logischen und emotionalen Anziehungskraft ist die moralische Anziehungskraft sehr wichtig, denn Menschen, insbesondere Iraner, studieren Phänomene immer auf der Grundlage der Ethik. Das ist auch der Grund, weshalb Persisch für die Sprache der Literatur gehalten wird. Ethik und Moral sind den Iranern schon seit jeher wichtig, andererseits wird Ethik weltweit beachtet, weil sie auf die menschliche Natur zurückgeht. Und auch überall, wo Menschen selbst nicht ethisch sind, schätzen sie trotzdem moralisches Verhalten, weil es universal ist, und nichts mit einem bestimmten Ort, einer bestimmten Zeit oder gar mit einer bestimmten ethnischen Zugehörigkeit oder Rasse zu tun hat. Daher spielt die moralische Anziehungskraft - zusammen mit den anderen drei Anziehungskräften - eine bedeutsame Rolle bei dem Charisma und Akzeptanzgrad der Botschaft in der Medienberichterstattung über Arbaʿin. In den Arbaʿin-Botschaften ist neben Kreativität und Anziehungskraft der Einsatz von Arbaʿin-Symbolen außerordentlich notwendig, denn Arbaʿin ist ein Ritual, und jedes Ritual hat eine Identität. Außerdem basiert jede Identität auf ihren Bestandteilen, durch die, wenn sie nicht dazugehörig sind, die Identität verloren geht, so als ob sie eine andere Rolle spielen und eine andere Bedeutung vermitteln würde. Aus diesem Grund sollte man, um die Identität von Arbaʿin zu bewahren,

seine Symbole in verschiedenen Botschaften verwendet. Man sollte auf diese Weise wiederholende Inhalte vermeiden, die dem Betrachter unangenehm erscheinen und das Gegenteil der Anziehungskraft bewirken können. Sondereffekte können, als eine Art kreative Handlung, auf diesem Weg verwendet werden.

In Bezug auf die Zielgruppe ist Arba'in nicht unbedingt nur etwas für Iraner, sondern für die ganze Welt. Daher lässt sich die Zielgruppe in drei Kategorien einteilen: Iranische, ausländische und soziale Medien, für die jeweils die relevanten Botschaften und Medien ausgewählt werden. Demnach werden das iranische Volk, die Schiiten der Welt, alle Religionen und Nutzer als Zielgruppe bezeichnet. Bei der Bestimmung der Medien für die Medienberichterstattung über Arba'in sollte der maximale Einsatz der nationalen Medienkapazitäten berücksichtigt werden, der lokalen Medien, des Rundfunks und Fernsehens, daneben der gedruckten Medien, des Internets und die ausländischen Medien. Insgesamt kann die beste Medienberichterstattung über Arba'in mit dem Einsatz der vier Hauptteile der Zielsetzung erreicht werden: Die Auswahl der richtigen Botschaft, die Bestimmung der Zielgruppe und effektive Medien.

Persische Quellen

1. Isfahanian, Seyed Majid (1395/2016): Und Gott vervollständigt sein Licht [Va Allāho motemmo nūrah]. Qom: Jamkarān Verlag
2. Amin, Mohsen (1395/2016): Arbaʿin-Fußmarsch als rituelle Verbindung der Schiiten [Piyāderavi-ye Arbaʿin be masābe ertebāt-e āiinī Schii], Magisterarbeit, Imam Sādeq (Friede sei mit Ihm) Universität Teheran
3. Brockett, Oscar (1363/1984): Tārīḥ Theatre Jahān, Teheran: Nōqre Verlag
4. Pakniya, Abdolkarim (1383/2004): Arbaʿin in der Kultur der Ahl-al-Bayt (Friede sei mit ihnen) [Arbaʿin dar farhang-e Ahl-al-Bayt], Māhnāme-ye Mōbalegh. 52. S. 21-33
5. Heidari, Jaʿfar; Hussein Masʿoudnia (1399/2020): Analyse des Einflusses neuer Medien auf die Soft Power der Islamischen Republik Iran (Mit der Betonung des Vergleichs der kulturellen, nationalen und religiösen Identitäten von Männern und Frauen). Institut für Politikwissenschaft, Fakultät für Verwaltungs- und Wirtschaftswissenschaften der Universität von Isfahān. Jomhuri-ye eslami-ye Iran. 11. Nr. 42
6. Dayan, D.; A. Katz (1992): Geschichte der Live-Medienberichterstattung, [Tārīkh-e Poushesh-e resaneii-ye Zende]. Harvard University Press
7. Dehqan, Alireza (1381/2002): Die Kommunikationstheorien [Nazariye-ye Ertebātāt]. Severin Werner; James Tankard. Teheran: Moassese-ye dāneshgāh-e Tehran
8. Rahimi, Qolamreza; Faeze Taqipour; Akbar Etebāriān Khorāsgāni (1399/2020): Die Gestaltung des Musters des Medienbildungsprozesses in Schulen. [Tarrāhi-ye ōlgu-ye farāyan-de Tarbiyat-e resāneʿi dar madāres. 8.] Nr. 9
9. Razaqi, Afshin (1381/2002): Die sozialen Kommunikationstheorien [nazariyeha-ye ertebātāt-e ejtemāʿi]. Tehran : nashr-e Peykān. 1. Aufl.
10. Rothenbuhler, Eric W. (1387/2008): Rituelle Kommunikation; Vom Alltagsgespräch bis zum Medium gewordener Zermonie [ertebātāt-e āāini; az goftegūha-ye rūzmarre ta jashnha-ye resāneʿii shode]. übersetzt von Abdullāh Givbān. Tehran: Imam Sādeq (Friede sei mit ihm) Universität Teheran
11. Sarkheyil, Behnam (1398/2019): Medien und die Macht des Diskurses mit der Betonung auf die Islamische Revolution. Zeitschrift der Pajuheshhaye Siyasi-ye jahan-e Eslam. Nr. 9. S. 205-770
12. Shahvali, Mahdi; Sara Fallahi (1399/2020): Semiotik des Arbaʿin Fußmarsches und seine Ähnlichkeiten mit der Mahdavi-Regierung [neshaneshenasi-ye Piyaderavi-ye Arbaʿin va shebāhatha-ye ān bā hōkūmat-e mahdavi]. Institut für Politikwissenschaft. Ilam Branche. Azad University. Ilam. Iran

25. Hodayun, Mohammadhadi; Mahdiye Bod (1394/2015): Ritual der spirituellen Motivationen von Touristen auf spirituellen Reisen, eine Fallstudie zu dem Fußmarsch von Arba'in. Die erste Konferenz zu Tourismus und Spiritualität. Tehran: Elm va Farhang University
26. Cerutti, S., Piva, E. (2015) and Tourism R Tourism Local for Opportunity An: Management ES tourism Religious of Journal International. D.65-55): 1 (3, Pilgrimage)
27. Gets.d (2005) event management and tourism new yourk: Cognizant Communication corporation
28. Hall, Stuart (1997). The Work of Representation, In Cultural Representation and Signifying Practice, Sage Publication.
29. 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.
30. Zhou, Joe Yong (2008). Government and Residents Perception Toward The Impact of a Mega Event: The Beijing Olympic Games, HongKong: HongKong University Press