

اشپكتروم ایران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 1- 2021
34. Jahrgang

(Alte Nummerierung: 34. Jahrgang 2021, Heft 1/2)

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 1

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

Kultur des Friedens aus der Sicht von Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī Shahin Aawani	1
Siehst du die Stadt? Bemerkungen zu der Beschreibung „orientalischer Städte“ in deutschsprachigen Reiseberichten des 19. Jahrhunderts Felix Bachmann	17
Logos oder göttliches Wort aus der Sicht von Origenes von Alexandria und Feyḷ Kāšānī Natstaran Fahimi, Alireza Ebrahim	35
Vergleichende distinktive Synonymik als Alternativ- und Ergänzungsmodell zum zweisprachigen Übersetzungswörterbuch; Ein Versuch anhand persischer und deutscher Beispiele. Arash Farhidnia	57
Richard Wagner und Hafiz; Hafiz und die Hafiz-Rezeption im Abendland Markus Fiedler	77
Utopische Literatur im Nahen Osten: Subversion oder Submission in Sa’dīs politischen Ansichten in Atābegs und mongolischen Perioden Mohammad Amir Jalali / Alireza Omidbakhsh	85
Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und die islamische Mystik Roland Pietsch	111
Der Begriff „Das Leben“ im Gedicht „Ballade des äußeren Lebens“ von Hofmannsthal und im Gedicht „Der Klang vom Schritt des Wassers“ von Sohrab Sepehri Elham Rahmani Mofrad	139
Bekannschaft westlicher Künstler mit der orientalischen und islamischen Kultur und Kunst durch internationale Ausstellungen (1951-1910) Parisa Shad Ghazvini	159
Können Poeten ihren Ursprung von ihrer Poesie trennen? auf Farsi fühlen, auf Deutsch schreiben Mitra Shahmoradi	181
Neuerscheinung Felix Herkert	205

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

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

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

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

Culture of Peace from the Perspective of Ḥwāğeh Naşir al-Dīn Ṭūsī

Shahin Aawani¹

(pp 1 to 16)

Received: 03.07.2020; Accepted: 15.08.2020

Abstract

Peace is one of the manifestations of civilization and culture. From the point of view of Islamic philosophy, „culture” is not just a way of thinking or a life style, customary morality and archaic and time- honored norms, but rather defines the „second nature of man” and the collective identity of the Muslim community (Ummah) on which the foundations of theoretical and practical values are established which make possible peaceful coexistence with other nations and communities.

Ḥwāğeh Naşir al-Dīn Ṭūsī (597-672 AH) compiled the *Aḥlāq-e Nāşerī* in 633 AH./1235 AD. This book is considered to be one of the important sources of Iranian-Islamic philosophical ethics. The chapter on practical philosophy which comes after the chapter on the refinement of morality, consists of five parts: 1. Household and its essential elements; 2. Management of properties (amwāl) and nutriments (aqwāt); 3. Management of the household members; 4. Education of children; 5- The right policy of administration of servants and slaves.

The present article is about the culture of peace from Naşir al-Dīn Ṭūsī's viewpoint and how it can be of value in the present- day discussions about peace. In addition the question is raised whether Ṭūsī's theory can be utilized as a virtual model in the present situation.

With a view to the fact that peace is jeopardized both by the „western globalization” and the „Islamic extremism”, the problem at issue is how peace and security can be restored to the present human community?

Keywords

Ḥwāğeh, Ṭūsī, Peace, Mongols, Wisdom Philosophy, Aḥlāq-e Nāşerī, civil policy.

¹ Iranian Research Institute of Philosophy (IRIP), Tehran, Iran,

E-mail: shaawani@gmx.de; aawani@irip.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

فرهنگ صلح از منظر خواجه نصیرالدین طوسی

شهین اعوانی^۱

(صص ۱ تا ۱۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۱۵

چکیده

صلح یکی از مظاهر تمدن و فرهنگ است. از منظر فلسفه اسلامی «فرهنگ صرفاً روش فکر یا سبک زندگی، اخلاق عرفی، روش برخورد (نحوه رفتار) و هنجار نیست بلکه فرهنگ «طبیعت ثانوی انسان» و هویت جمعی جامعه مسلمان (امت) را مشخص می‌کند که در آن اساس ارزش‌های نظری و عملی شکل می‌گیرند تا بتوان بر آن مبنای سایر ملل همزیستی مسالمت‌آمیز داشت.

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ه.ق) کتاب *اخلاق ناصری* را در سال ۱۲۳۵ م/۶۳۳ ه.ق. تألیف کرده است و یکی از منابع فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. این کتاب فصلی درباره حکمت عملی دارد که بعد از فصل «تهذیب الاخلاق» است و پنج بخش دارد: منزل و ارکان آن؛ تدبیر اموال و اقوات؛ تدبیر اهل خانه؛ تدبیر و تأدیب اولاد؛ در معرفت سیاست و تدبیر خدم و عبید. فصل سوم (آخر) درباره سیاست مدن است که هشت بخش دارد.

مقاله به موضوع «فرهنگ صلح از منظر خواجه نصیرالدین طوسی و تأثیر آن بر بنیان صلح» می‌پردازد. هم‌چنین این سؤال را پی می‌گیرد که آیا تفکر طوسی می‌تواند الگویی برای جامعه امروزی تلقی شود یا خیر.

با توجه به این که هم «جهانی‌شدن غربی» و هم «افراطی‌گرایی اسلامی» صلح را به خطر می‌اندازند، این سؤال مطرح می‌شود که برای بازگرداندن صلح و امنیت جامعه کنونی ما چه باید کرد؟

کلیدواژه‌ها

خواجه نصیرالدین طوسی، صلح، مغولان، فلسفه مبتنی بر خرد، اخلاق ناصری، سیاست مدنی.

۱ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،

Kultur des Friedens aus der Sicht von Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī

Shahin Aawani¹

(S. 1-16)

Eingegangen: 03.07.2020; Angenommen: 15.08.2020

Zusammenfassung

Frieden ist eine der Erscheinungsformen von Zivilisation und Kultur. Aus der Sicht der islamischen Philosophie ist „Kultur“ nicht nur eine Denkweise oder ein Lebensstil, nicht bloß gewohnheitsmäßige Moral und überlieferte Normen, sondern vielmehr die „zweite Natur des Menschen“ und die kollektive Identität der muslimischen Gemeinschaft (Umma), auf der die Grundlagen theoretischer und praktischer Werte beruhen, die ein friedliches Zusammenleben mit anderen Nationen und Gemeinschaften ermöglichen.

Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (597–672 n.H.) verfasste im Jahr 633 n.H./1235 n.Chr. das Werk *Aḥlāq-e Nāṣerī*. Dieses Buch gilt als eine der bedeutenden Quellen der iranisch-islamischen philosophischen Ethik. Das Kapitel über praktische Philosophie, das auf das Kapitel zur moralischen Veredelung folgt, besteht aus fünf Teilen: 1. Der Haushalt und seine wesentlichen Elemente; 2. Verwaltung von Besitz (*amwāl*) und Nahrungsmitteln (*aqwāt*); 3. Verwaltung der Haushaltsmitglieder; 4. Erziehung der Kinder; 5. Die richtige Politik im Umgang mit Dienern und Sklaven.

Der vorliegende Artikel behandelt die Kultur des Friedens aus der Sicht Naṣīr al-Dīn Ṭūsīs und deren Bedeutung für gegenwärtige Diskussionen über Frieden. Dabei wird auch die Frage aufgeworfen, ob Ṭūsīs Theorie als virtuelles Modell in der heutigen Situation nutzbar gemacht werden kann.

Angesichts der Tatsache, dass der Frieden sowohl durch die „westliche Globalisierung“ als auch durch den „islamischen Extremismus“ gefährdet ist, stellt sich die Frage, wie Frieden und Sicherheit in der heutigen Menschheitsgemeinschaft wiederhergestellt werden können.

Schlüsselwörter:

Ḥwāḡeh, Ṭūsī, Frieden, Mongolen, Weisheitsphilosophie, *Aḥlāq-e Nāṣerī*, zivile Politik.

¹. Iranian Research Institute of Philosophy (IRIP), Tehran, Iran,

E-mail: shaawani@gmx.de; aawani@irip.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

Frieden ist eine der Erscheinungsformen der Zivilisation und der Kultur. Aus der Sicht der islamischen Philosophie ist die „Kultur“ nicht bloß eine Denkweise, oder Lebensstil, Sitte, Verhaltensweisen und Normen, sondern bezeichnet die „zweite Natur des Menschen“ und die kollektive Identität einer muslimischen Gemeinschaft (Ommah), auf deren Grundlagen sich ihre theoretischen und praktischen Werte formen, um mit anderen Völkern in Frieden koexistieren zu können.

Das Buch von Naşir al-Dīn Ṭūsī in Persich heisst *Ahlāq-e Nāşeri*, oder Moral von Naseri. Dieses Buch ist im Jahre 1235 Ch. verfasst worden und gehört zu der iranisch - islamischen Philosophie Quellen. Das Kapitel über die praktische Weisheit, das nach dem Kapitel über die Reinigung (der Ethik) kommt, besteht aus drei Teilen: Moral, Ökonomie und Politik.

Der Aufsatz befaßt sich mit der Frage nach dem Gegenstand der „Friedenskultur aus der Sicht von Naşir al-Dīn Ṭūsī und dessen Einfluß auf die Friedensstiftung“. Darüber hinaus geht er der Frage nach, ob seine Gedanken der heutigen Gesellschaft als ein Vorbild dienen kann oder nicht.

Angesicht der Tatsache, daß sowohl die von der westlichen Welt betriebene Globalisierung als auch der islamische Extremismus den Frieden gefährden, stellt sich die Frage, was wir tun können, um in unserer Gesellschaft Frieden und Sicherheit wiederherzustellen.

Ṭūsī und seine Zeitgenossen

Ḥwāğeh Naşir al-Dīn Ṭūsī (597/1201-672/1274), der auch „Ṭūsī“ genannt wird, war ein iranischer Philosoph, Mathematiker, Astronom, Staatsmann usw, und wurde in der Zeit Ismailiten Shia während des mongolische Angriffs des Abbasiden Ḥalyfeh (abbasid Caliphate) Ṭūs, im Jahre 1201 n. Chr. geboren. In mehr als 75 Jahren seines Lebens, hatte er viele wissenschaftliche Leistungen, intellektuellen, politischen werke. Sein bekanntes Namen sind „*Ustād-i Başar*“ (Master Mensch)¹, „*Sulṭān-i Ḥukamā wa Mutikallimīn*“ (König der Weisen und

1 Der Titel „*Ustād-i Başar*“ für Naşir al-Dīn angemessen, da seine Nachkommen sich als seine Schüler betrachteten. Das Erbschaft, dass dieser Meister seinen Schülern hinterließ, führte dazu, dass die Wissenschaft im Iran im Gegensatz zu anderen islamischen Ländern etwas

Theologen), „‘Aql-i Hādī ‘aşar“ (Elfter Intellekt), und „Malik-i Ḥūkamāye ‘Aşr“ (König der Weisen des Zeitalters)².

Ṭūsī lebte in gleicher Zeit mit dem heiligen Albertus Magnus (Albert der Große, 1193 od. 1206-1280) und dem heiligen Thomas von Aquin (1224-1274) und teilte viele ihrer theologischen und philosophischen Anliegen - und noch einige mehr. Ḥwāğeh Naşīr war drei Jahre alt, als der eminente jüdische Philosoph Moses Mainonides (1135-1204) in Kairo starb. Diese vier stellten den Höhepunkt der philosophischen Aktivität in den drei damaligen abrahamitischen Religionen dar. Das Erbe der griechischen Philosophie und insbesondere des Aristoteles (Dabāşī, 1996, S.527-8) war es, mit fast der gleichen Intensität über ihre Gedanken zu herrschen wie die alten und neuen Testamente und der Koran.

Ein kurzer Blick auf die Dienste von Ḥwāğeh Naşīr

Viele Themen in der Geschichte und Lehre der Nizārī Isma‘ilis aus der Alamūt-Zeit (483-654/1090-1256) sind dunkel, hauptsächlich aufgrund der Tatsache, dass die von ihnen produzierte magere Literatur die mongolische Katastrophe nicht überlebte. Die berühmte Bibliothek in Alamūt, in der Naşīr al-Dīn Ṭūsī unzählige Tage verbrachte, wurde von den mongolischen Eroberern vollständig verbrannt, mit Ausnahme einiger Manuskripte und wissenschaftlicher Instrumente, die von Ğūwaynī (gest. 681/1283), dem Historiker, der im Dienst von Hülāgū stand gerettet wurden und begleitet wurde von ihm auf seinen militärischen Feldzügen gegen die Nizārī - Hochburgen im Iran. Ğūwaynī nahm aktiv an den Waffenstillstandsverhandlungen zwischen Hülāgū und Rukn al-Dīn Ḥurşāh teil. Höchstwahrscheinlich nahm auch Naşīr al-Dīn Ṭūsī an diesen Verhandlungen teil, da er die Nizārīs ermutigt hatte, eine friedliche Einigung mit den Mongolen

institutionalisiert wurde. Und so eine allgemeine Verschlechterung vermeiden, und eine Tradition, die auf Bildung basiert, und manchmal gab es ein bisschen Forschung dazu, es konnte sein Leben bis zur Ankunft neuer Wissenschaft im Iran in diesem Land fortsetzen (Masoumi Hamedani, S. 38). Für seine detaillierte Biographie Sehen: Naşīr al-Dīn Ṭūsī, *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography* od. a Muslim Scholar, Edited and Translated by S. J. Badakhshani, I.B. Tauris, London 1998, P. 9; und Nasr, S. H., „Naşīr al-Dīn Ṭūsī“, in *Dictionary of Scientific Biography*, 508-14.

² Dieser Titel wurde Naşīr al-Dīn Ṭūsī von Şadr-ad-Dīn Muḥammad Ibn-Işhāq al-Qūnawī (607-673? AH/1209-1274) verliehen. Chittick, „Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: the al-Ṭūsī, al-Qūnawī Correspondence“, S. 97; auch: Schubert, Gudrun; 1995, S. 11.

zu erzielen. Anschließend begleiteten Juwaynī und Naṣīr al-Dīn Ṭūsī Hūlāgū nach Bagdad, das 656/1258 seine eigene tragische Begegnung mit den Mongolen hatte. und beide Männer wurden zu gegebener Zeit von Hūlāgū belohnt, Ğūwaynī mit dem Gouverneursamt der ehemaligen 'abbasidischen Hauptstadt und Naṣīr al-Dīn Ṭūsī mit seiner eigenen Bildungseinrichtung in Marāgeh. Wie dem auch sei, es gibt keine Anhaltspunkte dafür, dass Ṭūsī oder einer der anderen externen Gelehrten jemals von den iranischen Nizārīs gegen ihren Willen festgehalten wurden oder dass sie zu irgendeinem Zeitpunkt zur Bekehrung gezwungen wurden, eine Politik, die von den Ismailis in nie angenommen wurde die Alamūt-Zeit oder zu jeder anderen Zeit in ihrer Geschichte (Daftary, 2000, S. 62).

Ṭūsī fand eine der größten Hochschulen in Form eines Lehrobbservatoriums, das massiv zu allen wichtigen Zweigen der islamischen Philosophie beiträgt.

Der Historiker, Aḥmad Rāzi, hat im Buch *Haft Eqlym*³ geschrieben, dass Ṭūsī Minister für die Festung Alamūt in der Ismailiten kaiserscher Hof war. Einige Leute glauben, dass er Minister von Hūlāgū Ḥān, also bekannt als Hūlegū, gewesen war.

Als sich Hūlāgūs'Armee Baḡdād näherte, gehörte Ḥwāgeh Naṣīr zu den prominenten Mitgliedern seines unmittelbaren Gefolges (Rašīd al-Dīn Faḡl Allāh, 1959, 2: 707). Ḥwāgeh Naṣīr war aktiv an dem langen Prozess der Gefechte und Verhandlungen zwischen Hūlāgū und dem Kalifen al-Mūstā'Ysim beteiligt. Irgendān entsandte Hūlāgū, Ḥwāgeh Naṣīr, um in seinem Namen mit dem abbasidischen Kalifen zu verhandeln (ebd. 711). Als Hūlāgū schließlich Baḡdād angriff, ließ er Ḥwāgeh Naṣīr an einem Tor zur Hauptstadt stationieren, um die unschuldigen Menschen zu schützen (Dabāši, 1996, 531).

Hūlegū überlässt ihm (Ṭūsī) alle Stiftungen seines riesiges Land, damit er ein zehntel der Ausgabe für die Zahlung von Philosophen, Wissenschaftler und Ingenieure, die im Observatorium gearbeitet haben, zahlen zu können . In *the*

3 Das dreibändige Buch *Haft Eqlym (die sieben Länder der Erde)* ist von Amin Aḥmad Rāzi, bekannt als Aḥmad Rāzi (gest. 1002 NH). Er war einer der berühmten Schriftsteller der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts NH gewesen. Aḥmad Razi ist einer der bekanntesten Schriftsteller der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts NH. Dieses Buch ist eine historische und geografische Abhandlung, die die sieben Zonen der Erde beschreibt. Es enthält jedoch eine kurze und manschmal detaillierte Einführung der Berühten und Gehlehen jeder Stadt, Wie Naṣīr al-Dīn Ṭūsī im Stadt Ṭūs, und Nishāpur.

history of Selguqs or Msamerah al-Aḥbar Buch ist es so beschrieben: „Ḥwāğeh (Ṭūsī) war der absolute Minister Malāhede und seine Stellung bei Malāhede

war so hoch, das er unter denen als „Ḥwāğeh von Kosmos“ berühmt war.“

Ibn Shakir (gest. 764/1363), Historiker und Schriftsteller von Damaskus, und der Autor von Buch *Fawāt al Wafayāt*, hat geschrieben: „Ḥwāğeh bekleidet ein Ministeramt von Hülegü ohne Eingriff in Eigentumsrechte, d.i. nie in der Öffentlichkeit Werke sich beteiligt, obwohl er Minister für Wirtschaft des Landes war, ohne Manipulation, aber er wollte nicht in die Ernennung und Entlassung (Kündigung) des Ministeramtes intervenieren, und er war ein zweckmäßig, vertrauenswürdiger Berater“ (Mūdarres-e Rażavī, S. 82-81). Insgesamt machte Hülegü einen Plan für seine Fahrprogramm, Tagesprogramm, sowie die Politik, nach dem, was von Ṭūsī vorgeschlagen wurde. Diese Unterstützung von Hülegü war besonders wichtig für Ṭūsī auf die Geschichte des islamische Gedanken.

Verschiedene Religionen von Ṭūsī

Die Schiiten haben den Ṭūsī als ein Schiit gehalten. Einige sagen, dass er Hanbalī ist. Sunniten glauben daran dass er sunnite war. Ibn Taymiyya bezeichnete ihn als ein Anhänger der Naşiriyah Sekte. Jedenfalls sind die Aussichten und Meinungen über Ṭūsī in der Politik seiner Zeit und auch über seine religiöse Ansichten unterschiedlich .

Mit Rücksicht auf Ivanov, dem russischen Dichter und europäischer Kulturphilosoph, ist Ṭūsī als „Umfassende Enzyklopädie“ bekannt. Nach der Meinung iranischer Forschern, sind die Urteile von Jan Rypka und die Meinungen von Edward Browne über Ṭūsī „sehr ungünstig“ (Broune, E.G., 1997, S. 18).

Zuerst hat Jan Rypka (1886-1968) die Tugenden der „Aḥlāğ-e Nāseri“ als „unendlich merkwürdige Moral“ eingeführt, dass „dem Ismailiten und seine Feinde d.i. Mongolen in der Lage versetzte, ihnen zu dienen, also auch den Sturz der letzten Ḥalyfh Abbāsī helfen zu können“. Ḥwāğeh Naşir vollendete sein *Nasirean Ethics (Aḥlāğ-e Nāserī)*, das am meisten geschätzte Buch über Ethik auf Persisch, um das Jahr 633/1235 im Dienst des Ismaili-Gouverneurs von Qūhistān (S. 34-5), des Mūḥtaşam oder des Chefs Naşir al-Dīn „Abd ūr-Raḥim b. Abi Manşūr. Ṭūsī benannte das Werk nach seinem gelehrten Gönner, der ihn beauftragt hatte, es zu schreiben, und eröffnete es mit einer Widmung an ihn im

blumigen Stil der Zeit, in der er auch den Segen des zeitgenössischen Ismaili-Imāms „Ala“ al-Din Muḥammad anrief“ (Madelung, 1985, S.85)

Der Übersetzer des „*Aḥlāq-e Nāṣerī*“ Buchs auf Englisch, Prof. Wickens (1918-2006), hat Ṭūsī als einen „hervorragende Persönlichkeit in einer Crisis Phase in der Geschichte“ beschrieben, so dass er selbst an ihrer Veröffentlichung der Buches beteiligt war (‘Alavī, *Ethik Nazareth*, S. sieben). *Naṣirean Ethics* enthält drei Bücher: Das erste „über die Kultivierung der ethischen Gesinnung“, in Prinzipien und Absichten; das Zweite: „über *œconomics*“ (Verhalten in der Familie und Lebensführung); und das dritte Buch über Zivilpolitik (Im modernen Sinne der Politikwissenschaft)⁵. Das Buch insgesamt befasst sich nicht direkt mit dem Thema „Frieden“; in vielen Kapiteln aber wird jedoch der Frieden erwähnt.

Hauptfragen dieses Artikels

In diesem Artikel werden die Aussagen der zwei Iranistiker verglichen, ob die friedlichen Beziehungen von Ṭūsī mit den Politikern in seiner Zeit schon damals eine Crisis Priode für die iraische Geschichte war und kann es einen Richtmaß für die heutige Politik darstellen?

Wie ist es möglich so wie Ṭūsī alle Bedrohungen in Möglichkeiten umwandeln?

Ṭūsī konnte die Grundlagen von Kultur, Spiritualität, Wissenschaft seines Landes beschützen und das Land von Gefahren und zerstörungen bewahren.

Um Wissenschaftlern, Gelehrten und Denker helfen zu können, und neuen Ideen zu entwickeln, nähmt er die Verantwortung in der politischen und bürokratischen Positionen über.

Ṭūsī breitgefächerte Interessen und seine Beschlagenheit in den verschiedensten Wissensbereichen muten aus heutiger Sicht unglaublich an. Auf ihn trifft die Bezeichnung „Universalgelehrter“ im klassischen Sinne zu, denn sein Werk umfaßt- wie eingangs schon erwähnt- Schriften zur Astronomie, Physik, Medizin und Mineralogie ebenso wie Bücher über Musik, Geschichte,

4 Wickens setzt „Ethics“ für „تهذيب اخلاق“, Wickens, p. 28.

5 „*œconomics*“ (Tadbir-e Manzel) ist eine der drei Arten praktischer Weisheit, und bezieht sich auf eine familie Gemeinschaft, deren Mitglieder an der Verwaltung des Hauses beteiligt sind (Wickens, S. 28).

Literatur, Religion, Politik und Ethik - wobei ich in dieser Aufzählung vermutlich noch einiges vergessen habe. Philosophisch gehört Ṭūsī zu den Rationalisten.

Über die Regierung eines Landes und die Pflichten der Könige

Nachdem ich allgemein die verschiedenen Arten von Gesellschaften und die verschiedenen Verfassung sformen erklärt habe, die für jede Gesellschaft geeignet ist, ist es jetzt richtig, dass ich die Zivilgesellschaft besonders respektiere; und ich werde mit den Eigenschaften der Könige beginnen.

Es gibt verschiedene Arten von Regierungen, von denen jede einen Gegenstandsform und eine notwendige Konsequenz hat. Einer ist gut und setzt nachdrücklich auf „Sicherheit“ des Landes. Ihr Ziel ist es, die Menschen zu vervollkommen, und ihre Konsequenz ist das Erreichen des Glücks.

Die zweite Art ist schlecht und wird nachdrücklich „Unterdrückung“ genannt. Ihr Ziel ist es, die Menschen zu versklaven, und die Folge davon ist Elend.

Eine Regierung der ersten Art kümmert sich um Gerechtigkeit, schätzt ihre Untertanen, kummert sich in der Städte mit dem Wohlergehen ihrer Bevölkerung und verbietet alle unangemessenen verhaltensweisen vollständig (*Aḥlāq-e Nāṣerī*, Buch III, Kapitel 4).

Eine Regierung des zweiten Königsart gibt sich der Ungerechtigkeit hin, versklavt und unterdrückt ihre Untertanen, das Elend des Volkes wirft Schatten über ihre Städte.

Das Glück eines Volkes besteht in Sicherheit, Ruhe, gegenseitigem Wohlwollen, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Menschlichkeit, Treue und Glauben usw.

Das Elend eines Volkes besteht in Unsicherheit, Aufregung, Bürgerkrieg, Tyrannei, Ehrgeiz, Gewalt, Verrat, Betrug, Torheit, Verleumdung usw.

Unter solchen zwei Bedingungen folgen die Menschen ihren Herrschern und passen sich an ihrer Qualitäten; woher wurde gesagt: „Die Eigenschaften des Volkes werden von denen seiner Könige bestimmt; und sie folgen eher den Manieren der Zeit, in der sie leben, als denen ihrer Vorfahren“. Und ein König sagte einmal „Ich bin die Zeit“.

Es ist notwendig, dass jeder, der sich bemüht die Regierung eines Königreichs zu übernehmen, sieben Eigenschaften hat:

1. Väterliche Güte, die alle Herzen versöhnt und alle Leiden und Befürchtungen beseitigt.

2. Großmut, der sich aus der Vollkommenheit der geistigen Fähigkeiten ergibt; die Mäßigung des Zorns und die Unterwerfung der Lust.

3. Festigkeit und Beständigkeit des Rechtsbestands, die sich aus einer eingehenden Prüfung, einer ausführlichen Diskussion, reifen Überlegungen, Erfahrungen mit dem ergeben, was allgemein zufriedenstellend ist, und einer Kenntnis über die Geschichte und über das Verlauf vergangener Ereignisse.

4. Entschlossenheit bei der Ausführung von Entwürfen und Entscheidungen: Diese Qualität ergibt sich aus der Vereinigung eines guten Entwurfs mit vollständiger Festigkeit und Ausdauer; und ohne sie ist das Erreichen einer Tugend oder die Korrektur eines Laster nicht praktikabel: Es ist das erste, was zum Erreichen des Glücks notwendig ist, und Könige verlangen es mehr als jede andere Person.

5. Die fünfte Qualität ist Geduld unter Widrigkeiten und Beharrlichkeit in dem, was langweilig und ermüdend ist, was der Schlüssel zu allem ist, was Geduld wünschen kann, wie gesagt wurde,

6. Die sechste Qualität ist Gnade; und die siebte eine Neigung, das Richtige zu fördern und voranzutreiben.

7. Für eine Person, die diese Qualität besitzt, ist das erstgenannte nicht unbedingt notwendig; und die sechste und siebte Eigenschaft werden durch die andere erworben, nämlich. Großmut, Festigkeit und Beständigkeit in der Beratung, Entschlossenheit in der Handlung und Geduld (Frissel, 2000, 27-29).

Ṭūsī als ein politischer- kultureller Philosoph, und seine politischen Perspektiven

Ṭūsīs zentrale politische Ideen sind in der muslimischen Welt einzigartig. Sie entsprechen nämlich nicht dem modernen Verständnis von Politik. Vielmehr stellte Ṭūsī Politik in den Dienst des Islam. Sein zentrales Anliegen war es, die iranische Kultur zu retten, d.h. politisches Handeln sollte nach seiner Auffassung diesem Ziel dienen.

Wie schon gesagt, wurde Ṭūsī in ein Zeitalter größter politischer und kultureller Umwälzungen sowie kriegerischer Auseinandersetzungen geboren. Viele Jahre dauerte der mongolische Eroberungsfeldzug an, und hinzu kamen heftige religiöse Kontroversen zwischen Schiiten und Sunniten. Kulturell wurde Iran von den Ash'ariten dominiert, einer traditionalistischen sunnitischen Theologenschule, die nicht nur eine feindselige Haltung gegenüber den Schiiten einnahm, sondern auch die Philosophie als nutzlos und gefährlich zurückwies. Damit wurde Ṭūsī von vornherein als ein Gegner im doppelten Sinne betrachtet.

Aber Ṭūsī war viel mehr Philosoph als Theologe. Sein bekanntes Werk unter dem Titel *Ṭağrīd Al-Eteqād* wird aber oft fälschlicherweise als theologische Schrift kategorisiert, während es sich tatsächlich um ein Buch über Philosophische Theologie handelt. Hier finden wir neben den Grundlagen seiner Denkweise und seinen Lebensmaximen auch seine theologischen Grundannahmen. Er selbst war sich dessen bewußt und notierte auf der ersten Seite: Dieses Buch enthält die Essenz meiner Methode und Klassifizierung und alles, was ich beweisen und was mir geglaubt werden kann. Das alles habe ich in diesem Buch aufgeschrieben.

Nach Gesichtspunkt von vernünftiger Theologie ist Ṭūsī mit St. Thomas von Aquin in der christlichen Tradition vergleichbar. Ein lebendiger Philosoph in Iran (Ibrāhīmī-e Dīnānī, geb.: 1934) in seinem einem Buch über *Ṭūsī*, hat ihn als „*der Philosoph des Dialogs*“ genannt .

Unter dem Gesichtspunkt der rationalen Theologie ist Ṭūsī mit Thomas von Aquin in der christlichen Tradition vergleichbar. Beide sind übrigens im selben Jahr gestorben. Ibrāhīmī-e Dīnānī, ein zeitgenössischer iranischer Philosoph, hat Ṭūsī als „*Philosoph des Dialogs*“ charakterisiert.

Außerdem ist er, so Dīnānī, in der islamischen Welt als Retter der philosophischen Weisheit und als Friedensstifter zwischen den Völkern bekannt (Ibrāhīmī-e Dīnānī, 2007, S. 20). Doch Ṭūsī hatte das nicht immer gedacht. In einer an seine ismailitischen Gönner gerichteten spirituellen Autobiographie, die er einige Jahre nach der *Naşirean Ethics* schrieb, beschrieb er den Weg, der ihn dazu geführt hatte, seine religiöse Heimat so wie Ġazālī seinen eigenen Weg beschrieb, geistlicher Frieden unter den Sūfīs in seinem berühmten Befreier aus dem Irrtum (*al-Munqid min al-ḍalāl*). Ṭūsī sei unter Männern erzogen worden, die nur an den exoterischen Aspekt des Gesetzes (*Şarī'ah*) glaubten und

befolgt, und ebenfals unter Verwandten, die sich das Lernen in den exoterischen Wissenschaften beschäftigten (Madelung, 1985, S. 89).

Ultimative Glückseligkeit

Die *Aḥlāq-e Nāṣerī* ist nicht auf Moral beschränkt: Sie ist in Wirklichkeit ein System von Ethik, Wirtschaft und Politik und wird von den Persern und Mahomedanern Indiens als eine der besten Abhandlungen angesehen, die sie zu diesen wichtigsten Themen besitzen. Von dieser Arbeit ist meines Erachtens wenig über ihren Namen hinaus allgemein bekannt. Ich bin daher veranlasst zu hoffen, dass eine Bekanntschaft damit als ein Objekt angesehen werden kann, das interessant genug ist, um zu rechtfertigen, dass ich der Gesellschaft ein so unbedeutendes Angebot mache (Frissell, S. 1).

So zahlreich diese Klasse auch sein mag, dh Könige und Regulatoren der Tugendhaften Stadt, ob zu einer Zeit oder zu einer anderen Zeit, dennoch ist ihre Regel die Regel eines Individuums, denn ihre Betrachtung bezieht sich auf ein Ziel, nämlich die ultimative Glückseligkeit, und sie sind gerichtet zu einem Objekt des Begehrens, nämlich dem wahren Ziel (*ma'ād*). Die Verfügung, die ein Nachfolger im besten Interesse über die Entscheidungen seines Vorgängers ausübt, widerspricht ihm also nicht, sondern stellt eine Vollkommenheit seines Gesetzes dar. Wenn also der Nachfolger früher anwesend gewesen wäre, hätte er dasselbe Gesetz eingeführt; und wenn der Vorgänger in der späteren Zeit zur Hand wäre, würde er die gleiche Kontrolle bewirken, denn der Weg der Intelligenz ist einer. Eine Bestätigung dieses Arguments findet sich in den Worten, die angeblich von Jesus ausgesprochen wurden (Friede sei mit ihm!): „Ich bin nicht gekommen, um die Tora aufzuheben, aber ich bin gekommen, um sie zu vervollkommen“ Kontrolle und Uneinigkeit und Zwietracht werden jedoch von der Gemeinschaft konzipiert, die Bildanbeter und keine Seher der Wahrheit sind (Tūsī, *Aḥlāq-e Nāṣerī*, S. 285).

In Tūsīs Ethik sind die sittliche Tüchtigkeit (Tugend) und Minderwertigkeit von zentraler Bedeutung. Als Tugend bezeichnet er die Beherrschung der menschlichen Kräfte, d.h. Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, während Minderwertigkeit gleichbedeutend ist mit einem Übermaß oder der Unzulänglichkeit der Kräfte. Interessanterweise erwähnt er nirgends die Ethik der Propheten als vorbildlich. In der *Nāṣerischen Ethik* heißt es: Vier Dinge findet man in allen Gesellschaften, woran man die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit bemessen kann. Das sind 1. theoretische Tugenden; 2. geistige

Tugenden; 3. moralische Tugenden; und 4. die praktischen Tugenden (Ṭūsī, *Aḥlāq-e Nāṣerī*, S. 433).

In seinem Leben mit Esmāilian und Zusammenarbeit mit den mongolischen Ilḡhānīyān hat er immerwieder sein Wissen und Kräfte in der Weg des Dienst für Wissen und Philosophie in gang setzen. Sein Hauptziel in dieser Richtung war die Befreiung des Menschen aus jede Art und Weise Unterdrückungen und Gewalten. Nach der Zerstörung von Baḡdād und dem Fall der Abbāsiden-Dynastie (750-1258 n.Chr.) hat er alle seinen Bemühungen für die Rettung den Leuten, Denkmalpflege und Wiederbelebung der wissenschaftlichen und literarischen Werken angewendet (Dīnānī, S. 24).

Sowohl während seiner Schaffensperiode unter Ismāiliten auf der Burg Alamūt als auch im Dienste der mongolischen Ilḡhānī hat Ṭūsī sich an eine Maxime seines Schaffens gehalten, nämlich sein Wissen und seine ganze Kraft in den Dienst der Wissenschaft und der Philosophie zu stellen. Sein wichtigstes Ziel war es, die Menschheit von Unterdrückung jeder Art und von Gewalt zu befreien. Nach der Zerstörung von Baḡdād und dem Fall der Abbasiden-Dynastie (750-1258 n.Chr.) hat er alles in seinen Kräften stehende getan, um Menschen und Kulturgüter zu retten sowie die Wissenschaften und die Literatur wiederzubeleben (ibid).

Er wusste schön, dass eine von verschiedene Ursachen für Widersprüchen zwischen den Muslemen, Sektierertum und Religiöse fanatische Begeisterung ist, die er immerwieder versucht, sie zu vermeiden.

Er erkannte, dass Sektierertum und Fanatismus zu den Hauptursachen von Differenzen und Konflikten zwischen den Muslimen gehören⁶.

Wahrheit und reagierte selbst auf Menschen wie Ibn Taymiyya und Ibn al-Qayyam, die ihn als Feind des Islām denunzierten, mit Aufrichtigkeit und Gelassenheit. (Savdi, vol. 1, *Al. Wāfi belwafiyāt*, S. 182).

6 Madelung, W.: „Nasir ad-Din Ṭūsī's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism“ in *Ethics in Islam*, Ed. R. Hovannisian, Malibu, Calif. 1985, P. 101.

Zu folgen von Abu Naṣr Fārābī⁷ (257H/870 n.chr.) hat Ṭūsī den Politik der Städten auch im Sinne des Wissens von Städten und der politischen Bedeutung des Regiment (Herrschaft) angewendet. Der Mensch ist in seiner Natur selbst ein Zivil, und ohne gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit aber seinen Lebensunterhalt ist Unmöglich. Jeder braucht in seiner Bedürfnisse und Wünsche benötigen die Hilfe (Ṭūsī, *Ahlāq-e Nāserī*, S. 134). Um diesen Nachweis zu bestätigen, fängt Ṭūsī von Begriff des Menschen, der in der arabischen Sprache Gesselschaftaner und Lebensgemeinschaftaner bedeutet, an. Natürliche Anhänglichkeit ist die Eigenschaften des menschlichen Natur an sich selbst. Gott nannte seine Schöpfung „Mann“, und der Name der letzten Sure des Korans ist „die Menschen“.

Es ist der perfekte Mann, um seinen Mitmenschen, um den Charakter seiner Wesen zum Ausdruck bringen .

Ahlāq -Denn diese Eigenschaft die Ursprung einer Liebe ist, die Ihr Interesse an Zivilisation, bekannt als die Zivilisation in vollen Zügen. Philosophie des allgemeinen Gebets in Islam und seine Überlegenheit von alleinbeten ist für Verwirklichung dieses Ziel.(Ṭūsī, *Ahlāq-e Nāserī*, S. 134).

Ṭūsīs Auffassung vom Frieden und der Notwendigkeit der Spezialisierung in der Staatsführung

Von den mehr als 180 von Ṭūsī hinterlassenen Werken ist das Buch *Ahlāq-e Nāserī* (Naserische Ethik) für das Thema „Frieden“ von größter Bedeutung. Geschrieben hat Ṭūsī es schon in seiner Jugend in Qūhistān für seinen ismaelitischen Beschützer. Diese für Jahrhunderte wichtigste Ethik und Weisheitslehre in persischer Sprache ist im Stil des *Tahḍīb al- Ahlāq* von Abū Alī-Moskwayh (gest. 421/1030) verfaßt.

Aber Ṭūsī hat zwei Kapitel angefügt, und zwar eines über Politik und eines über Ökonomie (Hauswirtschaft). Sie basieren unter anderem auf den Schriften

8 Der früheste Bericht in Ibn al-Nadīm's (gest. 380/990) *Kitāb al-Fihrist* gibt nur minimale Informationen über Fārābī's Leben; Spätere Berichte ergänzen diese bloßen Knochen um umfangreiche Listen seiner Schriften, Informationen über seine Lehrer und Schüler und einige Anekdoten zweifelhafter Zuverlässigkeit. Es gibt viele Forschungsquellen über Fārābī auf Persisch. Ein Leser, der nach einer Quelle über Fārābī auf Englisch sucht, kann sich jedoch auf Folgendes beziehen: Deborah L. Black, „Al-Fārābī“: Life and Works, Logic, Philosophy of Language and Epistemology, Psychology and Philosophy of Mind, Metaphysics, Practical Philosophy, im: Nasr u. Leaman, (editors), *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1, 1996, S. 178- 198.

.peripatetischer Philosophen wie Fārābī und Avicenna, Ibn Sīnā, 370/980-429/1037, (the Latin Avicenna)⁸.

Darin erläutert Ṭūsī, dass nach seiner Überzeugung Geduld und Großmut Voraussetzungen des Friedens sind, wofür er den islamischen Propheten Mohammad zum Vorbild erklärt, während Kriege aus Engstirnigkeit, Unbedachtheit und blindem Eifer entstehen. Aggressivität, so Ṭūsī, ist eine Eigenschaft des Satans. Ihn habe Gott als den versteckten Feind charakterisiert, der die Menschen im Elend leben und sterben sehen will.

Nach der religiösen Ethik ist für Ṭūsī Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes eine Tugend, während er Ungehorsam gegenüber diesen Geboten als niederträchtige Sünde bezeichnet.

Die Gläubigen, so Ṭūsī, erwarten von Gott, dass ihnen gute Taten in dieser Welt und im Jenseits mit Barmherzigkeit vergolten werden. Insofern entspringt die religiöse Moral einer Beziehung zwischen den Menschen und Gott. Ṭūsī glaubt daran, dass der Mensch befähigt ist, unter göttlicher Führung den Pfad Gottes, d.h. den richtigen Weg, zu finden und ihm zu folgen. Dabei sind die im Koran offenbarten moralischen Leitlinien durchaus pragmatischer Art. So findet eine gute Tat, die aus dem Motiv getan wird, damit Gottes Wohlgefallen zu erlangen, Anerkennung und Belohnung.

Ṭūsīs Menschenbild ist geprägt von seiner Idee der Spezialisierung. Niemand ist nach seiner Theorie zu allen Handlungen befähigt. Vielmehr muß jeder sich gemäß seiner Veranlagung und seinen Talenten spezialisieren. Manchmal ist dies eine handwerkliche oder künstlerische Begabung, manchmal eine psychische oder intellektuelle Veranlagung. In der Praxis kommen dann selbstverständlich die Erfahrungen hinzu. Und auch in der Religiosität -hier spricht Ṭūsī vom Islām - bedarf das Individuum bestimmter Erfahrungen, um Menschenliebe und Friedfertigkeit zu entwickeln. Die Spezialisierung muß außerdem durch das Wissen von Gesetzmäßigkeiten und Engagement ergänzt werden. Als Beispiel nennt er den Arzt, der nicht allein durch Spezialisierung seiner natürlichen Fähigkeiten zum Arzt wird, sondern außerdem die

⁸ Sein voller Name ist Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā, Abū 'Alī und Ibn Sīnā bringen seinen Spitznamen. Dies würde seinem anderen Titel, wie al-Ḥakīm, al-Wazīr (Weise Man und Vizier), entsprechen.

Gesetzmäßigkeiten von Gesundheit und Krankheit sowie die Behandlungsmethoden kennengelernt haben muss.

Zu den Spezialisierung erfordernden Aufgaben gehört für Ṭūsī die Übernahme von Regierungsämtern. Ohne diese Spezialisierung, ist er überzeugt, ist es unmöglich, ein Land gut zu regieren und mit den Nachbarn Frieden zu halten. Unwissenheit in der Politik führt nämlich zu Zwietracht und Überbetonung der Unterschiede zwischen den Völkern (Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Asās ol-Eqtebās*, 1976, S. 328).

Auch zwischen den Sprache der politischen Erfahrung, Herz und Tat von Herrscher muss Einstimmigkeit sein. Echte Gläubiger ist jemand, der sein Herz und Sprache zusammen gleichen Zeugnis (Aussagen). Als wahren Gläubigen bezeichnet Ṭūsī denjenigen, dessen Herz und Sprache gemeinsam Zeugnis ablegen, d.h. „Glauben an Gott meint Bekennen mit der Zunge und mit dem Herzen. Fehlen Zunge oder Herz, so ist es nicht genug“ (Mudarris Raḍawī, 1975, S. 125).

Philosophen des Friedens und des Krieges

Wenn wir, wie schottischer Philosoph W.B. Gallie (1912-1998), die Philosophen, in friedliebende und militante Gruppen aufteilen wollen, wird Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī sicherlich in der Friedliebende Gruppe sein. Er ist mit seiner hervorragenden Leistung sowohl ein Friedliebende als auch ein Friedensstiftende Philosoph m. Er konnte eine friedliche Beziehung mit den zänkischen und kriegerischen Mongolen aufbauen.

Literaturverzeichnis:

Black, Deborah, L.: „Al-Fārābī“, in: *Routledge History of World Philosophies, Vol. 1, History of Islamic Philosophy, Part 1*, ed. Seyyed Hossein Naṣr & Oliver Leaman, Routledge, London & New York, 1996, S. 178-198.

Browne, Edward G.: *A Literary History of Persia, Vol. III*, Ibex Publishers (Herausgeber), 1997.

Chittick, William C.: „Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: the al-Ṭūsī, al Qūnawī Correspondence“, *Religious Studies*, Vol. 17, No. 1 (Mar., 1981), pp. 84-104.

Dabaši, Ḥamid: „Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of his Times“, S. H. Naṣr & O. Leaman eds.,

- History of Islamic Philosophy*, London & New York, Routledge, 1996, Part 1, pp. 527- 584.
- Daftary, Farhād: „Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the Isma‘ilis of the Alamūt Period“, *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Philosophe et Savant du XIII^e Siècle*, Études réunies et Présentées par N. Pourjavady et Ž. Vesel, Presses Universitaires d’Iran, et Institut Francais de Recherche en Iran, Teheran, 2000, 59-67.
- Frissell, Edward: „Account of the Ahlāq-e Nasiree, or Morals of Nasir, a celebrated Persian system of ethics“. Transaction of the Literary Society of Bombay (London) 1. 1819, pp. 17-40; in: Sezgin, Fuat (eds), *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy*, Vol. 89.
- Gallie, Walter B.: *Philosophers of Peace and War, Kant, Clausewitz, Engles and Tolstoy*, Belfast University, 1976.
- Homā‘ī, Jalāl al-Dīn: „Moghadameh-ye ghadimi-e Ahlāq-e Naseri“; „Alte Einführung in die Naṣiri-Ethik“, *Zeitschrift der Fakultät für Literatur*, Universität Teheran, 1335/1958, Jahr 3, Bd. 3, S. 17-25.
- Ibrāhimī-e Dinānī, Ġulāmhossein: *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, der Philosoph des Dialogs*, Hermesbook, Tehran, 2007.
- Masoumī Hamedāni, Hossein (selected and Edited): *Ustād-i Bashār, Essays on the Life, Times, Philosophy and Scientific Achievements of Ḥwāḡeh Naṣīr al- Dīn Tusī*, Tehran, Miras-e Maktoob & The Institute of Ismaili Studies, 2012.
- Madelung, Wilferd: „Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī’s Ethics between Philosophy, Šī‘ism, and Šufism“, Richard G. Hovannisian ed., *Ethics in Islam*, Malibu, Undena Publications, 1985, pp. 85- 101.
- Mudarris Raḍawī, Muḥammad Taqī: *Aḥwāl wa āthār-i Ustād-i bashar wa ‘aql-i hādī ‘ashr Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al Ṭūsī Mulaqqab bih Ḥwāḡeh Naṣīr al- Dīn*, Tehran, 1975.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Mūḥammad ibn al-Ḥasan: *Asās ol-Eqtebās*, ed. von Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, Institut für Verlagswesen und Druck, Universität Teheran, Tehran, 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein: „Naṣīr al-Dīn Ṭūsī“, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. C. Gillespie (New York), Vol. XIII, 508-514 (Reprinted in S. H. Naṣr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, M. A. Raḍavī, ed., Richmond Curzon Press, 1996, pp. 207/215.

- Schubert, Gudrun: *Annäherungen: Der Mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-i Qūnawī und Naṣīr al-Dīn-i Ṭūsī*. Bibliotheca Islamica, Beirut and Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, Band 43.
- Tabātabāi, Seyyed Javād: „Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, und Verständnis der „Absichten“ der griechischen „praktischen Weisheit““, in: → Masoumi Hamedani, Hossein, 2012, S. 37- 259.
- Ṭūsī, Ḥwāḡeh Naṣīr al-Dīn: *Aḥlāq-e Nāṣerī*, bearbeitet, kommentiert und mit einer Einführung von Mūjtabā Mīnuwī und ‘Alī Reḏā Ḥaydarī, Tehran, 1997.
- : *Āwṣāf al-Āṣrāf*, bearbeitet von Sayyid Nasr Allāh Taqawī, mit einer Einführung von Muḥammad Mudarrisī, Tehran, 1966.
- : *The Nasirean Ethics*, Translated from Persian by George Michael Wickens, George Allen & Unwin, London, 1964.

Do you see the city? Remarks on the description of „oriental cities “in German-language travel reports from the 19th century

Felix Bachmann¹

(pp 17 to 34)

Received: 08.08.2020; Accepted: 20.09.2020

Abstract

The article is about German-speaking travelers of the 19th century, who traveled to the so called „Orient “. In particular the remarks point out the description of oriental cities in the reports as the central theme. Based on comparison between text passages of different authors the main features and similarities will be presented. It will be stated, that the description of cities is strongly influenced by stereotypes and wrong expectations. That emerged from the lack of objective literature and informations about the characteristic of oriental cities. In addition to that the authors report from a eurocentric perspective. The idea of a superior occident compared to the orient dominates also the description of the visited cities. Only in one of the cited reports this element is largely missing. The author was interestingly in contrast to the others not an envoy or scholar. He was a pious journeyman.

Keywords

orientalism, eurocentrism, stereotypes, 19th century, travel reports, german travelers, Ottoman Empire, Iran, Qajars.

¹ .Lecturer for DaF/DaZ at the MLU Halle-Wittenberg,

E-mail: felix.bachmann@student.uni-halle.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

شهر را دیدی؟ ملاحظاتی در باب توصیف «شهرهای مشرق‌زمین» در سفرنامه‌های آلمانی‌زبان سده نوزدهم

فلیکس باخمن^۱

(صص ۱۷ تا ۳۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۸/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۹/۲۰

چکیده

مقاله مربوط به مسافران آلمانی‌زبانی سده نوزدهم است که به اصطلاح به «شرق» سفر کرده‌اند. توصیف‌ها شهرهای مشرق‌زمین به ویژه موضوع کانونی این گزارش‌ها است. مقاله به سبب مقایسه‌ای که میان جملات سفرنامه‌های مختلف نویسندگان انجام می‌دهد، مشخصه‌های اصلی و مشابهت‌های آن‌ها را نشان داده و معرفی می‌کند. از جمله نتایج مقاله این است که توصیف شهرها عمیقاً از کلیشه‌ها و انتظارات نادرست متأثر است و این البته منبعت از فقدان منابع و اطلاعات قابل اتکا در باره خصایص شهرهای مشرق‌زمین است. علاوه بر این، نویسندگان از منظر اروپامحور گزارش‌های سفر خود را به دست می‌دهند. در این سفرنامه‌ها از مغرب‌زمینی سخن می‌رود که در مقایسه با شهرهای مشرق‌زمین موضوع سفر نویسندگان، در مرتبه‌ای مسلط و سرآمد قرار دارد. تنها در یکی از این روایات شاهد فقدان چنین خصایصی هستیم. جالب توجه است که نویسنده برخلاف دیگر گزارشگران، سفیر و یا دانشمند نیست بلکه در زمره پیشه‌وران صنایع دستی است که باورمند و مؤمن است.

کلیدواژه‌ها

شرق‌شناسی، اروپامحوری، کلیشه‌ها، سده نوزدهم، سفرنامه‌ها، مسافران آلمانی، امپراتوری عثمانی، ایران، قاجاریان.

۱. دانشگاه مارتین لوتر هاله-ویتنبرگ،

Siehst du die Stadt? Bemerkungen zur Beschreibung „orientalischer Städte“ in deutschsprachigen Reiseberichten des 19. Jahrhunderts

Felix Bachmann¹

(S. 17–34)

Eingegangen: 08.08.2020; Angenommen: 20.09.2020

Zusammenfassung

Der Artikel befasst sich mit deutschsprachigen Reisenden des 19. Jahrhunderts, die in den sogenannten „Orient“ reisten. Im Mittelpunkt steht insbesondere die Beschreibung orientalischer Städte in ihren Reiseberichten. Anhand des Vergleichs von Textpassagen verschiedener Autoren werden zentrale Merkmale und Gemeinsamkeiten dieser Beschreibungen aufgezeigt. Es wird festgestellt, dass die Darstellung der Städte stark durch Stereotype und falsche Erwartungen geprägt ist. Diese resultieren aus dem Mangel an objektiver Literatur und fundierten Informationen über die Eigenart orientalischer Städte.

Darüber hinaus berichten die Autoren aus einer eurozentrischen Perspektive. Die Vorstellung von einer Überlegenheit des Okzidents gegenüber dem Orient prägt auch die Beschreibung der besuchten Städte. Lediglich in einem der zitierten Berichte fehlt dieses Element weitgehend. Der betreffende Autor war im Gegensatz zu den anderen weder Gesandter noch Gelehrter, sondern ein frommer Handwerksbursche.

Schlüsselwörter:

Orientalismus, Eurozentrismus, Stereotype, 19. Jahrhundert, Reiseberichte, deutsche Reisende, Osmanisches Reich, Iran, Kadscharen.

¹. Lecturer for DaF/DaZ at the MLU Halle-Wittenberg,

E-mail: felix.bachmann@student.uni-halle.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

Einleitung

„Siehst du die Stadt, wie sie da drüben ruht, Sich flüsternd schmieget in das Kleid der Nacht?“ Mit diesen beiden Versen lässt Hugo von Hofmannsthal im Jahr 1890 sein Gedicht *Siehst du die Stadt* beginnen. Es beschreibt, durch wahrnehmbare Eindrücke und Metapher, die Faszination, Rätselhaftigkeit und Mystik, welche die nächtliche Beobachtung einer Stadt erzeugt. Die Nacht hatte schon immer eine besondere Wirkung auf den Menschen.¹ Die Sterne und der Mond waren Fixpunkte für das Weltbild aller Kulturen. Das trifft auch für die Siedlungen der Menschen zu, die über Jahrtausende eine Vielzahl an Formen annahmen. In ihnen konzentrierten sich Handel, Kultur, politische Macht und führten mit zunehmender Urbanität für eine soziale Binnendifferenzierung der dort ansässigen Gesellschaft. Im 18. und 19. Jahrhundert sorgte die Industrialisierung und der damit verbundene technologische Fortschritt in vielen Regionen Europas für eine tiefgreifende Änderung der menschlichen Lebensbedingungen. Die Leistungen der Ingenieure, in Form der Dampfkraft, Elektrizität oder auch dem Baumaterial Stahl als Grundlage des Eisenbahnverkehrs hatten eine noch nie dagewesene Beschleunigung des Lebens zur Folge. Dies führte zu einem neuem Zeitalter der Urbanisierung, die in der Entstehung von Metropolen ab 1890 mündete. Die Stadt wurde im 19. Jahrhundert ein Symbol des Fortschritts und entwickelte eine ganz eigene Faszination, die sich auch in Kunst und Kultur wiederspiegelte.

Es ist wenig verwunderlich, dass Reisende in ihren Berichten Städte beschreiben, die sie passierten oder in denen sie verweilten. Im 19. Jahrhundert ist das Besondere aber die zunehmend industrialisierte Welt aus der die Reisenden kommen und auch die Schnelligkeit in der man durch den Fortschritt im Transportwesen in relativ kurzer Zeit aus Europa nach Asien, in die Welt des von uns so bezeichneten Orients, gelangen konnte. Natürlich besteht ein Unterschied darin, ob man in der ersten oder der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts reiste. Trotzdem ist in beiden Hälften dieses Jahrhunderts der technische Fortschritt für alle zu spüren, wenn auch in unterschiedlichen

¹ Im 19. Jahrhundert spielte die nächtliche Illumination einer Stadt für die Menschen auch eine wichtige Rolle in der stadtplanerischen Realität. Die Stadt sollte dabei komplett erstrahlen: „Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hält man die vollständige Beleuchtung einer Stadt für ein erstrebenswertes Unterfangen. Man verspricht sich daraus Sicherheit und Transparenz.“ Müller 2012, S. 211.

Ausprägungen.² Was aber allen Reisenden im 19. Jahrhundert gemein ist, ist eine noch weitgehende Unkenntnis der orientalischen Lebenswelt. Zwar existierte eine Vielzahl an Publikationen, insbesondere in Form von Reiseberichten, allerdings mangelte es weiterhin noch an objektiven Berichten. Die unterschiedlichen Interessen der Autoren, die z.B. als Pilger, Gesandte, Missionare, Naturforscher oder Händler den Orient bereisten, ließen teilweise jahrhundertealte Stereotype, Mythen und Bilder nicht an ihrer Lebendigkeit verlieren. Man muss konstatieren, dass nüchterne Reiseberichte, wie Carsten Niebuhrs (1733-1815) Werke, nämlich die *Beschreibung von Arabien* aus dem Jahr 1772, die zwei Bände der *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* (1774-1778) und dessen posthum 1837 erschienener dritter Band *Reisen durch Syrien und Palästina* zwar europäische Bedeutung erlangten, aber vor allem einer gebildeten Elite mit wissenschaftlichem Interesse am Orient ansprachen.³ Zudem stehen besonders in den vielen Reiseberichten von Pilgern Beschreibungen von Städten nicht im Vordergrund. Diese konzentrieren sich auf heilige Stätten und deren religiös-theologische Einordnung. Das hatte zur Folge, dass die Reisenden sich mit einer bestimmten Erwartungshaltung auf die Reise machten. Diese wurde maßgeblich auch von den populären Erzählungen von „Tausend und einer Nacht“ geprägt, deren erhältliche Übersetzungen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zwar nicht werkgetreu waren, aber trotzdem eine verklärende Wirkung hatten. Insofern divergierten auch die Vorstellungen von orientalischen Städten mit der Realität.

Dabei sind die Begriffe Stadt und Orient eng mit miteinander verbunden, gelten doch die altorientalischen Kulturen als die „Begründer“ städtischer Siedlungen. Deshalb soll zunächst geklärt werden, was eine orientalische Stadt eigentlich ausmacht. Gibt es Kontinuitäten Charakteristika, die eine orientalische Stadt prägen?

Die orientalische Stadt

² In den deutschen Gebieten bot zum Beispiel die Schnellpost eine Verbesserung, welche ab dem Ende der 1820er Jahre auf einem Netz von künstlich angelegten Straßen, schnellere Reisen ermöglichte. An einem Tag konnten teilweise mehr als 100 km zurückgelegt werden. Zudem erhöhte sich durch die besser ausgestatteten Schnellpostwagen der Komfort. Die Konkurrenz zur Eisenbahn sorgte ab der Mitte des 19. Jahrhunderts für mehr Pünktlichkeit. Vgl. Fikentscher 2019. S. 29 f.

³ Vgl. Rapp 2016, S. 89.

Die Frage nach den Merkmalen einer orientalischen Stadt, müsste diejenige vorangehen, ob es überhaupt so etwas wie „orientalische Städte“ gibt. Diese wurde von Eugen Wirth, der sein Leben dem Studium des Phänomens „Stadt“ gewidmet hatte, bejaht. Er ging davon aus, dass ein Sondertyp der orientalischen Stadt existiert, der auf einer Kontinuität, und zwar von der Stadt des Alten Orients zur Islamischen, basiert.⁴ Er identifizierte dabei die Repräsentation von politischer Herrschaft, die Wehrhaftigkeit und die Selbstdarstellung der Oberschicht als dominierendes Merkmal altorientalischer Städte, neben religiösen und wirtschaftlichen Bauwerken.⁵ Diese herrschaftlichen Bauten mit großer Monumentalität lassen sich in vielen Städten nachweisen, da sowohl in den altorientalischen Kulturen als auch in der islamischen Epoche die Hauptstädte öfters wechselten, mehrere mit dieser Funktion gleichzeitig existieren konnten oder jahreszeitlichen Wechseln, nämlich Sommer- und Winterresidenz, unterlagen.⁶

Ein weit verbreitetes, bis heute teilweise existierendes, Narrativ ist, dass die orientalische Stadt über eine chaotische und ungeordnete Anlage verfügt. Dem ist zu widersprechen, denn neben einer in vielen Gebieten ovalen Grundstruktur im Städtebau des Alten Orients orientierte man sich an den klimatischen Voraussetzungen. Der Nordwestwind war bei der Anlage einer Stadt maßgeblich, um für ein angenehmeres Mikroklima, gerade im Palastbereich oder Wohnvierteln der elitären Oberschicht Sorge zu tragen.⁷

In der Antike wurden die Städte des Orients von geometrischen Grundrissen, wie dem Hippodamischen System geprägt. Diese Regelmäßigkeit wurde in vielen Städten am Ende der byzantinischen Zeit durch einen zunehmenden Verfall aufgrund wirtschaftlicher Krisen aufgegeben. Der oft der islamischen Zeit zugeschriebene, stadtplanerische Wildwuchs ist oft spätbyzantinisch zu datieren.

⁴ „Es gibt einen Sondertyp der orientalischen Stadt; diese hat charakteristische Eigenarten, die sie klar sowohl von der Stadt der klassischen Antike als auch von unserer westlich-abendländischen Stadt abheben.“ Wirth 1997, S. 12.

⁵ Die frühesten Städte des Alten Orients waren vor allem durch Tempel und deren Wirtschaftsanlagen religiös geprägt. In diesem Sinne wurde diese ab dem 2. Jahrtausend v. Chr. durch herrschaftliche Inszenierung, in Form von Palastbauten, überlagert. Vgl. ebd. Allerdings ist anzumerken, dass eine Trennung von religiöser und weltlicher Sphäre in den altorientalischen Kulturen schwer fällt, da politische Herrschaft auf religiöser Legitimation basiert und diese in der baulichen Repräsentation eine grundlegende Rolle spielt.

⁶ Vgl. ebd. S. 13.

⁷ Vgl. ebd. 17.

Anjar, Raqqa, Bagdad sind islamische Neugründungen, deren Anlage parthische oder sassanidische Planstädte zu Grunde lagen. In Aleppo und Damaskus überdauerte die antik-klassische Strukturierung. Im Iran finden sich mit Qazvin und Isfahan Beispiele, wo die Stadtplanung dem politisch-höfischen Zeremoniell unterworfen war. In dessen Ergebnis stehen große und breite Achsen sowie repräsentative Platzanlagen. Diese bestehen durch ihre Regelmäßigkeit und geometrische Struktur.⁸

Das Vorurteil, dass orientalische Städte chaotisch und labyrinthisch sind, basiert nicht auf deren Planung sondern auf der späteren Entwicklung. Spätere Bauwerke werden zum bestehenden Baubestand hinzugefügt „ [...] als ein grundlegendes Bauprinzip hier wird immer die *“agglutinierende Bauweise“* und das *“additive Aneinanderreihen“* genannt: Nebeneinander liegende Gebäudeteile, Gebäude und Gebäudekomplexe sind im Orient – im Gegensatz zur klassischen Antike und zu unserem europäischen Abendland – nicht nach einem übergeordneten Konzept entworfen und in ein gemeinsames übergreifendes räumliches Ordnungsmuster eingepaßt, sondern sie stehen gewissermaßen *“bunt zusammengewürfelt“* nebeneinander.“⁹

Ein weiteres prägendes Element der sogenannten orientalischen Stadt ist Privatheit, die sich für abendländische Reisende vor allem darin äußert, dass es keine Schauffassaden oder äußerlich sichtbare Unterschiede in den Sozialstruktur eines Viertels hinsichtlich Finanzkraft oder sozialem Prestige gibt. Die Viertel sind nach Familienverbänden sowie nach religiöser und ethnischer Herkunft strukturiert. Insofern sind Sackgassen sowie sich nur nach innen auf den Hof oder Höfe öffnende Häuser, die sich in streng voneinander, teilweise durch Tore, abgegrenzten Nachbarschaftsquartieren befinden, typisch. Dieses Grundprinzip und seine daraus folgende, räumliche Wirkung bestimmt natürlich, neben den Moscheen und dem Basaren, die optischen Eindrücke. Moscheen und Basare waren als religiöse und wirtschaftliche Zentren den Reisenden durch viele Reiseberichte zumindest in ihrer Grundstruktur vertraut. Das traf für die Viertel nicht zu, da diese nicht das Hauptziel von Reisen waren.

Diese erwähnten Punkte sollen als Basis für die Beschäftigung mit Aussagen von Reisenden im 19. Jahrhundert über orientalische Städte dienen, um nicht

⁸ Vgl. ebd. S. 21.

⁹ Ebd. S. 30.

selbst einigen bis heute bestehenden Stereotypen aufzusitzen. Die von den Autoren getätigte Beschreibung der Stadtbewohner*innen wird in diesen Ausführungen ausgeklammert.

Reiseberichte über den Orient im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert bereiste man den Orient aus religiösen, politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Gründen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten zunehmend touristische Gründe hinzu. Die berufliche Spanne der Orientreisenden war dementsprechend breit gefächert. Die meisten Reisenden kamen aus dem Britischen Empire, Frankreich und Preußen.¹⁰

Diese Entdeckung oder besser gesagt Wiederentdeckung des Orients vollzog sich parallel zur Kolonialisierung. Das führte dazu, dass das Gebiet nicht nur hinsichtlich der europäischen Politik, Wirtschaft und Wissenschaft wieder eine gesteigerte Aufmerksamkeit erfuhr, sondern dieses sich auch in der Publizistik niederschlug. Der Reisebericht erfreute sich dabei besonderer Beliebtheit und wurde damit eines der wichtigsten eurozentrischen Medien bei der Verbreitung des Orientalismus.¹¹ Es entstand eine große Bandbreite an Literatur, geschrieben von den verschiedensten Charakteren unterschiedlichster Berufe, sozialer Stellung und Motivation.

Deutsche Reisende bereisten vermehrt ab den 1830er Jahren den Orient. Als Beispiel sei an dieser Stelle Fürst Hermann von Pückler-Muskau (1785-1871) erwähnt oder Helmuth Graf von Moltke (1800-1891), der von 1836 bis 1839 Militärberater im Osmanischen Reich war. Er hinterließ einen in Briefen verfassten Reisebericht.

Andere versuchten in das Zentrum des Islam, nach Mekka, vorzudringen. Sie studierten die arabische Sprache und verkleideten sich, um als „Einheimische“ ihr Ziel zu erreichen. Besondere Erwähnung soll hier Heinrich von Maltzan (1826-1874) finden, der 1860 eine Pilgerreise nach Mekka unternahm.

Den ersten deutschsprachigen Reisebericht über den Iran verfasste der baltische Philosoph W. von Freygang, der in russischem Auftrag als Diplomat

¹⁰ „[...] Wissenschaftler, Diplomaten, Unternehmer, Jäger, Bankiers, Künstler, Offiziere und Ärzte. Die häufigsten unmittelbaren Anlässe für eine Orientreise waren das Bedürfnis des gesundheitsstärkenden Klimawechsels, antiquarische, botanische oder zoologische Forschungen, der christliche Glaube, Prestigegewinn oder reine Entdeckungslust.“ Rapp 2016, S. 96.

¹¹ Vgl. Soukah 2019, S. 53 f.

1812 im Iran weilte. In den folgenden Jahrzehnten stieg die Zahl der Reisenden in das persische Reich stark an. Das zunehmende politische Interesse und Preußens Versuch Österreich im Iran zuvorkommen waren der Grund für die Reise des preußischen Gesandten des Freiherrn Julius von Minutoli (1804-1860) im Jahr 1860. Nach dessen frühen Tod auf der Reise, wurde die Gesandtschaft vom Ägyptologen H. Brugsch (1827-1894) geleitet. Er verfasste darüber einen zweibändigen Reisebericht.¹²

Daneben existieren auch Reisebeschreibungen, wie die des tiefgläubigen Johann F.J. Borsum, eines Schneidergesellen, der Konstantinopel, Palästina und Ägypten bereiste. Hauptinteresse seiner Reise waren die heiligen Stätten. Er vollzog dabei eine vormoderne Art von *Work and Travel*, da er in Istanbul und Kairo bei Schneidermeistern arbeitete, um seine Reisen und Ausflüge zu finanzieren. Der Bearbeiter seiner Aufzeichnungen David Traugott Kopf formulierte 1825 im Vorwort des Reiseberichtes über Borsum:

Zwar konnte er nicht mit der Umsicht eines geübten Forschers die Merkwürdigkeiten, welche man in Constantinopel, Palästina und Egypten findet, untersuchen: dessenungeachtet aber ergriff sein Blick mit einer nicht gemeinen Schärfe so manchen bisher weniger bekannten Erdräume. Sein dortiges Leben war ein Leben unterm Volke; sein Gang, ein Gang durchs Volk und sein Beobachten ein Festhalten der äußern Richtungen, der Sitten und der Gebräuche des Volks.¹³

Im Folgenden sollen einige Beispiele für die Wahrnehmung von orientalischen Städten in Reiseberichten thematisiert werden.

Orientalische Städte in Reiseberichten

Eine der am meisten beschriebenen Städte ist Istanbul. Die Hauptstadt des Osmanischen Reiches erscheint in den Reiseberichten unter dem Namen Konstantinopel, seltener verwendete man *Stambul*. Für viele Reisende war die Stadt nicht das einzige Ziel, sondern der Ausgangspunkt für eine Weiterreise.

Der Schneidergeselle Johann F.J. Borsum arbeitete bei dem deutschen Schneidermeister Zorngiebel, der in Pera/ Beyoğlu wohnte und dort auch eine Werkstatt hatte, knapp zwei Jahre (1817-1819). Danach reiste er nach Palästina

¹² Ardalan 2003, S. 33 f.

¹³ Borsum (1825) 2005, Vorwort IX.

weiter.¹⁴ Borsum gibt in seinem Reisebericht eine strukturierte Zusammenfassung über Konstantinopel. Er beschreibt die Stadt geographisch sowie architektonisch, gibt Auskunft über die ethnische Zusammensetzung, die religiösen Gruppen und Feste. Zudem verschriftlichte er seine gesellschaftlichen und tagespolitischen Beobachtungen, wie die Auslieferung des wahhabitischen Imams ‘Abd Allāh ibn Sa‘ūd an das Osmanische Reich und dessen Hinrichtung am 17. Dezember 1818.¹⁵ Seine Beschreibung von Konstantinopel macht keinen Unterschied zwischen den einzelnen Vierteln, sondern sein Erstaunen gilt der ganzen Stadt, die sich auf zwei Kontinenten befindet:

Die Lage von Constantinopel ist an Schönheit unübertrefflich. [...] Welches von beiden Ufern schöner ist, darüber will ich nicht entscheiden, denn beide wetteifern in Hinsicht der Mannichfaltigkeit und Schönheit mit einander. [...] Majestätisch breitet sich das Ganze auf schönen Hügeln aus, und die vielen hohen Gebäude, die zahllose Menge der mit Blei gedeckten Moscheen und die auf denselben befindlichen hohen Thürme, die zum Theil vergoldete Kuppeln haben gewähren einen herrlich schönen Anblick. Diese Ansicht entwickelt von der Meereseite durch die , in den Höfen der Moscheen und in den Gärten des Serails prächtigen Zypressen, tausendfache Reize.¹⁶

Borsum betont im Gegensatz dazu, dass das „Innere“ der Stadt gegenüber dem „Äußeren“ deutlich abfällt. Die Häuser seien hölzern und leicht, nur Ölfarbe verdecke ihren schlechten Zustand und die Straßen bestechen zwar durch gute Pflasterung aber auch durch Enge. Er bezeichnet die Werkstätten und Kaufmannsläden als *Gewölbe* und ihm fällt die Trennung der Straßen nach Warengattungen auf. Borsum beschreibt, so gut es ihm möglich ist, auch die repräsentativen Bauten.¹⁷

¹⁴ Die Wohnungssuche gestaltete sich für Borsum schwierig, weil 1817 in der Stadt die Pest ausgebrochen war: „Da aber in Constantinopel jeder Geselle für seine Wohnung sorgen muß, und kein Hausbesitzer, wegen der in vielen Stellen der Stadt ausgebrochenen Pest, einen Fremden in Miethe nehmen wollte: so kamen wir in eine nicht geringe Verlegenheit. Am folgenden Tage aber waren wir so glücklich, durch die Fürsprache unseres lieben und frommen Meisters eine für uns passende Kammer aufzufinden, die wir für 20 Piaster monatlicher Miethe in Besitz nehmen konnten.“ Borsum 1825 (2005), S. 43.

¹⁵ Borsum berichtet, dass sich die Hinrichtung über drei Wochen hinzog: „An jedem Nachmittage um 4 Uhr nahmen sie ihm mit einer glühenden Zange ein Glied ab, nach welcher Handlung eine Kanone abgefeuert wurde. [...] bis ihm endlich am 17ten Dezember der Kopf abgeschlagen wurde.“ Ebd. S. 50.

¹⁶ Ebd. S. 57 f.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 58 f.

Der italienisch sprechende Borsum erwähnt die antiken Städten nur beiläufig. Das liegt wohl daran, dass der Schneidergeselle Borsum keine neuhumanistische Ausbildung erfahren hatte, die ihn einer Antikenkenntnis befähigt hätte. Er beschreibt, dass neben einer abgestumpften Pyramide auf hohem Postament (der Theodosius-Obelisk) sich eine kleine Metallsäule befände.¹⁸ Diese solle [...] *an die Schlange erinnern, welche Moses in der Wüste erhöht hat.*¹⁹ Es handelt sich hier um die Säule, welche Konstantin 331 n. Chr. aus Delphi nach Konstantinopel bringen ließ. Sie ist eine Weihgabe an Apollon aufgrund der griechischen Siege 480/479 v. Chr. über die Perser.

Die Beschreibung Konstantinopels durch Helmuth Graf von Moltke, der nicht nur einen völlig anderen Bildungshorizont, sondern auch eine nicht vergleichbare, höhere soziale Stellung als Borsum genoss, ist der des Schneidergesellen ähnlich. Nach der Ankunft in Pera und der ersten Fahrt auf einem Kaik schrieb er:

Zur Rechten hatten wir Konstantinopel mit seiner bunten Häusermasse, über welche zahllose Kuppeln, die kühnen Bogen einer Wasserleitung, große steinerne Hanns mit Bleidächern, vor allen aber die himmelhohen Minarets emporsteigen, welche die sieben riesengroßen Moscheen Selims, Mehmeds, Suleimans, Bajasids, Valideh, Achmeds und Sophia umstehen. Der alte Serai streckt sich weit hinaus ins Meer mit seinen phantastischen Kiosken und Kuppeln und schwarzen Zypressen.²⁰

Die Verbindung des Panoramas der Stadt mit der sie umgebenden Natur wiederholt sich auch in diesem Bericht. Die Schönheit der Stadt wird aber nicht mehr empfunden, wenn man diese betritt. Moltke äußert beim Besuch von Bursa, dass dies auf alle ihm bekannten, türkischen Städte zutrifft:

Wie bei allen türkischen Städten, so auch hier, verschwindet das prächtige Bild, sobald man in die Stadt hineintritt. Der kleinste, deutsche Marktflöcken übertrifft Konstantinopel, Adrianopel und Brussa an Zierlichkeit der Wohnungen und noch mehr an Bequemlichkeit. Großartig sind nur die Moscheen und die Hanns oder Karavanserais, die Fontänen und öffentlichen Bäder.²¹

¹⁸ Ebd. S. 60.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Moltke 1835 (2018), S. 21.

²¹ Moltke 1836 (2018), S. 37.

An dieser Stelle tritt ein Element hinzu, was in den Beschreibungen Borsums nicht auftrat, nämlich der Vergleich mit der Heimat. Der Eurozentrismus erscheint hier durch die Betonung der ästhetischen Überlegenheit deutscher Städte und Dörfer.

Die Einzigartigkeit und Schönheit der Moscheen betont er hingegen, wie auch die anderer typischer Bauwerke, in Form von Karawansereien und Wasserspielen. Moltke widmet der Beschreibung dieser Architektur einige Briefe. Zudem beschäftigt sich ein Brief mit den Antiken in Konstantinopel. In diesem konzentrierte sich Moltke als Militär vor allem auf die Stadtmauer.²²

Der 1862 in Leipzig erschienene zweibändige Reisebericht der *Königlich Preussischen Gesandtschaft* nach Persien 1860 und 1861 beginnt im Abschnitt über Konstantinopel mit Worten, die nunmehr nicht überraschend sind:

Es hat ein Reisender einmal die Bemerkung gemacht, man müsse, um sich ohne Beeinträchtigung eines vollständigen Reisegenusses zu erfreuen, vom Meere aus einen Blick auf Konstantinopel werfen, von da aus die Bosphorus-Fahrt unternehmen und – ohne auszusteigen, gleich wieder umkehren. Der Mann hat so Unrecht nicht! Die byzantinische Sieben-Hügelstadt vom Decke des Schiffes ausgesehen, ist feenhaft schön. Wie viel Beschreiber sind nicht voller Entzücken des Anblickes! – Kaum aber hat der Reisende Angesichts Pera, der Frankenstadt, den Fuss auf's Trockene gesetzt, so zerfließt das poetische Bild in die prosaischste Nüchternheit.²³

Der Verfasser Heinrich Brugsch betont die Äußere Schönheit der Stadt in Verbindung mit der natürlichen Landschaft. Die Verwendung des Wortes „feenhaft“ verweist auf eine Assoziation des Autors mit märchenhaften Erzählungen, die als eine Reminiszenz an „*Tausend und Eine Nacht*“ gewertet werden können. Diese Imagination wird schon wenige Absätze später zerstört. Die Teilnehmer der Gesandtschaft wollten ein *ḥammām* besuchen. Den Weg dorthin beschreibt Brugsch mit folgenden Worten:

Die Häuser an beiden Seiten der Straßen, die wir durchwateten, schienen in einem großen See zu stehen, der durch aufgethürmte Kothberge und da, wo der Weg abschüssig geht, wie nach Galata und der Badstube zu, durch rauschende Giessbäche herabfließenden schmutzigen Regenwassers unterbrochen wird. Da hiess es, sich wacker durchzuarbeiten.²⁴

²² Moltke 1837 (2018), S. 71 f.

²³ Brugsch 1862, Bd. 1, S. 5.

²⁴ Ebd. S. 6.

Brugsch betont zudem in seinem Bericht „[...] *das labyrinthische Gewühl von Gassen und Gässchen.*“²⁵ Auffällig ist, dass Brugsch die europäischen Vorstädte und die „*eigentliche Türkenstadt*“, welche er von Galata aus, am gegenüberliegenden Ufer mit den Minaretten und Moscheen, identifiziert, trennt.²⁶ Er beschreibt nicht nur aus einer sehr eurozentrischen Perspektive, sondern er vollzieht direkte Vergleiche mit seiner ihm bekannten Heimat. Diese Verbindung mit den Bildern aus der Heimat sorgt für eine positive Bewertung des Gesehenen. Die eigene „deutsche“ Identität wirkt an dieser Stelle verbindend und trennend zugleich, in dem Sinne, dass Brugsch zwar eine emotionale Verbindung zwischen seiner Heimat und Konstantinopel herstellt, aber dadurch seine „deutsche“ Identität gestärkt und nicht von den „orientalischen“ Einflüssen überformt wird. Die Schönheit entsteht erst durch die Assoziation mit der Heimat:

Im Hafen kamen und lagen zahlreiche Dampfer und Segelschiffe. Die ersteren sich bis zu der dicht besetzten Brücke herandrängend, welche Galata mit Stambul verbindet, und von unserer Vogelschau ausgesehen, wie die alte Rheinbrücke zwischen Deutz und Cöln in langer Linie die blinkende Fluth des Meerarmes durchschneidet. Der Anblick war wunderbar schön, der Feder eines poetischen Reisenden würdig.²⁷

Eine längere Beschreibung widmet Brugsch den Antiken der Stadt, der Hagia Sophia und dem Basar mit seiner typischen Strukturierung. Die Gesandtschaft besuchte auch die Paläste und Kioske. Hier zeigt sich, dass diese Bauwerke als Beispiele orientalischer, höfischer Architektur nur geringe Begeisterung auslösten. Der Sommer-Serail sei ohne Geschmack, ebenso der leere Winter-Serail. Nur der Weg zum Sommer-Serail, durch die Zypressen, erscheint Brugsch schön. Das gleiche, negative Urteil wurde auch über die Sultan-Ahmed-Moschee (die Blaue Moschee) gefällt. Sie sei „[...] *eine unvollkommene Nachahmung der herrlichen Aja Sofia.*“²⁸ Es wird hier beiläufig, durch die Herrlichkeit der antiken Kirchenbaus, die Überlegenheit des Okzidents über den Orient angemerkt.

Am Beispiel von Konstantinopel können Grundzüge der Beschreibung von orientalischen Städten erkannt werden. Die Stadt erscheint von außen betrachtet im Zusammenspiel mit der sie umgebenden Natur als Schön. Das Innere der Stadt ist abweisend, dreckig und entbehrt einer besonderen Ästhetik. Die Antiken und

²⁵ Ebd. S. 20.

²⁶ Vgl. ebd. S. 14.

²⁷ Vgl. ebd. S. 14 f.

²⁸ Vgl. ebd. S. 23.

die Kirchen in der Stadt sind von Interesse. Die repräsentativen und als orientalisch wahrgenommenen Repräsentativbauten sind bestenfalls sehenswert. Der Basar wird mit seiner Strukturierung erwähnt und ist für alle Reisenden trotz seiner Undurchsichtigkeit faszinierend. Das liegt wohl daran, dass Basare durch die den Reisenden zur Verfügung stehenden literarischen Quellen, auch durch märchenhafte Erzählungen, in gewissem Maße vertraut wirkten. Die Erwartungen werden erfüllt.

Diese Punkte treten bei den meisten Reisebeschreibungen auf, die in den letzten Jahrzehnten wissenschaftlich untersucht wurden.

Zouheir Soukah arbeitete bei der Analyse der Reiseberichte Heinrich von Maltzans und Fürst Hermann Pückler Muskaus heraus, dass die orientalische Stadt bei ihnen als Symbol für Verfall²⁹ und Hässlichkeit³⁰ steht. Er stellte fest, dass in der Beschreibung Pücklers nur diejenigen Städte positiv bewertet werden, in denen er eine Verbindung der Stadt mit natürlichen Umgebung, aber auch mit der Natur an sich sieht. In Damaskus und Aleppo kommen nach Ansicht Pückler Muskaus „ [...] die positiven Eindrücke von der „orientalischen“ Stadt erst in Verbindung mit der von ihm verehrten Natur zustande. Somit lässt sich abschließend eindeutig feststellen, dass das Erscheinungsbild der „orientalischen“ Stadt die Aufmerksamkeit und das Interesse des Reisenden allein durch das Element der Natur auf sich zieht.“³¹ Weitere Stadtbeschreibungen in seinem Bericht zeichnen sich durch Flüchtigkeit und Betonung der Unordentlichkeit, Unbequemlichkeit und Unsauberkeit aus. Die orientalische Stadt ist dem zum Vergleich herangezogenen Idealbild der europäischen Stadt in keiner Weise ebenbürtig.³²

In sehr ähnlicher Weise äußert sich auch Heinrich von Maltzan. Die orientalische Stadt steht für den Verfall. Eine positive Ausnahme, nämlich Alexandria, profitiere von der Niederlassung europäischer Kaufleute, die diesem Verfall entgegenwirkten. Damit ist der Indikator für die Bewertung und Beschreibung einer orientalischen Stadt der Grad ihrer Europäisierung.³³ Eine weiteres Beispiel dafür liefern seine Aussagen über Dschedda:

²⁹ Vgl. Soukah 2019, S. 72 f.

³⁰ Vgl. ebd. S. 91.

³¹ Ebd. S. 93 f.

³² Vgl. ebd. S. 99 f.

³³ Vgl. ebd. S. 72 f.

Siehst du die Stadt? Bemerkungen zu der Beschreibung „orientalischer Städte“...

[...] Dschedda gehört zu den wenigen muselmännischen Städten, die nicht wie die übrigen gänzlich verfallen und verkommen, sondern die sich ihren Wohlstand noch einigermaßen erhalten haben.³⁴

Der Grund für diese Einschätzung wird ein paar Sätze später präzisiert, denn „[...] da war meine Freude groß, in einer Stadt zu sein, die durch ihren Wohlstand und ihren Verkehr doch ein klein wenig an Europa erinnerte.“³⁵

Maltzan ist nicht nur überrascht, dass es in dieser Stadt reiche Muslime gibt sondern er sieht auch einen Muslim

[...] der ein reinliches und geschmücktes Haus besitzt, das sind Dinge, an die ich nicht glauben konnte, ehe ich sie in Dschedda gesehen hatte. – Hinter den Häusern dieser Kaufleute, deren jedes seine eigene Zisterne mit genug trinkbarem Wasser besitzt, befinden sich die Warenlager, stallartige, große Gebäude, deren innerer geräumiger Hof von gewölbten Hallen und Sälen umgeben ist. – Das Leben im Hafen ist buntbewegt.³⁶

Letztendlich sind die Stadtbeschreibungen Maltzans eurozentrisch und ein Teil der konstruierten europäisch-überlegenen Identität, die in den Reiseberichten des 19. Jahrhunderts ein bestimmendes Element darstellen.

Im 19. Jahrhundert wurde auch eine Vielzahl von Beschreibungen von Städten im Iran angefertigt. Die Reisenden bemerkten, dass auch im Iran die Städte sich hinsichtlich ihrer Funktionen voneinander unterschieden. Diese war abhängig von ihrer geographischen Lage, ob sie in einer Region mit florierender Landwirtschaft, am Meer oder an einer Karawanenstraße lagen. Zudem kamen einigen Städten noch eine politische, religiöse oder historische Bedeutung zu.³⁷ Im 19. Jahrhundert war man in Europa über die wichtigsten Zentren und Handelsplätze des Iran informiert. Tabriz, Teheran, Qazvin und Isfahan gehörten zu den meistbereisten Orten. Die Reiseberichte beginnen auch hier mit einem ersten Eindruck, der die Stadt und ihre natürliche Umgebung verbindet.

³⁴ von Maltzan 1865, S 35.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. S. 38.

³⁷ „Befand sich die Stadt an einem Ort, an dem mehrere landwirtschaftliche Bezirke mit unterschiedlichen Produkten aneinandergrenzten, diente sie als Austauschplatz mehrerer Produkte. Waren in einer Stadt Nahrungsmittel und Rohstoffe im Überfluss vorhanden, konnten sich hier Zentren für spezialisierte Handwerker bilden. Lag die Stadt am Meer, an einem Fluß oder an einer Karawanenstraße, die sie mit anderen ähnlichen Städten verband, dann entwickelte sich die Stadt zu einem Umschlagplatz für den Fernhandel mit wertvollen Gütern, die so hohe Einnahmen versprachen, daß sich die Kosten für weite Entfernungen lohnten.“ Ardalan 2003, S. 128 f.

Brugsch, der in der preußischen Gesandtschaft unter der Leitung von Baron Julius von Minutoli reiste, schrieb über die erste Annäherung an Tabriz:

Wenn auch nicht so malerisch gelegen, als manche andere Stadt, die wir bis jetzt auf unserer Reise kennengelernt hatten, ist doch die grosse, weitausgedehnte, dunkelbraune Häusermasse, die sich zum Theil terrassenförmig erhebt, von angenehmer Wirkung für das Auge. Nach einer, wenn auch nur kurz dauernden Reise durch öde Landschaften hat das Bewusstsein, sich den Wohnstätten zahlreicher Menschen zu nähern, etwas Erheiterndes, Aufmunterndes.³⁸

Dieser positive, erste Eindruck wurde, nach Brugsch, im Inneren der Stadt nicht bestätigt. Er verwendet das Wort „niederschlagend“ für den Zustand der Stadt. Die Hälfte der Stadt läge durch Erdbeben, Kriege und Verfall in Trümmern.³⁹ Im nächsten Schritt steigert sich seine eurozentrische Perspektive zu Aussagen voller Stereotypen, die das Gesehene verächtlich machen und die Gründe in einer orientalischen Unterlegenheit sehen:

Die Strassen, meist sehr eng und winklig, bieten ein abschreckendes Bild orientalisches-asiatischer Liederlichkeit dar. [...] Hunde und Aas, alles liegt chaotisch wild durcheinander, dass man genötigt ist, die Augen mehr nach dem Erdboden, als auf die Umgebung zu richten.⁴⁰

Chaos und Wildheit beziehen sich hier zwar auf eine konkrete Situation, dürften aber auch für den Gesamteindruck der orientalischen Stadt stehen. Die Straßen und Gassen haben für ihn keine Ordnung, denn sie *laufen in gewundenen Linien nach allen Richtungen hin*.⁴¹ Brugsch verfasste den Bericht erst nach seiner Rückkehr nach Preußen. Dementsprechend dürften in vielen Passagen seine Gesamterinnerungen bei der Beschreibung und Bewertung eine Rolle spielen. So fügt er an, dass die Häuser den Straßen nicht nur in Tabriz, sondern in allen persischen Städten ein hässliches Aussehen verleihen. Die Häuser seien lediglich *hohe Erdmauern mit kleinen Türöffnungen*.⁴² An dieser Stelle ist für Brugsch nicht klar, dass diese Architektur dem Schutz der Privatheit, als auch den klimatischen Bedingungen geschuldet ist. Seine Assoziation von Schönheit ist eine Europäische.

³⁸ Brugsch 1862, Bd. 1, S. 171.

³⁹ Vgl. ebd. S. 173.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Ebd.; Ardalan 2003, S. 135.

⁴² Vgl. ebd.

Siehst du die Stadt? Bemerkungen zu der Beschreibung „orientalischer Städte“...

Im weiteren Verlauf wird deutlich, dass Brugsch, wie auch andere Reisende, über Bevölkerungszahlen durch offizielle Schätzungen und gegenseitige Lektüre, gut unterrichtet war. Die iranischen Städte bezeichnet Marjam Ardalan, die über den *Iran im Spiegel deutschsprachiger Reiseberichte im 19. Jahrhundert* forschte, als mittlere Städte. So hatte Tabriz im Jahr 1885, nach einer britischen Schätzung, 120.000-160.000 Einwohner und Teheran ca. 120.000. Die Höhe der Bevölkerungszahl war auch abhängig davon, ob es Winter oder Sommer war.⁴³ In Teheran verließ ein Teil der Bevölkerung im Sommer, aufgrund der hohen Temperaturen, die Stadt. Solche Ereignisse flossen natürlich in die Berichte ein.

Die Beobachtung, dass Reisende orientalische Städte von außen in Verbindung mit ihrer natürlichen Umgebung als schön und faszinierend empfinden, aber beim Gang durch die Stadttore ihre Meinung aufgrund vorhandener Stereotypen und Unkenntnis drastisch ändern, betrifft auch die Berichte über Persien. Enttäuschte Erwartungen spielten dabei eine wichtige Rolle, denn

[...] aus Gedichten und Geschichten aus „Tausend und einer Nacht“, die sie aus ihrer Heimat kannten, hatten sie eine verklarte Vorstellung von den orientalischen Städten erhalten. Als berauschend und betörend stellen sie sich ihnen dar, von Düften des Basars umgeben. Doch was sie vorfanden, war etwas vollkommen anderes.⁴⁴

Diese Erwartung, eine von den Dichtern in Poetik und Prosa beschriebene Welt real zu erfahren, fand Brugsch in der Zitadelle von Teheran, in den Höfen und Gebäuden des Golestanpalastes:

Ich müsste ein persischer Dichter sein, um die Fülle der Rosen, Fontänen, Quellen und Wandbilder (meist schnurrbärtige Soldaten in der Stellung „Präsentiert das Gewehr!“), in bunten glasirten Ziegeln ausgeführt, und sonstige Herrlichkeiten zu schildern, welche hier dem Auge entgegentraten.⁴⁵

Brugsch hebt im weiteren Verlauf des Berichtes bedeutende Gebäude hervor, ohne eine Gesamtbeschreibung von Teheran zu vernachlässigen. Er legt die Unterteilung der Stadt in verschiedene Quartiere um die Burg mit dem Palast dar. Die Bazare definiert Brugsch als zentrales Merkmal einer orientalischen Stadt,

⁴³ Vgl. Ardalan 2003, S. 132 f.

⁴⁴ Ardalan 2003, S. 133.

⁴⁵ Brugsch 1862, Bd. 1, S. 206.

dessen Gassen labyrinthischen Charakter haben.⁴⁶ Abgesehen von repräsentativen Bauten beschäftigt er sich detailliert mit dem Schulwesen und dem 1851 eröffneten Polytechnikum *Dār al-Fonūn*.⁴⁷ Kritikwürdig ist für ihn vor allem der Straßenbau und die Wasserversorgung. Damit vertritt er, verglichen mit anderen Berichten von Iranreisenden im 19. Jahrhundert, einen ähnlichen Standpunkt. Ardalan betont, dass die Kritik an den Städten sich vor allem auf stadtplanerische Elemente richtete, die in Europa im 19. Jahrhundert eine Besserung erfuhren, wie z.B. breite, begrünte Straßen, eine nächtliche Illumination der Stadt, Wasserversorgung, Kanalisation und eine präzise Straßenplanung. Die Projizierung europäischer, technischer Standards fungiert als Bewertungsmaßstab einer orientalischen Stadt. Brugsch betonte in diesem Sinne, dass der Schah nach einem Besuch in Europa in den 1870er Jahren, Veränderungen diese Punkte betreffend veranlasste. Nicht nur Brugsch vermerkte bei seinen späteren Reisen in den Iran die zunehmende Europäisierung positiv an. Das eigene eurozentrische Weltbild mit einer als überlegen gedachten europäischen Identität erhielt damit eine weitere Bestätigung.⁴⁸

Resümee

Die Beschreibung von Städten ist ein wichtiges Element in deutschsprachigen Reiseberichten des 19. Jahrhunderts. Die Reisenden haben Grundkenntnisse über orientalische Städte und deren wichtigste Institutionen, wie Paläste, Moscheen und Bazare. Zudem sind sie erfüllt von falschen Erwartungen, da anscheinend die von ihnen konsultierte Literatur falsche oder gar keine Bilder über orientalische Städte vermittelte. Die Landschaft und Natur wird bewundert. Orientalische Städte werden von den Reisenden als angenehm und schön bewertet, wenn sie eine Symbiose mit der sie umgebenden Landschaft eingehen. Die Reisenden scheinen oftmals stark von der Romantik beeinflusst zu sein. Diese romantischen Vorstellungen werden durch das Betreten des Inneren der Städte meist zerstört.

Es wird in den Berichten meist relativ schnell angemerkt, dass die Städte dreckig, schmutzig, chaotisch oder gar hässlich seien. Zudem werden Vergleiche mit der Heimat, also europäischen Städten herangezogen. Dabei ist eine eurozentrische Perspektive, welche letztendlich die eigene „europäische“

⁴⁶ „Das Herz der Stadt bilden, wie in allen Städten des Orients, in welchen fortdauernd eine große Menschenmenge hin und her wogt. Hier findet das öffentliche Leben seinen eigentlichen charakteristischen Ausdruck.“ Ebd. S. 212.

⁴⁷ Ebd. S. 216 f.

⁴⁸ Ardalan 2003, S. 140.

Identität bestätigt oder auch verstärken soll, maßgeblich für die Stadtbeschreibungen.

Des Weiteren werden nüchterne und möglichst genaue Angaben über die Städte gemacht. Ihre Einteilung in verschiedene Quartiere oder Viertel wird ebenso vermerkt, wie die geschätzte Einwohnerzahl. Repräsentative Bauten werden je nach Interessen der Autoren genauer beschrieben. Es wird aber deutlich, dass die Menge an Beschreibungen von Bauten mit politisch-herrschaftlicher Funktion dominiert. An zweiter Stelle erscheint in den Berichten wirtschaftliche und sakrale Architektur. In vielen Beispielen erscheint die Beschreibung von Antiken in den Städten. Dabei wird direkt oder indirekt deren Genese aus einem überlegen gedachten, griechisch-römisch-abendländischen Kulturkreis betont.⁴⁹ Profane Wohnarchitektur wird wenig beschrieben.

Es ist bezeichnend, dass der als Beispiel herangezogene Bericht des frommen Schneidergesellen Johann F.J. Borsum wenig eurozentrisches, vorurteilsvolles Denken beinhaltet. Borsum versucht sowohl das Gesehene, als auch das Geschehene, und dabei selbst sehr schlechte Ereignisse⁵⁰, in den Rahmen einer allumfassenden Gotteserfahrung zu setzen. Er interessiert sich neben den religiösen Stätten und Denkmälern auch für das alltägliche Leben in den Städten, wie z.B. für die Lebensmittelpreise. Hier zieht er dann doch Vergleiche mit der Heimat und freut sich über geringere Lebenshaltungskosten.

Quellen

Borsum, J. F. J.: Reise nach Constantinopel, Palästina und Eypthen, Ueberarbeitet von David Traugott Kopf, in: Meyer, Günther; Sellheim, Rudolf (Hrsg.): *Documenta Arabica, Teil 1, Reiseliteratur*, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1825, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005.

Brugsch, H.: *Reise der königlich-preußischen Gesandtschaft nach Persien 1860 und 61*, Bd. I 1862, Bd. II 1863.

von Maltzan, H.: *Meine Wallfahrt nach Mekka (1865)*, in: Projekt Gutenberg-DE. Kindle-Version, nach der Ausgabe von Georg Westermann, 1919.

⁴⁹ Vgl. Gietl 2016, S. 153 f.

⁵⁰ Er wurde zum Beispiel auf dem Weg zum Jordan von Räubern überfallen, die aber nach seiner Anrufung Gottes die Waffen wegsteckten und nur ein wenig Geld und Proviant an sich nahmen. Borsum 1825 (2005) S. 173 f.

Moltke, H. Graf von: *Unter dem Halbmond. Briefe über die Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839*, Nachdruck, e-artnow, 2018.

Literaturverzeichnis

Ardalan, M.: Der Iran im Spiegel deutschsprachiger Reiseberichte im 19. Jahrhundert, in: *Europäische Hochschulschriften, Reihe III Geschichte und ihre Hilfswissenschaften*, Frankfurt/Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003.

Fikentscher, R.: *Deutschland und Anderswo. Reiseerlebnisse im 19. Jahrhundert*, Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag, 2019.

Gietl, S.: Istanbul – eine Weltmetropole im Wandel. Kulturelle Wertigkeiten in der Reiseliteratur seit dem 19. Jahrhundert, in: Regensburger Verein für Volkskunde e.V. (Hrsg.): *Regensburger Schriften zur Volkskunde/Vergleichenden Kulturwissenschaft*, Bd. 28, Münster/New York: Waxmann Verlag, 2016.

Müller, S.: *Die Welt des Baedeker. Eine Medienkulturgeschichte des Reiseführers 1830-1945*, Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2012.

Rapp, K.: Das Orientbild in der deutschsprachigen Reiseliteratur des 20. und 21. Jahrhunderts: Zwischen Realität und Imagination, in: Piontek, Slawomir (Hrsg.): *Kultur-Literatur-Medien, Posener Schriften zur Germanistik*, Bd. 4, Frankfurt/Main: Peter Lang Edition, 2016.

Soukah, Z.: Der Orient im kulturellen Gedächtnis der Deutschen – Vergleichende Analyse ausgewählter Reiseberichte des 19. und beginnenden 21. Jahrhunderts, in: *Europäische Hochschulschriften, Reihe I Deutsche Sprache und Literatur*, Bd. 2050, Berlin: Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2019.

Wirth, E.: Kontinuität und Wandel der orientalischen Stadt. Zur Prägung von städtischem Leben und städtischen Institutionen durch jahrtausendealte kulturräumsspezifische Handlungsgrammatiken, in: Wilhelm, Gernot (Hrsg.): *im Auftrag des Vorstands der Deutschen Orient-Gesellschaft: Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*; 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale, Berlin 1997, S. 1-44.

Logos or divine word from the perspective of Origen of Alexandria and Feyz Kāšānī

Natstaran Fahimi¹

Alireza Ebrahim²

(pp: 35 to 56)

Received: 16.07.2020; Accepted: 25.08.2020

Abstract

The concepts of „Logos“ or „Word of God“ are central to Christian and Islamic theology and their interpretations also affect other theological elements. This descriptive-comparative study attempts to reconcile the views of Origen of Alexandria and Feyz Kāšānī

in this regard. They sought to equip theology with rationality on philosophical (Neo-Platonic or Aristotelian) grounds and believed in a system of divine manifestations based on mystical (gnostic or sūfī) contexts. They regarded the Logos or the Word as one of the names of the deity which was issued by God on the basis of „grace“ or „feyz/luṭf“ and was manifested as the truth of Jesus or the muḥammadiyyah truth. This fact, at a later stage, has led to a very low level of creation and has been manifested in the realms of being worlds and humanity. Also, the Logos, or Divine Word, protects the universe and directs the creatures to return to God. The similarity of the interpretations of Origen and Feyz in particular shows: the Shī'a mystical understanding of the position of Jesus Christ, based on the speech of the ma ṣūmīn (pbuth), matches with a type of „Christology“ in the pre-council's history of Christianity.

Keywords

Word, Logos, Human, Origins of Alexandria, Feyz Kāšānī.

¹ ..PhD student in Religious and Mystic Studies at the Azad Islamic University of North Tehran, Iran,

E-mail: nas.fahimi59@gmail.com

² ..Assistant Professor at the Azad Islamic University of North Tehran, Iran,

E-mail: alirezaebrahim90@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

لوگوس یا کلمه الهی از دیدگاه اوریگنس اسکندرانی و فیض کاشانی

نسترن فهیمی^۱

علیرضا ابراهیم^۲

(صص ۳۵ تا ۵۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۲۵

چکیده

مفاهیم «لوگوس» یا «کلمه خداوند» در الهیات مسیحی و اسلامی دارای محوریتی هستند که چگونگی تفسیر آنها، بر دیگر ارکان الهیات نیز اثر می‌گذارد. این تحقیق که با روش توصیفی-مقایسه‌ای به انجام رسیده، می‌کوشد تا نظرات اوریگنس اسکندرانی و فیض کاشانی را در این خصوص همسنجی نماید. از یافته‌ها نمایان است که ایشان بر اساس زمینه‌های فلسفی (نوافلاطونی یا ارسطویی)، در پی تجهیز الهیات به عقلانیت بودند و بر مبنای بسترهای عرفانی (گنوسی یا صوفیانه)، به نظامی از مراتب تجلیات الوهی اعتقاد داشتند. آنان لوگوس یا کلام را یکی از شئون یا اسماء الوهیت می‌دانستند که به اقتضای «فیض» یا «لطف» از خداوند صادر گردیده و به صورت حقیقت عیسی یا حقیقت محمدیه متجلی شده است. این حقیقت در مرحله‌ای دیگر، موجد مرئوب نازلۀ خلقت بوده و در قلب عوالم وجود و انسان متجلی شده است. همچنین، لوگوس یا کلام الهی اداره امور عالم و هدایت مخلوقات در بازگشت به خداوند را نیز بر عهده دارد. همانندی تفاسیر اوریگنس و فیض به ویژه نشان می‌دهد: فهم عرفانی شیعه از جایگاه عیسی مسیح که بر مبنای روایات معصومین علیهم السلام قرار دارد، با گونه‌ای از «مسیح‌شناسی» که در فضای فکری پیش از شوراها در تاریخ مسیحیت وجود داشته، همخوانی دارد.

کلیدواژه‌ها

کلمه، لوگوس، انسان، اوریگنس اسکندرانی، فیض کاشانی.

۱. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال،

رایانامه: nas.fahimi59@gmail.com

۲. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال،

رایانامه: alirezaebrahim90@gmail.com

Logos oder göttliches Wort aus der Sicht von Origenes von Alexandria und Feyz Kāšānī

Natstaran Fahimi¹

Alireza Ebrahim²

(S. 35–56)

Eingegangen: 16.07.2020; Angenommen: 25.08.2020

Zusammenfassung

Die Konzepte des „Logos“ bzw. „Wortes Gottes“ stehen im Zentrum der christlichen und islamischen Theologie, wobei ihre jeweilige Auslegung auch andere theologische Elemente beeinflusst. Diese deskriptiv-komparative Studie versucht, die Sichtweisen von Origenes von Alexandria und Feyz Kāšānī in diesem Zusammenhang einander anzunähern. Beide strebten danach, der Theologie durch philosophische (neuplatonische oder aristotelische) Grundlagen Rationalität zu verleihen und glaubten an ein System göttlicher Manifestationen, das sich in mystischen (gnostischen oder sufistischen) Kontexten vollzieht. Sie betrachteten den Logos bzw. das Wort als einen der Namen der Gottheit, der auf Grundlage der göttlichen „Gnade“ oder des „feyz/luṭf“ von Gott hervorging und sich als die Wahrheit Jesu bzw. die muḥammadische Wahrheit offenbarte. Diese Realität nahm in einem späteren Stadium eine niedere Stufe der Schöpfung an und manifestierte sich in den Seinsbereichen und in der Menschheit. Zudem bewahrt das göttliche Wort das Universum und leitet die Geschöpfe zur Rückkehr zu Gott an.

Die Ähnlichkeit in der Auslegung des Logos bei Origenes und Feyz zeigt insbesondere: Das schiitisch-mystische Verständnis der Stellung Jesu Christi – gestützt auf die Aussagen der Ma‘šūmīn (Friede sei mit ihnen) – weist deutliche Parallelen zu einer Art von „Christologie“ in der vorkonziliaren Geschichte des Christentums auf.

Schlüsselwörter:

Wort, Logos, Mensch, Origenes von Alexandria, Feyz Kāšānī.

¹ PhD student in Religious and Mystic Studies at the Azad Islamic University of North Tehran, Iran,

E-mail: nas.fahimi59@gmail.com

² Assistant Professor at the Azad Islamic University of North Tehran, Iran,

E-mail: alirezaebrahim90@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

Einführung

Das Konzept des Logos oder des göttlichen Wortes ist eines der grundlegenden Konzepte der heiligen Schrift, das in systematischer Beziehung zu allen Elementen der christlichen Theologie steht. Origenes von Alexandria hat als einer der Theologen des frühen (vorrätlichen) Christentums, der aufgrund einiger neoplatonischer Mentalitätshintergründe und der in ihm gedeihenden gnostisch-mystischen Kontexte eine relativ monotheistische Vorstellung über die Beziehungen der dreifachen Hypostasen vorgelegt und damit eine spezifische Wahrnehmung des Logos-Begriffs eingeführt. Einige seiner Meinungen hatten entschiedene Gegner und wurden während der Konzile des 4. Jahrhunderts und danach für ungültig erklärt. Daher entwickelten sich seine Gedanken zu diesem Thema nicht weiter und wurden verurteilt und unter den herrschenden und dominierenden Gedanken der Kirche in geschlossenen Buchseiten begraben. Mit dem Aufkommen des Islam führten einige Shi'itische Imāme eine Interpretation des Konzepts des „Wortes“ ein, die später die Aufmerksamkeit islamischer Mystiker erregte. Insbesondere Mullā Muḥsin Feyz Kāšānī als schiitischer Theologe, mit einer Mentalität Ṣadrāischer Philosophie und einem sufistischen Bildungshintergrund, versuchte, einen Teil der Erzählungen der unfehlbaren Imāme mit Hilfe der mystischen Literatur von Ibn Arabī zu erklären. Durch die Präsentation einiger Beweise aus Werken dieser beiden christlichen und Shi'itischen Denker beabsichtigt diese Studie zu beweisen, dass die Interpretation von Feyz Kāšānī über die Stellung des „Wortes“ in der Shi'itischen mystischen Tradition der Erklärung sehr ähnlich ist, die Origenes in seinen Werken vorgelegt hat.

Um ihre Meinungen zu vergleichen, wird in dieser Studie zunächst eine kurze Einführung in Origenes und Feyz Kāšānī gegeben und darüber hinaus ihr Stellenwert in der Geschichte der christlichen und Shi'itischen Theologien vergleichend diskutiert. Da wir die heilige Dreifaltigkeit als ein Paradigma der christlichen Theologie betrachten können, wird jeweils die Beziehung zwischen Logos und jeder Komponente der Dreifaltigkeit diskutiert. In Anbetracht der Bedeutung der Stellung des Menschen im Thema des Logos und der Rolle des "Wortes Gottes" in heilsgeschichtlichen Diskussionen sind diesen Themen in diesem Artikel zwei Abschnitte gewidmet. Um übertriebene Ausführlichkeit zu vermeiden, werden in jedem Abschnitt die Ideen von Feyz über das „Wort“ unmittelbar nach den Ideen von Origenes vorgestellt.

Stellung von Origenes und Feyz in christlichen und Shī'itischen Theologien

Origenes von Alexandria (245 n.Chr.) ist einer der christlichen Theologen des 3. Jahrhunderts, der in Alexandria, Ägypten, geboren wurde. Diese Stadt war eines der Zentren christlicher Gemeinschaften in den alten Epochen und hatte verschiedene Schulen, in denen transzendente und metaphysische Wissenschaften gelehrt wurden. Er studierte die Grundlagen der christlichen Theologie unter Lehrern wie Klemens von Alexandria und Ammonius Sakkas und war ein Pionier in der Darstellung theologischer Themen mit einem wissenschaftlichen Ansatz. Als fleißiger Autor und aktiver Prediger verbrachte Origenes einen Großteil seines 69-jährigen Lebens damit, die Botschaft des Christentums zu klären und zu erweitern. (Rown, 1979, S. xvi) Er schuf eine Sammlung von Werken zum Studium der Heiligen Bibel, der Philosophie, der Apologetik, der Predigten und der Ethik, die nach einer Weile zu einer starken Grundlage für die Entwicklung des christlichen Denkens im Oströmischen Reich wurde. (Mc Grath, 2006, S. 54; Kung, 2007, S. 58) Unter seinen Hauptwerken können wir "Contra Celsus" nennen. Darüber hinaus umfasst das Buch "Peri Archon", oder Erste Prinzipien, das sein Hauptwerk ist, einen großen Teil seiner theologischen Standpunkte. Neben seinen Schriften war Origenes aktiv in Lehre und Diskussionen tätig, und durch diese Aktivitäten bildete er viele Studenten aus, wie z.B. Ambrosius, die an der Förderung einiger seiner Ideen beteiligt waren. (Fanning, 2010, S.62)

Die schöpferische Mentalität des Origenes drängte ihn dazu, akribisch auf Fragen nach der Atmosphäre der christlichen Religiosität zu antworten (Philip Hughes, 1978, S. 22); besonders, dass er in einer Zeit lebte, in der die neoplatonische Philosophie ihre Blütezeit erlebte und er den weitreichenden Einfluss der griechischen Gedanken auf die vorkonziliare Theologie des Christentums sehen konnte. In dieser Atmosphäre versuchte er, eine Kombination von christlichen und griechischen Gedanken zu schaffen, und benutzte dazu seine spezielle Fachsprache (Rankin, 2006, S. 132; Philip Hughes, 1978, S. 22) Es waren wahrscheinlich die vagen Komponenten und Phrasen dieser Sprache, die eine beispiellose Opposition zu seinen Ansichten verursachten, da einige glaubten, dass die Neigung Origenes zu einem Kompromiss zwischen neoplatonischen und christlichen Philosophien ihn zu häretischen Standpunkten geführt habe. (Copleston, 1996, Band 2, S. 35; Fanning, 2010, S. 66)

Mullā Muḥsin Feyz Kāšānī (1598-1680) war ein großer Faqīh, Weiser und Kommentator der Imāmīyah-šī'a, der in der Stadt Qum geboren wurde. (Feyz Kāšānī, Dawānī, 1997, S. 21). Diese Stadt war zu der Zeit des Lebens von Feyz eines der wichtigen Zentren Shī'itischer Siedler. Feyz interessierte sich auch für die Mystik und schrieb manchmal auch Gedichte zu diesem Thema. (Zarrīnkūb, 1983, S. 254) Er profitierte in verschiedenen Wissenschaften von vielen Lehrern wie Sayyid Mājid bin Alī Ḥussaynī Bahrānī und Shaykh Bahā Al-Dīn Amilī, und vor allem verbrachte er eine Zeitlang zum Lernen und Studieren in der Schule des geschätzten Schiiten Sage Mullā Ṣadrā šīrāzī. Dadurch schuf Feyz wertvolle und bleibende Werke in verschiedenen Islamischen Wissenschaften, unter denen wir Die Interpretation von Al-šāfi, Al-Wāfi, Al-šāfi, 'ilm Al-yaqīn (die Wissenschaft der Gewissheit) und Uṣūl Aqā'id (Prinzipien des Glaubens) nennen können. Durch die Lehren von Feyz Kāšānī entstanden einige einflussreiche Schüler in der Geschichte der Shī'ah, unter denen wir Allāmah Muḥammad Bāqir Majlisi nennen können. (Feyz Kāšānī, Ustād Walī, 1997 Band 1, S. 20)

Feyz lebte in der kulturellen Atmosphäre der Ṣafawīden-Ära und wurde Zeuge der Ermächtigung Shī'itischer sufischer Strömungen in Form verschiedener sozialer Bewegungen. Infolgedessen verbrachte er einen Teil seiner geistigen Kapazität damit, die Beziehung zwischen der Rechtswissenschaft ('ulūm Shar'ī) und mystischen Standpunkten zu erklären. (Zarrīnkūb, 1983, S. 254) Als weiteres Charakteristikum dieser Epoche können wir die allmähliche Befreiung der peripatetischen Philosophie von Beschränkungen erwähnen, die prominente Theologen wie Mūḥammad Ghazzālī in früheren Zeiten vorgebracht hatten. Im Lichte der Lehren seines Lehrers Mullā Ṣadrā versuchte Feyz daher, einen Konsens zwischen der Philosophie und der Islamischen Shar'īah herzustellen und dadurch die islamischen Lehren zu konsolidieren. (Feyz Kāšānī, Ostād Walī, 1997, Band 1, S. 18) Natürlich riefen seine Ansichten ernsthaften Widerstand bei seinen zeitgenössischen 'albārīs (Diejenigen, die nicht auf der Grundlage der Vernunft, sondern auf der Grundlage von Traditionen und Erzählungen schließen) hervor, die ihn des Sufismus beschuldigten.

Der Begriff des „Logos“ in der Bibel und der Begriff des „Wortes“ im Qur'an

Logos ist ein griechisches Wort (λογος), das Intellekt, Logik und Diskurs bedeutet und im Prozess der Übersetzung der hebräischen Bibel im dritten Jahrhundert v. Chr. durch das Wort Ḥukmah (Weisheit) ersetzt wurde.

Hukmah oder göttlicher Logos war in der hebräischen Bibel als die erste Schöpfung Gottes bekannt (Psalmen 33:6), die zugleich Instrument und Medium der Schöpfung war (Spr 4:6) und auch die Verantwortung für deren Leitung trug. (Genesis, 1:15; Jesaja, 10-11:55) Mit dem Beginn der christlichen Ära vollzog sich ein großer Wandel im Verständnis der Nachfolger Jesu in Bezug auf den Begriff des Logos, und zwar in der Weise, dass das abstrakte Wesen des Logos objektiviert und in menschlicher Gestalt (d.h. Jesus Christus) personifiziert und inkarniert wurde. (Tenneyi, 1980, S. 40-47) Der Prozess des Nachdenkens über die Gleichheit von Gott und Jesus festigte sich nach Paulus' Verständnis des griechischen Hintergrunds des Logos in seinen Thesen (2. Kor. 17,2; Heb. 2,1; Kol. 16,1) und wurde zur Grundlage für neoplatonische Kommentatoren des Neuen Testaments, den Logos (oder die göttliche Weisheit oder das Wort) als die schöpferische und rationale Kraft Gottes bei der Erschaffung, Leitung und Erfüllung des Universums zu betrachten. (Moore, 2005, S. 60-68)

Das arabische Wort „Kalamah“ und seine Ableitungen sind im Qurʾān mehr als 80 Mal in verschiedenen Bedeutungen verwendet worden, darunter Rede, göttliche Verheißung, Gebot Gottes und so weiter. (vgl., Rāghib Iṣfahānī, 1991) Im Qurʾān ist das göttliche Wort als Medium und Werkzeug der Schöpfung durch das Beispiel von „Kun“ oder „Sei!“ eingeführt worden; und Gott hat die Schöpfung durch sein Wort, das vor den Schöpfungen steht, erfüllt. (Ṭabāṭabāyī, Band 3, S. 275-8; 301-3) Darüber hinaus bewirkt das Wort Gottes (oder die Worte) im Qurʾān Führung für die Menschen und legt ihren Lebensweg nach dem Willen Gottes fest. (Āl-ʿimrān 39-45; Al-Nisāʾ 171) Natürlich hat das göttliche Wort im Qurʾān im Gegensatz zur hebräischen Bibel keine unbestimmte Form, und Jesus Christus wurde ausdrücklich als „göttliches Wort“ angesprochen (Al-Nisāʾ 171). Daher kommt der Qurʾān in dieser Sichtweise dem Konzept des „Wortes“ oder „Kalema“ nahe, was wir im Neuen Testament sehen.

Die Beziehung von Logos oder Wort zur Göttlichkeit

Betrachtet man die wörtlichen Bedeutungen des Logos in der Heiligen Bibel, so hat der Logos als das „Wort“ Gottes und eines seiner Attribute eine substantielle Einheit mit der Göttlichkeit und hat wie der Vater von Anfang an existiert. Aber der Logos als Sohn ist eine vollständige „Form“ der Göttlichkeit und ist folglich der Göttlichkeit untergeordnet. (Kung, 2007, S. 61-62) In der Theologie des Origenes steht der Logos in einer untergeordneten Ordnung in Beziehung zu Gott-Vater. In seinen Worten:

„Während der Gott-Vater das Wesen aller Objekte umfasst und ihnen gegenüber dominant ist, ... ist [Logos] nur dominant gegenüber rationalen Wesen und Wesen, die der Vernunft unterworfen sind“. (Origenes, 1973, 1.3.5) Der Grund für diese Stellung des Logos wurde in Betracht gezogen, weil er die Wirkung und Schöpfung des Vaters war, und natürlich ist existentiell die Ursache immer vor der Wirkung und höher als diese. (Hick, 2011, S. 216)

Nach Origenes braucht das göttliche Wesen in seiner unteren Manifestationsordnung eine Form, um sich mittels dieser Form zu manifestieren. Deshalb sagt er in seinem Kommentar zum Traktat des Jeremia: „Der Logos ist die Form des Gott-Vaters und der Gott-Vater wird durch ihn identifiziert“. (Origenes, 1998, 1.1.6) Diese Form ist nicht nur selbst eine Schöpfung der Göttlichkeit, sondern sie ist auch der Ursprung anderer pluralistischer Schöpfungen¹. Ein weiterer Grund dafür, dass Origenes dem Göttlichen gegenüber dem Logos den Vorrang einräumt, ist daher, dass der Logos der Ursprung der Pluralität der Schöpfungen ist, während der Vater Komponentenlos und absolut Eins ist. (Hick, 2011, S. 216).

Indem Feyz einige Kommentare zu „Fuṣūṣ Al-Ḥikam“ (Das berühmte Buch von Ibn ‘Arabī, dem Mystiker des 13. Jahrhunderts n. Chr 1165-1240) schrieb, war er offiziell als einer der Anhänger und Kommentatoren von Ibn Arabī bekannt, und selbstverständlich versuchte er in seinen Werken, mystische Erzählungen des Shī‘ismus gemäß der Literatur von Ibn Arabī zu erklären und zu rechtfertigen, die vielleicht bis zu seiner Zeit zum Erbe der Ghullāt (Extremisten) der Shī‘iten gehörten. Seiner Meinung nach ist das Wesen der Göttlichkeit ihr unwahrnehmbarer und unbeschreiblicher Aspekt ihrer Existenz, und die Namen, Attribute und Handlungen Gottes umfassen die Manifestation und Erscheinung des allmächtigen Gottes in niederen und pluralen Ordnungen des Seins. Daher müssen wir das Konzept des „Wortes“ auch in der Sichtweise von Feyz sowohl mit Einheit als auch mit Pluralität bewerten. Da das göttliche Wort eines der Attribute Gottes ist und nach den Auffassungen unfehlbarer Imāme und Shī‘itischer Theologen die Attribute Gottes mit seinem Wesen identisch sind, ist auch das „Wort“ mit dem Wesen Gottes identisch und gilt daher als ewig. Aber das „Wort“ im Rang eines "ḥalīfah Allāh" (oder Stellvertreter Gottes) und vollkommenen Menschen ist die Form und das "Gesicht" der Göttlichkeit, die die "Schöpfung" Gottes ist

¹ Die Aussage, die er in diesem Zusammenhang verwendet hat, ist: „Der Logos ist nicht bloß gut, sondern ist die Form des Guten“.

und eine Nachkommenschaft der Existenz in einer Ordnung unterhalb dieser Göttlichkeit hat. (Feyz Kāshānī, 1981, S. 120-21) Die Hierarchie der Welten in der Kosmologie von Ibn 'Arabī stellt die Welt des „vollkommenen Menschen“ der Welt von lāhūt (Göttlichkeit/Es ist Gottes eigenes Universum, das alle anderen Welten beherrscht) untergeordnet und im Gegensatz zur Göttlichkeit, die auf allen Welten der Wesen vorherrscht, ist der vollkommene Mensch der Herrscher der Welt von Êabarūt (Die Welt des Intellekts, die frei von Materie und den Auswirkungen der Materie ist) und dieser untergeordnet und verwaltet die Angelegenheiten und das Regieren dieser Welten. (ebd., S.120-121; Feyz Kāshānī, 1997, Band 1, S.206)

Beziehung des Logos oder des Wortes zu Jesus Christus

Das Bild, das das Alte Testament von Gott gab, ist ein Wesen mit absoluter Weisheit und Macht. (Ps, 139:1-4; 33:15-13; 4:147) Aber im Prozess der Zusammenstellung des Neuen Testaments wurde dieses Bild an Jesus angepasst und er wurde mit göttlicher Kraft und Weisheit gleichgesetzt. (1. Kor. 1:24) Die Annahme dieser Gleichheit war nicht so einfach, und so traten Theologen wie Origenes hervor, um dies zu rechtfertigen. Zu diesem Zweck bezog er sich auf einen der Absätze des Briefes des Paulus an die Kolosser, in dem Christus als „das Gesicht des unsichtbaren Gottes“ bezeichnet wird. (Kol. 115:1) Wenn man bedenkt, dass das „Gesicht“ jedes Wesens das Medium der Manifestation der Eigenschaften dieses Wesens ist, so teilt jedes „Gesicht“ diese Eigenschaften mit diesem Wesen. Deshalb hat Christus auch Anteil an der göttlichen Weisheit und Macht und manifestiert sie in dieser Welt. (Wilken, 2002, S. 7) Als Gott gewollt hat, das Wort/Logos als eines seiner Attribute zu manifestieren, erkannte er die Verbindung von Christus und Logos im Wesen Mariens. Als Ergebnis dieser Verbindung hatte die menschliche Seele Christi Anteil an den Eigenschaften des Logos. (McGrath, 2006, S. 363) In dieser Hinsicht können wir das Wesen Jesu von Nazareth als die Inkarnation des göttlichen Wortes in menschlicher Gestalt sehen.

Die Vereinigung von Jesus und Logos wird in den einleitenden Absätzen des Johannes-Evangeliums deutlich erwähnt, wo es Jesus genauso anspricht wie das Wort.² (1.Mose 1,4-1). Aus den genannten Absätzen kann man

² Einige muslimische Forscher betrachten die korrekte Form des Verses „und das Wort war Gott“ (Johannes, 1), wie folgt: „Und [es] war das Wort Gottes“. In diesem Fall kann sie als ähnlich wie Vers 171 der Sūrah An-Nisā' betrachtet werden, der besagt: „Kein anderer als der, dass Christus, Jesus, der Sohn der Maria, der Gesandte Gottes

verstehen, dass der Logos einerseits göttliches Wesen hat, weil er Gott zugeschrieben wird, und andererseits menschliches Wesen, weil er mit Jesus verbunden ist. Origenes glaubt, dass der Prozess der „Inkarnation des Logos“ in das Wesen von Christus bewirkt hat, dass sowohl göttliches als auch menschliches Wesen gleichzeitig im Wesen von Christus vorhanden sind und jeder seine Aufgaben getrennt erfüllt. (Origenes, 1973, 2.6.2) Das bedeutet, dass die Erscheinung Jesu auf seine menschliche Natur und sein Inneres auf seine Göttlichkeit hinweist. Natürlich glaubt Origenes, dass das göttliche Wesen des Logos seiner menschlichen Natur vorausgeht und dass nicht jeder die Fähigkeit hat, die göttlichen Attribute Christi wahrzunehmen. (Origenes, 1980, 2.67)

Aber, was war Gottes Absicht aus der Vereinigung von Logos und Jesus? Nach christlichem Glauben schuf Gott diese Welt auf der Grundlage seiner „Gnade“ und stellte diese Verbindung her, um diese Welt zu schaffen. Daher ist Jesus Christus der Ursprung der Welt und das Medium der göttlichen Gnade. (Dufour, 1973, Band 1, S.47) Obwohl Origenes immer versucht, die Ewigkeit Jesu zu betonen (Origenes, 1973, 2.6.2), hat er doch an verschiedenen Stellen in seinen Werken erwähnt, dass sowohl Jesus als auch Logos vom Wesen Gottes (Wilken, 2002, S.8-9) und in der Folge vom göttlichen Wesen getrennt sind; und er glaubt auch, dass die Verbindung von Jesus und Logos vor der Erschaffung der Welt stattgefunden hat. Als ob Gott selbst die Erschaffung der Welt nicht direkt durchgeführt hätte, sondern erstens die Verbindung von Logos und Jesus hergestellt hat, so dass im nächsten Schritt Jesus Christus den Akt der Weltschöpfung erfüllen kann. (Origenes, 1980, 1.15) Dieser Prozess sorgt in der Tat für die Transzendenz der Göttlichkeit von der Welt und kann den Zweifel der „Vereinigung von Schöpfer und Geschöpf“ ausräumen.

Die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Jesus und Logos kann auch auf andere Weise erklärt werden. Wie wir in der Diskussion über Beispiele des Logos erwähnt haben, ist Logos in der Tat die Manifestation göttlicher Weisheit. Die Verbindung dieser Grundlage mit der neoplatonischen Atmosphäre, die das vor-konziliare Christentum beherrschte, brachte die Schlussfolgerung, dass Logos mit dem Konzept des „ersten Intellektes“ vereinbar ist. Daher wurde die Vereinigung von Logos und Jesus in der Sicht des Origenes so interpretiert, daß Jesus Christus derselbe ist wie der erste

und sein Wort ist ...“; diese Theorie kann jedoch im Lichte der Regeln der griechischen Sprache untersucht werden.

Grund, der andere Ordnungen von Vernunft geschaffen hat und in der Tat der Schöpfer der Welt der Vernunft ist. (Origenes, 1973, 1.3.5)

Darüber hinaus wurden im Prozess der Vereinigung von Jesus und Logos andere Eigenschaften des Logos auf Jesus ausgedehnt. So ist Christus dadurch allmächtig, allwissend und allgegenwärtig. (Johannes, 19, 5), (Kol., 3, 2), (Johannes, 30, 16), (Johannes, 13, 3), (Dewan, 1962, S. 37), (Thiessen, o. D., S. 91-91) Was den Willen betrifft, so ist auch Jesus dem Willen Gottes untergeordnet, und „wenn auch hypostasiemäßig [diese beiden] getrennt und verschieden sind, so sind sie doch hinsichtlich des Denkens, der Konformität, der Objektivität und der Ähnlichkeit des Willens gleich“. (Lane, 1980, S. 352)

Feyz Kāšānī stand wie Origenes vor dem Problem, wie man dem menschlichen Rahmen göttliche Eigenschaften auferlegen kann. In dieser Hinsicht war die Šī'itisch-mystische Interpretation der übermenschlichen Eigenschaften der unfehlbaren Imāme nicht mit der rein wörtlichen Bedeutung der Qur'ānischen Verse rechtfertigbar. Um dieses Problem zu lösen, verwendete er, wie Origenes, das Konzept des „Gesichts“ (waĒh). Feyz profitierte von Erzählungen, in denen das göttliche Wesen in seiner Manifestationsebene ein Gesicht braucht, um sich durch dieses Gesicht zu manifestieren. Deshalb schuf Gott einen Stellvertreter (lālīfah), der als „Gesicht Gottes“ (waĒh Allāh) alle Namen und Eigenschaften der göttlichen Weisheit Gottes offenbaren kann. (Feyz Kāšānī, 1981, S. 20-30)

Gemäß dem oben Gesagten ist das Wort auch einer der Namen, die durch den Stellvertreter Gottes manifestiert wurden, und in diesem Sinne ist der Stellvertreter Gottes der Offenbarungsort des „Wortes Gottes“ (Kalimah Allāh). Nun, da das Wort verantwortlich und Treuhänder der Schöpfung und der Herrschaft über die Welt ist, wird der Stellvertreter Gottes, indem er die Eigenschaft hat, der Ort der Manifestation des „Attributs der Stellvertretung (Gottes)“ zu sein, auch als Zwischenglied der Schöpfung und der Herrschaft über die gesamten niederen Ordnungen des Wesens betrachtet. (ebd., S. 120-121; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 206) Gewiss, indem er sich auf šī'itisch spezifizierte Erzählungen bezog und Ibn 'Arabī's Terminologie benutzte, erweiterte Feyz den Bedeutungsbereich des „Wortes Gottes“ (kalimah allāh) über seine Exklusivität in der Person Jesu hinaus; und je nach Situation ersetzte er es durch Begriffe wie „Stellvertreter Gottes“ (ḥalīfah allāh), „vollkommener Mensch“, „die Wahrheit der Wahrheiten“ (ḥaqīqah al-Ḥaqāyiq), „Freund Gottes“ (oder Begleiter Gottes; walī allāh),

„Verantwortlicher des Befehls“ (‘ulū al-‘amr) und „Führer“ (Imām). (Feyz Kāšānī, 2006B, S. 56; Feyz Kāšānī, 1981, S. 190-191)

Die Verbindung zwischen Imām und dem Stellvertreter Gottes mit Gottes Wort wurde in einigen Aussagen von Imām Alī deutlich erwähnt und ist der Hinweis auf die Vereinigung von „Freund Gottes“ (walī allāh) und Gottes Wort in prägender (takwīnī) und kanonischer (tashrī‘ī) Weise. Diese Einheit bringt es mit sich, dass der Freund (Walī) Gottes zwei Merkmale des „göttlichen Aspekts“ (yali al-rabb/sich an Gott wenden) und des „Kreativen Aspekts“ (yali al-ḥalq/sich der Kreatur zuwenden) aufweist; das bedeutet, dass er (walī) mit der Göttlichkeit mittels seiner Seele und mit der Schöpfung mittels seines Körpers verbunden ist. (šayḥ Ṣadūq, 1983, S. 35; Feyz Kāšānī, 1981, S. 120-121; Zarrīnkūb, 2004, S. 99) Natürlich steht auch hier der göttliche Aspekt im Wesen des vollkommenen Menschen vor seinem körperlichen Aspekt und ist ihm überlegen; denn nach der Theorie der Mūḥammadischen Wahrheit ist der materielle Träger (d.h. der physische Körper von Wali) zur Manifestation aller göttlichen Attribute für jede Epoche anders und erhält seine Glaubwürdigkeit und Authentizität durch die Mūḥammadische Wahrheit, die sich in ihr offenbart.

Feyz Kāšānī ist auch der Meinung, dass der Grund für die Manifestation des göttlichen Wortes im vollkommenen Menschen die Notwendigkeit der „Gnade“ Gottes zur Führung und Rettung der Menschen ist, wobei der vollkommene Mensch das „Medium der Gnade“ ist. (Feyz Kāšānī, 2011, S. 131-132) Er argumentiert wie Origenes, dass auch bei diesem Thema, trotz der Ewigkeit des Wortes Gottes, seine existentiellen Manifestationen in Freunden Gottes eine untergeordnete Rolle spielen und selbstverständlich Vorrang vor anderen Geschöpfen haben. Deshalb sind die Mūḥammadische Wahrheit (Die erste Bestimmung der göttlichen Essenz) oder die leuchtende Existenz unfehlbarer Imāme und die Verwirklichung des göttlichen Wortes in ihrem Wesen vor der Erschaffung verschiedener Welten von Gott geschaffen worden. (Feyz Kāšānī, 2004, S. 190-191; Zarrīnkūb, 2004, S. 99) Durch Bezugnahme auf Ibn Arabī glaubt dieser Kāšānische Mystiker, dass der Erfüllungsschritt der göttlichen Gnade es erforderlich gemacht hat, dass die Mūḥammadiane Wahrheit in „Feyz aqdas“ (Die wissenschaftliche Entstehung der Namen Gottes) und andere Ordnungen des Wesens in „Feyz Muqaddas“ (Objektives Erscheinen von Gottes Namen) durch die Mūḥammadiane Wahrheit geschaffen werden. (Feyz Kāšānī, 1997, S. 48) Der Punkt dabei ist, dass Feyz Kāšānī dadurch, wie Origenes, den Verdacht der

Einigkeit zwischen dem Schöpfer und den materiellen Geschöpfen beseitigt und eine Zwischenstufe für den Prozess der Entstehung von Pluralität aus der Einheit heraus geschaffen hat.

In Anbetracht des philosophischen Charakters von Feyz ist es möglich, eine andere Erläuterung für die Beziehung zwischen dem göttlichen Wort und Walī Allāh (Gottes Freund) vorzulegen; denn indem er sich auf die Überlieferung des Propheten von „Das erste, was Gott geschaffen hat, war der Intellekt“ bezieht, führt er die Existenz des Propheten als das erste Geschöpf und als die höchste Ordnung des Intellekts in der Hierarchie der Intellekte ein. (Feyz Kāšānī, 1997, Bd. 1, S. 148) Sein Wesen wird auch, gemäß der kosmischen Struktur von Ibn Arabī, über die Welt des Êabarūt gestellt, die als die Welt der abstrakten Intellekte gilt (Feyz Kāšānī, 1981, S. 93-94).

Beziehung des Logos oder des Wortes und des Heiligen Geistes

Nach Origenes war die erste und allerhöchste Schöpfung, die nach Christus und durch die Synthese von Logos und Christus entstand, der Heilige Geist. (Wolfson, 2010, S. 262-263) Deshalb betrachtete er, im Gegensatz zu einigen Glaubensbekenntnissen, die nach Origenes formuliert wurden, den Heiligen Geist als die dritte Person (oder Hypostase) der Dreifaltigkeit, abgeleitet vom Vater und vom Sohn. (Brantl, 2002, S 83) Wenn man dies bedenkt, wird die Hegemonie des Heiligen Geistes viel geringer als die von Jesus Christus, und zwar in einer Weise, dass, wenn wir Christus als dominant in der Welt der Intellekte betrachten, der Heilige Geist in der Welt der Heiligen vorherrscht und sie umschließt. (Origenes, 1973, 1.3.5 ; Behr, 2017, Band 1, 1.3.5)

Um zwischen dem Status des Heiligen Geistes und dem des Christus zu unterscheiden (Origenes, 1980, 1.15.), schreibt Origenes den Schöpfungsakt dem Sohn und die Bewegung in der Schöpfung dem Heiligen Geist zu. Natürlich ist die Bedeutung der Bewegung nicht nur die Fähigkeit der Verschiebung, sondern viel mehr als das, und sie schließt die Führung der Geschöpfe und ihre Ausrichtung auf Gott ein. (Moore, 2005, S. 60-68) Es ist erwähnenswert, dass die Gelehrten, die Gedanken des Origenes studiert haben, untereinander Uneinigkeit über die Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und Christus haben, was darauf zurückzuführen ist, dass einige von ihnen die Wahrnehmung hatten, dass der Heilige Geist den Status eines „göttlichen Geistes“ (rūḥ elāhī) in einer prioritären Ordnung besitzt und dann Christus den göttlichen Geist durch den Heiligen Geist erworben hat. Als ob die Seele Christi vor der Genesis und neben den intellektuellen

Wesen erschaffen wurde, sich aber durch ihre intensive Liebe von den anderen unterschied und es ihm offenbart wurde, sich dem Logos anzuschließen (vgl., Stead, 2001, S. 296).

Auch aus der Sicht von Feyz ist das oberste Wesen nach dem Stellvertreter Gottes der Heilige Geist. Er gehört zu den Kommentatoren, die den Heiligen Geist oder Rūh Al-Amīn (den Treuen Geist) als den Engel Gabriel, d.h. den Engel der Offenbarung, identifizieren (Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 255). Da Engel der Welt der Intellekte angehören, gelten sie als der Welt des vollkommenen Menschen unterlegen, und so ist Gabriel nach Feyz und entgegen der Ansicht vieler Kommentatoren ein Diener und Lehrling Walī Allāhs und nicht sein Vorgesetzter und Lehrer. In dieser Hinsicht ist der Status des Heiligen Geistes dem des Stellvertreters Gottes unterlegen, und seine Aufgabe in dieser Welt ist es, den Anhängern Gottes zu helfen und seine Feinde zu unterdrücken (Feyz Kāšānī, 1981, S. 117, 134.187; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S.255).

In Bezug auf den Heiligen Geist ist zu bemerken, dass Feyz in einigen Fällen und unter Bezugnahme auf einige Erzählungen über ein Wesen namens „rūh“ (Geist) argumentiert, dessen Status höher ist als der von Gabriel und das Einheit mit dem Wesen Mūḥammads hat (Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 148). Daher können wir uns vorstellen, dass, so wie es eine Einheit zwischen Jesus Christus und dem Heiligen Geist gibt, es auch eine Art von Einheit und Gleichheit zwischen dem Propheten Mūḥammad und „rūh“ gibt.

Beziehung von Logos oder Wort mit verschiedenen Wesenswelten

Wie wir bereits gesagt haben, wurde der Logos seit Anbeginn der Ewigkeit von Vater-Gott geschaffen, um das Medium der Schöpfung zu sein. Diese göttliche Manifestation wurde mit Jesus vereinigt und schuf dann den Heiligen Geist. Die Erscheinung des Logos im Bereich des Wesens Jesu war dieselbe Welt der Intellekte, und die Erscheinung des Logos im Bereich des Wesens des Heiligen Geistes war dieselbe Welt der transzendentalen Geister. Nun, diese Frage ist bemerkenswert: In welchem Verhältnis steht der Logos zu anderen niederen Wesensordnungen? Um diese Frage zu beantworten, bezieht sich Origenes auf dieses Prinzip: „Logos ist der Schöpfer von allem“. (Wolfson, 2010, S. 262-263) Er glaubt, dass die Ausdehnung der Schöpferkraft des Logos auf niedere Welten erfordert, dass man den Logos als die „Verkörperung aller Ideen und Wahrheiten“ versteht. (Kung, 2007, S. 61-62) Es scheint, dass dieser Glaube des Origenes aus seiner neoplatonischen

Mentalität herrührt, die es erforderlich macht, dass der Logos als erstes Intellekts das Reservoir der Wissensbilder aller niederen Geschöpfe ist. Tatsächlich ist der Logos oder das Wort nach der Sichtweise des Origenes die Idee der Schöpfung oder die Idee der Ideen (Copleston, 1996, Band 2, S. 35).

Natürlich hat derselbe neoplatonische Hintergrund zur Folge, dass es keine Trennung und Disjunktion zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt, so dass nach Origenes der Logos das Medium des Flusses der Göttlichkeit von Gott zu allen Geschöpfen ist (Lane, 2007, S. 38). Er glaubt, dass „die Kraft der göttlichen Größe, d.h. Logos und Weisheit, in allen sichtbaren und unsichtbaren Objekten der Schöpfung existiert“. (Origenes, 1973, 2.6.2) Natürlich sind es diese fortwährenden Bilder des Logos, die die Schöpfung verlängert und aufrechterhalten haben, und er regiert und leitet die natürliche Ordnung der Welt. Darüber hinaus erfordert die Barmherzigkeit und das Wohlwollen Gottes, dass Logos bis zum Ende in dieser Welt präsent ist (Origenes, 1980, 4.14).

Ein weiterer Punkt ist, dass Origenes anscheinend an die „Epochén des Seins“ geglaubt hat. Seiner Ansicht nach bringt die göttliche Gnade des Menschen mit sich, dass Logos in verschiedenen Formen für verschiedene Epochen auftaucht und in dieser Welt die Rolle der schöpferischen Führung spielt. Deshalb ist der Logos auch in unserer Epoche in der Gestalt Jesu Christi erschienen und hat seinen Jüngern versprochen, dass er immer und bis zum Ende dieser Welt bei ihnen bleiben wird. (Ebd., 5.12)

Nach Feyz Kāšānī und basierend auf den koranischen Versen, geht der Schöpfungsprozess jedes Geschöpfes dem göttlichen Wort voraus. Wie wir bereits erwähnt haben, wurde die Gabe der Verwirklichung jedem Geschöpf zunächst im Status von feyż aqdas im Wissensbereichs des allmächtigen Gottes verliehen, und dann wird sie in objektivierten Welten im Status von feyż moqaddas manifestiert und setzt ihr Leben in den Unterwelten fort, die dem vollkommenen Menschen untergeordnet sind (Feyz Kāšānī, 2011, S. 131-132). In dieser Hinsicht können wir das Wort Gottes als die Quelle des göttlichen Wissens (maḥāzen `elm elāhī) und der Weisheit interpretieren, in der sich die Formen des Wissens oder `ayn tābitah (Die Entstehung der Namen Gottes) jeder Kreatur befinden. Unter Bezugnahme auf einige schiitische Erzählungen identifiziert Feyz Kāšānī das Wesen der Unfehlbaren Imame (Vierzehn unschuldige schiitische Führer) als „die Quelle des göttlichen Wissens“ (vgl., šeyḷ ṣadūq, 1983, S. 32; Feyz Kāšānī, 2006 B, S. 56; toḥīdī, 2009, S. 132-131) oder, entsprechend seinem philosophischen

Hintergrund, identifiziert sie als denselben „erste Intellekt“, von dem andere Ordnungen von Intellekte ausgehen und ihm untergeordnet sind. Der wichtige Punkt ist, dass die Genesis des Seinsgrades aus dem Bereich des Wortes weiterhin andauert und die Erhaltung der Welt und ihrer Geschöpfe auch von der Fortdauer dieser Verbindung abhängig ist. Mit anderen Worten, diese Welt würde ihre Kontinuität ohne die Existenz von walī-allāh (Liebhaber Gottes) nicht aufrechterhalten (toḥīdī, 2009, S. 98-96).

Feyz Kāšānī glaubt an die Pluralität der Welten (Feyz Kāšānī, 2008A, S. 91); Welten, in denen der große Walī Allāh in allen stellvertretend ist. Natürlich argumentiert Feyz nicht explizit über Epochén des Seins in den Welten, aber er zitiert einige seltene Überlieferungen, die das Auftauchen des göttlichen Stellvertreters in verschiedenen Epochen und in verschiedenen Formen implizieren. Darüber hinaus glaubt er bei der Erweiterung des Begriffs der „Mūḥammadischen Wahrheit (Ḥaḳīqah Al-Muḥammadīyah)“ auf die mystische Theologie des Shī'ismus, dass diese Wahrheit in der Ära eines jeden heiligen Propheten mit ihnen gewesen ist und sie bei der Verwirklichung des göttlichen Willens begleitet hat (ebd., S. 215; Nasr, 2003, S. 120-121). Ihre vollständigste Manifestation war auch in der Gestalt des letzten Propheten Mūḥammad (ḥātām al-anbiyā'), und nach ihm und bis zum Ende der Welt wird sie in der Existenz des letzten Wali (ḥātām al-'uliyā') verkörpert sein. (Feyz Kāšānī, 2008A, S. 214-216)

Manifestation von Logos oder Wort im Menschen

Vom Standpunkt des Origenes aus gesehen ist der Mensch als Teil des Universums auch ein Geschöpf des Logos, und da jede Stufe der Seinsebenen notwendigerweise Anteil am Seinsbereich ihrer höheren Ebenen hat, hat der Mensch auch einen göttlichen Status (Origenes, 1973, 2.4.2 ; Lane, 2007, S. 38). Natürlich ist nicht jedem Menschen diese Eigenschaft bewusst, und es ist notwendig, dass derselbe Logos, der das Mittel der menschlichen Schöpfung war, auch das Mittel seiner Führung sein muss. Deshalb hat Jesus Christus als die Inkarnation des Logos in der menschlichen Welt den Auftrag, den Menschen immer bis zum Ende der Welt beizustehen, ihnen die unbegrenzte Gnade Gottes zu bringen und ihnen die göttliche Erkenntnis zu vermitteln. (Dufour, 1973, Band 1, S. 47) (Origenes, 1973, 2.6.7) (Origenes, 1980, 5.12)

Origenes erkennt an, dass Gott in seinem Wesen so transzendent und unbeschreiblich ist, dass der Mensch durch göttliches Licht nur einen kleinen Teil des göttlichen Wissens erlangen kann. Deshalb kann keine Seele auf

irgendeine Weise Vollkommenheit im Wissen erreichen, es sei denn, sie wird von göttlicher Weisheit (Logos) inspiriert und geleitet. (Fanning, 2010, S. 64) Nach Origenes hat die dem Menschen durch den Logos gegebene Führung eine Rangordnung und ist den existentiellen Bedürfnissen eines jeden Menschen angemessen (Stead, 2001, S. 207). Deshalb sind einige Menschen (wie z.B. die Apostel Jesu) in eine höhere Ordnung der Führung gestellt, weil sie wegen ihrer Verbundenheit mit Jesus und zum Nutzen der Begleitung durch den Heiligen Geist mehr als andere die Führung des Logos erhalten haben. Natürlich, so wie der Logos das göttliche Wissen zu Jesus übermittelte, so haben auch die Apostel die Aufgabe, dieses Wissen an andere Menschen weiterzugeben. Es liegt auf der Hand, dass in der Zwischenzeit einige Menschen dem göttlichen Wissen gegenüber nachlässig und uninteressiert waren, während andere höhere Segnungen durch den Heiligen Geist verdienten (Trigg, 1998, S. 24).

Außerdem ist die Führung der Menschen durch den Logos nach Ansicht von Origenes nicht an das materielle Leben gebunden und beinhaltet auch das Leben nach dem Tod. Er ist der Ansicht, dass der Mensch nie von der Gnade und Heiligkeit Gottes weit entfernt ist und die Seele ihr spirituelles Leben nach dem Tod weiterführt und durch den Empfang der Gnade Gottes ihre spirituelle Vollkommenheit vollendet (Origenes, 1980, 4.7).

Basierend auf speziellen und mystischen Erzählungen der šī'a, sieht Feyz den Menschen als ein Geschöpf, das durch den göttlichen Willen und durch den Stellvertreter Gottes geschaffen wurde (Fayz Kāšānī, 1981, S. 120-121). Nach seiner Auffassung ist der Stellvertreter Gottes der Weg und der Manifestationsort aller göttlichen Namen, und jeder Mensch ist in der Tat die Hervorbringung eines Namens aus den Namen des allmächtigen Gottes und eines Wortes aus den Worten Gottes (Feyz Kāšānī, 2008A, S. 91). Natürlich weiß nicht jeder Mensch um diese Gabe, und so ist derselbe göttliche Stellvertreter, der der Mittler seiner Schöpfung war, auch der Mittler seiner Führung, um alle Wahrheiten zu erkennen (Feyz Kāšānī, 2007, Band 1, S. 110-111). Auch die Muḥammadische Wahrheit wird bis zum Tag des Gerichts bei den Menschen bleiben, und während sie göttliche Gnade ausbreitet, leitet sie alle zur Erkenntnis Gottes (Feyz Kāšānī, 1981, S. 186).

Nach Feyz Kāšānī besteht der Hauptzweck der Erschaffung der Welt in der „menschlichen Vollkommenheit“ (ḥaẓrat zu al-ḡalāl), die durch die Erlangung des allmächtigen Gottes (ḥaẓrat zulal-ḡalāl) erreicht wird (Tohidi, 2009, S. 68-69). Dieser Prozess vollzieht sich auch durch das Lieben und

Erlangen der Erkenntnis der „Liebhaber Gottes“ (walī-allāh), die der Weg zu Gott ist (Feyz Kāšānī, o. D., Band 1, S. 55-54). Mit anderen Worten: Je mehr Wissen und Liebe für den vollkommenen Menschen, desto größer ist der Grad der Nähe zu Gott. Das Bedürfnis nach diesem Wissen und dessen Erwerb ist nicht vom materiellen Leben abhängig, und selbst nach dem Tod kann der Mensch seine existentiellen Vollkommenheiten durch die Gnade, die ihm von den Freunden Gottes (Uliya' Allāh) gegeben wird, erhöhen.

Die Rolle des Logos oder des Wortes bei der Erlösung

Wie Platon glaubte auch Origenes, dass die Seele aller Menschen vor der Geburt ihres Körpers existierte, so wie die Seele auch nach dem Tod des Körpers weiter existieren wird (Hollingdale, 2008, S. 144). Selbstverständlich wendeten sich die Seelen der Menschen allmählich von Gott ab, aber der Geist Christi bewahrte seine Unfehlbarkeit und stand durch freie Wahl weiterhin in enger Verbindung mit dem Wort Gottes, bis schließlich eine untrennbare Verbindung zwischen ihnen entstand. Von Anfang an sah Christus die Seelen der Menschen und forderte ihre Annäherung an die Göttlichkeit (Malaty, 1995, S. 251). Daher bezeichnete man die Seelen, die durch die Kraft des Heiligen Geistes mit Jesus vereint waren, als „Söhne Gottes“ und nahm für immer am göttlichen Leben Christi teil (Copleston, 1996, Band 2, S. 35-36).

Aus dieser Aussage von Origenes lassen sich zwei wichtige Schlussfolgerungen ziehen: Zum einen ist der Begriff des „Sohnes Gottes“ ein symbolischer Ausdruck in der Art der Vereinigung zwischen Schöpfer und Geschöpf und ist nicht ausschließlich für Jesus. Der andere ist, dass Jesus Christus durch seine Vereinigung mit dem Wort einen göttlichen Status erlangte, weshalb einige menschliche Seelen durch ihre Vereinigung mit Jesus auch von seinem göttlichen Status profitieren werden. Auch in dieser Hinsicht ist Jesus ein Mittel zur Übertragung und Festigung des göttlichen Status in den Menschen (Malaty, 1995, S. 247).

Nach Ansicht von Origenes besteht das Wesen der Erlösung in der Umwandlung des Menschen in Gottes Gestalt. Das bedeutet, dass es mit dem Nachdenken und der tiefen Meditation über Gott, der Reflexion über Jesus und der Kontemplation des Wortes möglich ist, zur Göttlichkeit und Frömmigkeit zu eilen, und das Wort Gottes wurde offenbart, um uns zu diesem Ziel zu befähigen (Lane, 2007, S. 35). Daher wird die Erlösung aller Geschöpfe durch den Logos verwirklicht, der zum Menschen umgewandelt

wurde und allen hilft, das reine Licht der Oberwelt zu erlangen. Durch dieses Verdienst ist Logos sowohl der Ursacher der Herausgabe der Geschöpfe aus Gott als auch das Medium für ihre Rückkehr zu Gott (Kung, 2007, S. 62).

Origenes betrachtet den Menschen als frei im Streben nach seiner eigenen Erlösung. Seiner Meinung nach hat Christus durch seine Inkarnation und durch das Senden von Botschaften und religiösen Gesetzen sowie durch die Erziehung vollkommener Menschen den Weg zur Erlösung vorbereitet. Natürlich muss auch die Seele das wollen und entsprechend handeln. Nach Origenes hat die Erlösung des Menschen zwei Aspekte und Phasen: Erstens die Erlösung im materiellen Leben, die durch den Glauben und das Bekenntnis zur Gerechtigkeit Jesu Christi erlangt wird; und zweitens die Erlösung im spirituellen Leben, die die Einheit der Seele des religiösen Menschen mit Jesus Christus mit sich bringt, und auf dieser Grundlage steigt der Mensch aus dem materiellen Leben auf und erreicht das spirituelle Leben. Hier ist es, wo sich die menschliche Seele durch Begegnung mit Gott mit ihm vereint (Trigg, 1998, S. 19).

Feyz Kāšānī glaubte auch, basierend auf Erzählungen und natürlich dem Standpunkt von Ibn 'Arabī, dass die Identität ('ayn tābitah) jedes Menschen vor seiner Geburt in der Erkenntnis Gottes existiert und auch danach die Seele des Menschen vor der Geburt in dieser materiellen Welt in anderen Welten lebt (Feyz Kāšānī, 1983, S. 149; Feyz Kāšānī, 1977, Band 8, S. 305-306). Natürlich haben die Menschen diesen Hintergrund vergessen, und nur der Stellvertreter Gottes hat seine Beziehung zur Göttlichkeit nicht vergessen und befindet sich immer im Status der Nähe zu Gott. Wenn also Menschen dem Liebhaber Gottes (walī allāh) ihre Liebe ausdrücken und Wissen über ihn erlangen, werden sie göttliche Offenbarung in sich selbst finden, göttliche Moral erlangen, das Wort „Werde!“ (kon/ Es ist eine Position für den perfekten Mensch, durch dessen Befehl Dinge verwirklicht werden) besitzen und am reinen Leben des Stellvertreters Gottes teilhaben (Feyz Kāšānī, o. D B., S. 345,367; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 488). Mit dieser Beschreibung ist der vollkommene Mensch, so wie er im „qaus“ (Bogen) des Abstiegs der Schöpfungsmittel der Geschöpfe durch den allmächtigen Gott war, im „qos“ des Aufstiegs ist er auch das Mittel, um die Geschöpfe an die Schwelle seiner Nähe zurückzuführen. Natürlich ist diese Rückkehr nicht spezifisch für den Menschen, aber „der Liebhaber Gottes“ walī allāh gilt als „Širāt“ (Weg) und „ma'ād“ (Auferstehung) aller Geschöpfe, und da die Verwaltung der Welt in

seinen Händen liegt, wird das Jüngste Gericht nicht ohne ihn stattfinden (Feyz Kāšānī, 2011, S.141).

Feyz, als Shī'itischer Theologe, betrachtet den Menschen als frei in der Erlangung der Erlösung. Gott hat mit der Entsendung von Propheten und der Opferung seiner Uliyā (Freunde) den Weg zur Erlösung deutlich gemacht, und es ist Sache der menschlichen Seele, diesen Weg zu wählen. Wenn der Mensch also sein ganzes Herz Gott zuwendet und weltliche Interessen und Abhängigkeiten aufgibt, wird er in diesem Fall zweifellos „der stehende Lebendige“ (ḥayy qayyūm) finden, in ihm verschwinden und durch ihn die Ewigkeit erlangen (Feyz Kāšānī, 1998, Band 4, S. 364; Feyz Kāšānī, 1997, Band 1, S. 19; Band 2. P. 88). Ansonsten ist der Mensch wie ein Taucher, der vom Schiff zurückgelassen wurde und untergehen wird (Feyz Kāšānī, o. D. Band 1, S. 54-55).

Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Origenes von Alexandria und Feyz Kāšānī gehörten beide zu den Kommentatoren heiliger Texte, die nach ihrem philosophischen und mystischen Hintergrund eine relativ ähnliche Auffassung über den Begriff des göttlichen „Logos“ oder „Wortes“ vertraten. Nach Ansicht dieser beiden Denker hat sich das göttliche Wort in menschlicher Gestalt manifestiert; mit dem Unterschied, dass Origenes die vollständige Manifestation des Wortes in der Form Jesu ausgeschlossen hat, Feyz Kāšānī aber an die Inkarnation des Wortes in Propheten (einschließlich Jesus) und unfehlbaren Imāmen glaubt. Die Exklusivität Jesu in dieser Frage reicht bis zu dem Punkt, dass Origenes ihn ausdrücklich in der Göttlichkeit des Vaters als zweite Person auf Dreifaltigkeit teilt. Aber Feyz betrachtet das Wort (entweder als Mūḥammadische Wahrheit oder als vollkommener Mensch oder als Stellvertreter Gottes oder Liebhaber Gottes, walī allāh) nie als göttlich und spricht es nur als „vollständige Manifestation“ (taḡallī tām) der Göttlichkeit an. Natürlich erkennen beide Theologen an, dass Jesus das Geschöpf aus der Göttlichkeit heraus ist und dass er in Einheit mit dem Wort der Mittler für die Erschaffung des Universums ist. In ähnlicher Weise entfernen sie den Verdacht auf die Einheit von Schöpfer und Geschöpf und reinigen den immateriellen Bereich der Göttlichkeit von der direkten Erschaffung der materiellen Welt.

Origenes und Feyz argumentieren, dass das Wort als Gesicht der Göttlichkeit göttliche Offenbarungen an die Geschöpfe überträgt und dass

göttliches Wissen nur erreichbar ist, wenn man seinen Weg kennt. Da sich das Wort in einem Menschen (Jesus oder Prophet des Islam) inkarniert hat, können die Menschen, je mehr sie über ihn wissen, umso mehr Offenbarungen in sich selbst erreichen, und in der Praxis werden sie göttliche Moral erlangen. Mit philosophischen Maßstäben und religiöser Tradition betrachten Origenes und Feyz den Logos oder das Wort als derselbe „erster Intellekt“, die im Schöpfungsprozess Vorrang hatte und über anderen Intellektgraden steht. Deshalb werden Engel, die zu der Abstrakten Intellekten gehören, unterhalb des Wortes (Jesus oder 'oliya allāh) gestellt und erhalten von ihnen Gnade.

Diese beiden Theologen sind sich auch in der Frage der weltlichen Epochen einig und glauben, dass das göttliche Wort (Jesus oder Propheten und Uliya) in jeder Welt in einer anderen Form inkarniert ist und die Geschöpfe zu Gott zurückführt. Natürlich steht es dem Menschen frei, von der Führung des göttlichen Wortes zu profitieren oder nicht. Daher kann er, wenn er die Führung annimmt, mit der Begleitung und Vermittlung des göttlichen Wortes den Besuch Gottes erreichen. Es ist erwähnenswert, dass die Ähnlichkeit der Meinungen zwischen Origenes und Feyz viel mehr ist als diese, und es gibt noch viel mehr Themen, die es wert sind, untersucht zu werden, wie zum Beispiel die Beziehung von Jesus und dem vollkommenen Menschen mit dem geschriebenen Wort (heilige Bücher), die Beziehung des „Wortes“ mit dem Konzept des „Erwähnung“ (ذکر) und seine Rolle bei der Erlangung der Schöpfungskraft, dem spezifischen Wort, das in der Person Jesu und des Propheten Mūḥammad verwirklicht ist; die Rechtfertigung des Origenes für die Kombination des ewigen Status Jesu und seiner existentiellen Verspätung in Bezug auf den Vater, die Untersuchung des Status Jesu und des Propheten Mūḥammad in Bezug auf Khātamiyyat (Glaube, dass der Prophet Mūḥammad der letzte Prophet ist, der göttliche Offenbarung empfangen hat) in der Manifestation des Wortes am Jüngsten Tag und viele andere Themen.

Literaturverzeichnis

Der Heilige Koran. Übersetzung: mehdi elāhī qomšēi. Parto. Tehran, 2011.

Die Bibel. tarḡome tafsīrī, anḡoman beynolmelalī ketāb .1995.

Behr, John: *Origen, On First Principles*, Oxford, University Press, United Kingdom, 2017.

- Brantl, George: *Catholicism. ā'in kātowlīk*. Übersetzung: ḥasan qanbarī. Qom: adyān va mazāheb. 2002.
- Copleston, Frederik Charles: *A History of Philosophy. tāriḥ falsafe*. Übersetzung: ḡalāle al-dīn moḡtabawī. 2 Bd. Tehran: 'elmī wa farhangī va sorūš. 1996.
- Dewan, Wilfrid F.: *The person of Christ*, Paulist Press, 1962.
- Dufour, Xaver Leon: *Dictionary of Biblical Theology, a Crossroad Book*, The Seabury Press. New York, 1973.
- Fanning, Steven: *Mystics of the Christian Tradition. ārefān masīhī*. Übersetzung: farīd al-dīn rādmehr. Tehran: Nīlūfar. 2010.
- Feyz Kāšānī: *al-sāfi fī tafsīr al-qorān*. Forschung: seyzed moḥsen al-ḥoseynī al-amīnī. Tehran: Marvī. 1998.
- : *al-ḥaqā'eq fī al-maḥāsen*. mo'aseseh al-alamī .2020 A.
- : *al-moḥaḡa al-bayzā*. mo'aseseh al- eslāmī. 1963.
- : *al-wāfi*. Isfahan: ketābhāneh emām-'Alī. 1985.
- : *elm al-yaqīn*. Übersetzung: hoseyn ostād walī und 'abd al-elāh ḥaqīqat. 2 Bd. Tehran: ḥekmat, Tehran. 1997.
- : *ḥaqāyeq*. Übersetzung: moḥammad bāqer Sā 'edī ḥorāsānī. ketābhāneh šams. o. D..
- : *kalemāt al-maknūne men ahl al-ḥekmah wa al-ma'efah*. Korrektur und Anmerkungen: 'azīz al-elāh al-āṯārodī qučānī, Tehran: Farāhānī. 1981.
- : *kalemāt al-maknūne*. Korrektur: 'alirezā ašḡarī. Tehran: madreseh ālī šahīd moṯaharī. 2008 A.
- : *kalemāt al-maknūne*. Tehran: Farahani. Forschung und Korrektur: 'ali 'alizāde . Qom: āyat ešrāq. 2011.
- : *maḡmū 'e rasāel*. Korrekturen und Kommentare: masīh toḥīdī waḥdat und behzad ḡa'farī. Tehran: madreseh ālī šahīd moṯaharī. 2006 b.
- : *menḥāḡ al-neḡāt*. *Der Weg des Heils*. Die Übersetzung: rezā raḡabzādeh. Tehran: payām āzādī. o. D..
- : *oṣūl al-ma āref*, daftar tablīḡāt eslāmī. 1983.
- : *oṣūl al-ma āref*. Kommentar, Korrektur und Einführung: seyzed ḡalā al-dīn āštiānī. dānešḡāh ferdosī. 1975.
- : *resāle qorat al-ēyn*. dār al-ketāb al-arabī. 2020 B.
- : *šoq maḥdī*. Einführung und Korrektur: 'ali davānī. dār al-kotob al-eslāmīya. 1977.

- : *tafsīr šarīf sāfī*. Gruppe von Übersetzern. Betreuer: 'abd al-raḥīm 'agīgī baḥšāyešī. Qom: Navīd eslām. 2007.
- Hick, John H: *The Myth of God in Carnate. Oštūre taḡasod ḡoda*. Übersetzung: 'abd al-raḥīm Soleymānī und Moḡamad ḡasan moḡamadī mozafar. Qom: adyān wa mazāheb. 2011.
- Hollingdale, John Reginald: *Western Philosophy an Introduction. tāriḡ falsafe ḡarb*. Übersetzung: 'abd al-ḡoseyn āzarang. Tehran: Qoqnūs. 2008.
- Hughes, Philip: *A Short History of the Catholic Church*, Burns and Oates, London, 1978.
- Kung, Hans: *Great christian thinkers*. motefakerān bozorg masīḡī. Gruppe von Übersetzern. Qom: adyān wa mazāheb. 2007.
- Lane, Tony: *Exploring Christian Thought. tāriḡ tafakor masīḡī*. Übersetzung: robert āseriān. Tehran: farzān rūz. 2007.
- Malaty, Fr. Tadrosy: *The School of Alexandria, Book Two, Origen*, Jersey city, 1995.
- Masson, Denise: *Le Coran, etla revelation judeo chretienne*. qorān wa ketāb moḡadas. Übersetzung: fāḡeme sādāt taḡāmī. Tehran: sohrevardī. 2007.
- McGrath, Alister: *Christian Teology: An Introduction. dar āmadī bar elāḡīyāt masīḡ*. Übersetzung: isā dībāḡ. Tehran: ketāb rošan. 2006.
- Miller, William. Mc Elwee: *Beliefs and Practices of Christians? masīḡīyat čīst?* Übersetzung: kamāl bašīrī, o. D..
- Moore, Edward: *Origen of Alexandria and St. Maximus Confessor*, Florida: Baca Raton, 2005.
- Nasafī, 'abd al-allāḡ ben maḡmūd: *tafsīr al-nasafī*. Beirut: dār al-kotob al-'arabī. o. D..
- Nasr, Seyyed Hossein: *Ideals and Realities of Islam. ārmānḡā wa wāḡeḡathāye eslām*. Übersetzung: enšā al-elāḡ rahmatī. Tehran: Tehran: gamī. 2003.
- Origenes: *Contra Celsus*, ed.: Henry Chadwick, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Origenes: *Homilies on the Jeremiah, The Fathers of Church*, trans.: Clark Smith, Washington, 1998.
- Origenes: *On First Principles*, trans.: Henri Delubac, ed.: Henri Delubac, New York: Harpper Publishing, 1973.

- Rāggeb eṣfahānī: *ḥoseyn ben Muḥammad. al-mofradāt fī ḡarīb al-qorān.* Damešq: dār al-ʿelm dar al-šāmīah. 1991.
- Rankin, Ivan David: *From Clement to Origen*, Ashgate Book, England, 2006.
- Rown, A.: *Greer, Origen*, New York, Paulist Press, 1979.
- Šeyḡ Mufīd: *tašḡīḡ al-e ʿeqād.* Einleitung: moḥammad rezā ḡafarī. Tehran: rošanāye mehr. 2008.
- Stead, Christopher: *Philosophy in Christian Antiquity. falsafe dar masīḡīāt bāstān.* Übersetzung: ʿabd al-raḡīm soleymānī ardestānī. Qom: adyān wa mazāheb. 2001.
- Tabātabāī, Moḥammad ḥoseyn: *tafsīr al-mīzān.* Übersetzung: seyyed moḥammad bāqer mūsavī ḡamedānī. eslāmī. o. D..
- Tenney, Merrill C. John: *The Gospel of Belief. enḡīl imān. negarešī taḡlīlī bar enḡīl yūḡannā.* Die Übersetzung des Evangeliums: sāroḡḡāčīkī. o. D.: āftāb edālat. 1980
- Thiessen, Henry: *Theology Systematic Lectares. elāḡīāt masīḡī.* Übersetzung: tāḡaeūs mīkāīlīān. Tehran: ḡayāt abadī. o. D..
- Tohīdī, Masīḡ: *ḡašt dar behešt. dah resāle az feyḡ kāšānī.* Tehran: sāzmān tablīḡāt eslāmī, paḡūheškadeh bāḡer al-ʿolūm, 2009.
- Trigg, Joseph W.: *Origen, The Early Church Fathers*, New York, Routledge, 1998.
- Wilken, Robert: *The Triune God of the Bibel and the Emergence of Orthodoxy. ḡodāye se ḡāne dar ketāb mogadas wa zoḡūr rāst kīšī.* Übersetzung: Elyās ārefzāde. In der Zeitschrift (Haft Aseman). Nummer 14. 2002.
- Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of the Church Fathers. Falsafe ābāye kelīsā.* Übersetzung: ʿalī šaḡbāzī. Qom: adyān wa mazāheb. 2010.
- Zarrīnkūb, ʿabd al-ḡoseyn: *donbāle ḡostoḡū dar tašawof.* Tehran: amīrkabīr. 1983.
- Zarrīnkūb, ʿabd al-ḡoseyn: *Pesion Sufism in Its Historical Perpective. tašawof irānī dar manḡar tāriḡī ān.* Übersetzung: maḡd al-dīn keywānī. Tehran: sokḡan. 2004.

Comparative distinctive synonymy as an alternative and supplementary model to the bilingual translation dictionary. An attempt based on Persian and German examples.

Arash Farhidnia¹

(pp: 57 to 76)

Received: 21.07.2020; Accepted: 22.08.2020

Abstract

The conventional bilingual dictionary is based on the concept of helping the user interested in selective dictionary consultation to find the information he is looking for as quickly as possible. Accordingly, the dictionary prepares the vocabulary of the languages concerned strictly according to the alphabet and is thus consequently characterised by atomistically juxtaposed individual words and phrases, whereby the predominant principle of translation plays a profile-shaping role in conjunction with the translation equivalent. While such a concept offers the dictionary user quick reference and translation success through access to individual information, it also withholds the possibility of comparing the presented vocabularies in larger lexical contexts and identifying structural differences beyond the isolated individual information. In the following article, the traditional dictionary conception will be subjected to a critical analysis on the basis of selected Persian and German synonymous lexemes. The aim is to arrive at an alternative dictionary model or one that complements the traditional bilingual dictionary, in which the incongruities and asymmetries that naturally exist between two lexical systems are appropriately brought to bear and which thus helps the dictionary user to compare vocabularies critically.

Keywords

bilingual lexicography, distinctive synonymy, lexical anisomorphy, semasiology, onomasiology, translation equivalent, word field.

1. Allameh Tabataba'i University,

E-mail: a.farhidnia@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

واژه‌نامه مترادف تطبیقی و تمایز گذرانده به مثابه الگویی جایگزین و مکمل برای واژه‌نامه دوزبانه. مقایسه‌ای با بهره‌گیری از مثال‌های فارسی و آلمانی

آرش فرهیدنیا^۱
(صص ۵۷ تا ۷۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۲۲

چکیده

فرهنگ لغت دوزبانه معمولاً بر مبنای این اصل طراحی شده است که مراجعه‌کننده در اسرع وقت به نتیجه مطلوب جستجویش برای ترجمه یک واژه برسد. بدین منظور این نوع لغتنامه واژگان زبان مبدا را به ترتیب حروف الفبا تدوین کرده و روبروی هر واژه ترجمه آن را ارائه می‌دهد و به رجوع‌کننده این‌طور وانمود می‌کند که گویی برای هر واژه زبان مبدا یک یا چند واژه دیگر در زبان مقصد موجود است که از نظر معنی با واژه زبان مبدا هیچ‌گونه تفاوتی ندارد. گرچه این نوع طراحی این امکان را برای رجوع‌کننده فراهم می‌کند که در اسرع وقت، واژه و معنای مدنظر خود را بیاید، اما از سوی دیگر این مجال را از او می‌گیرد که واژگان دو زبان را با نگاهی نقادانه مقایسه و تفاوت آنها را درک کند، زیرا اگر با نگاهی دقیق واژه‌هایی را که هم در زبان مبدا و هم در زبان مقصد با یکدیگر از نظر معنی مترادفند، مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم، متوجه خواهیم شد که این دو نظام واژگانی معادل همدیگر نیستند. اما لغتنامه‌های دوزبانه بعضاً بدون توجه به این که در غالب موارد، در زبان مقصد معادلی نمی‌توان یافت که قادر به بازتاب تفاوت‌های ظریف واژه‌های زبان مبدا (و بالعکس) باشد، به ارائه تک‌تک لغات و ترجمه آن‌ها به زبان مقصد ادامه می‌دهند. مقاله ذیل مترصد است این مسئله را بوسیله چند واژه برگزیده از آلمانی و فارسی، متعلق به حوزه معنایی «نبرد» مورد بحث و بررسی قرار دهد. نگارنده به تألیف نوعی لغتنامه تطبیقی دعوت کرده است که به‌عنوان جایگزین و مکملی مطلوب، واژه‌های زبان مبدا و مقصد را نه تنها به‌عنوان معادل یکدیگر، بلکه به‌عنوان اجزای مختلف دو نظام واژگانی مورد بررسی و مقایسه قرار دهد؛ به‌طوری که هر کدام از واژه‌ها را از نظر ساختار معنایی و از بُعد کاربردش در زبان مورد نظر، تجزیه و تحلیل و سپس آن‌ها را به زبان دیگر ترجمه کند. هدف از تألیف این نوع لغتنامه، مقایسه تطبیقی دو زبان از بُعد نظام واژگانی و نیز کمک به رجوع‌کننده در استفاده هر چه صحیح‌تر از واژه‌های مترادف یک زبان خارجی است.

کلیدواژه‌ها

لغت نامه دوزبانه، واژه‌نامه‌نویسی تطبیقی، معانی صریح، ساختار ناهمگون زبان‌ها، معناشناسی مترادف و متمایز، ناهمسان‌گردی واژگانی، معناشناسی، آنومزیولوژی، معادل ترجمه، حوزه واژگان.

۱. دانشگاه علامه طباطبائی،

Vergleichende distinktive Synonymie als alternatives und ergänzendes Modell zum zweisprachigen Übersetzungswörterbuch. Ein Versuch anhand persischer und deutscher Beispiele

Arash Farhidnia¹

(S. 57-76)

Eingegangen: 21.07.2020; Angenommen: 22.08.2020

Zusammenfassung

Das konventionelle zweisprachige Wörterbuch basiert auf dem Konzept, dem an gezielter Wörterbuchkonsultation interessierten Nutzer möglichst schnellen Zugang zu den gewünschten Informationen zu verschaffen. Dementsprechend bereitet das Wörterbuch den Wortschatz der betreffenden Sprachen strikt alphabetisch auf und ist somit durch eine atomistische Aneinanderreihung einzelner Wörter und Wendungen gekennzeichnet, wobei das Prinzip der Übersetzung in Verbindung mit dem Übersetzungsäquivalent eine profilprägende Rolle spielt. Ein solches Konzept ermöglicht dem Wörterbuchnutzer zwar eine schnelle Orientierung und Übersetzung durch Zugriff auf Einzelinformationen, verwehrt ihm jedoch zugleich die Möglichkeit, die präsentierten Wortschätze in größeren lexikalischen Zusammenhängen zu vergleichen und strukturelle Unterschiede über die isolierten Einzeleinträge hinaus zu erkennen. Im vorliegenden Beitrag wird das traditionelle Wörterbuchkonzept auf der Grundlage ausgewählter persischer und deutscher synonymischer Lexeme einer kritischen Analyse unterzogen. Ziel ist es, ein alternatives oder ergänzendes Wörterbuchmodell zu entwickeln, in dem die naturgegebenen Inkongruenzen und Asymmetrien zwischen zwei Lexikalsystemen angemessen berücksichtigt werden und das somit dem Wörterbuchnutzer eine kritisch-vergleichende Auseinandersetzung mit den Wortschätzen ermöglicht.

Schlüsselwörter:

zweisprachige Lexikographie, distinktive Synonymie, lexikalische Anisomorphie, Semasiologie, Onomasiologie, Übersetzungsäquivalent, Wortfeld.

¹. Allameh Tabataba'i University,

E-mail: a.farhidnia@gmail.com



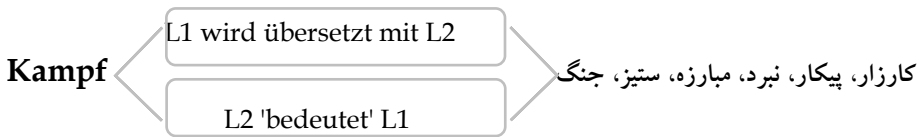
Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Kommerzielle zweisprachige Wörterbücher sind geprägt vom Übersetzungsprinzip, deren tragende Säule das Übersetzungsäquivalent bildet. Dieses ist dasjenige Lexem in einer Sprache L2, das die Bedeutung eines Lexems in der Sprache L1 approximativ erfasst:

Kampf: کارزار، پیکار، نبرد، مبارزه، ستیز، جنگ
نبرد: Kampf, Krieg, Schlacht, Gefecht¹

Je nach Benutzungszweck geht es dem von einem konkreten Konsultationsziel geleiteten Wörterbuchbenutzer entweder darum, zu ermitteln, was das fremdsprachliche Wort (L2) in der Muttersprache (L1) 'bedeutet' (L2 => L1), oder darum, zu erfahren, wie ein muttersprachliches Wort in die Fremdsprache 'übersetzt wird' (L1 => L2)²; insofern können traditionelle zweisprachige Wörterbücher als Übersetzungswörterbücher bezeichnet werden³:



Dabei ergeben sich für das zweisprachige Wörterbuch, wie oben angedeutet, abhängig von der angedeuteten Benutzungsrichtung zwei Funktionen: eine textrezeptive und eine textproduktive Funktion (Kromann u.a. 1991). Zu textrezeptiven Zwecken wird das zweisprachige Wörterbuch idealtypischerweise dann benutzt, wenn bei der Rezeption eines

¹ Beide Einträge entnommen aus dem Online-Wörterbuch www.loghatnameh.de [letzter Zugriff: 23.10.2020]. In diesem und den folgenden Einträgen fokussieren wir nur auf die Äquivalente selbst und sehen von Informationen phonetischer, grammatischer und sonstiger Art ab. Alle zweisprachigen Wörterbücher basieren letztlich auf dem Übersetzungsäquivalent, weshalb im Folgenden ausschließlich auf dessen Rolle fokussiert werden soll.

² Der Deutlichkeit halber soll im Folgenden L1 mit der Mutter- und L2 mit der fremden Sprache gleichgesetzt werden. Dabei sollte jedoch klar sein, dass es sich bei den Bezeichnungen ‚Muttersprache‘ und ‚Fremdsprache‘ um Vereinfachungen handelt, die in der Wirklichkeit eine breite Differenzierung aufweisen; sie dürfen daher nicht im Sinne absoluter Kategorien interpretiert werden.

³ Dies unterscheidet sie beispielsweise von sog. Definitionswörterbüchern, die i.d.R. einsprachig sind und dazu dienen, die Bedeutung eines Lexems mittels einer Definitionskette in der gleichen Sprache zu erläutern. (Vgl. Wiegand 1989).

fremdsprachigen Textes⁴ die Bedeutung eines Lexems oder einer Lexemkette (z.B. eines Phrasems) unbekannt ist und dies zu einer konfliktären Situation führt insofern, als der Gang der weiteren Textlektüre behindert wird (vgl. Wiegand 1977: 70ff.; 1998: 541ff.⁵). In einer solchen Situation schlägt der Textrezipient im zweisprachigen Wörterbuch unter dem gesuchten fremdsprachlichen Lemma nach und findet dort dessen muttersprachliche Übersetzung. Sofern dieser Konsultationsweg zum Erfolg führt, hat das zweisprachige Wörterbuch seine Aufgabe als Hilfsmittel bei der Textrezeption erfüllt.

Anders sieht die Situation aus, wenn das zweisprachige Wörterbuch zu textproduktiven Zwecken benutzt wird (vgl. Wiegand 1977: 78 ff.; Wiegand 1998: 549 ff.). Hier konsultiert der Benutzer das zweisprachige Wörterbuch dann, wenn er bei der Produktion eines fremdsprachigen Textes die fremdsprachliche Entsprechung eines muttersprachlichen Lexems nicht weiß und daher auf eine lexikalische Lücke stößt. Um diese zu füllen, schlägt der Textproduzent unter dem gesuchten muttersprachlichen Lexem nach, findet dort die fremdsprachliche Übersetzung vor und fügt diese, ggf. unter entsprechender grammatisch-syntaktischer Modifikation, in die betreffende Textstelle ein.

Der jeweiligen Benutzungsrichtung entsprechend muss das Wörterbuch anders gewichtete Angaben machen, wobei der Beschreibungsaufwand bei einer Benutzung „L1 => L2“ erheblich größer ist, da dem Wörterbuch-benutzer (davon ist jedenfalls auszugehen) entsprechende fremdsprachliche Kompetenzen fehlen und somit erst zur Verfügung gestellt werden müssen. Die Wörterbucheinträge müssen aber in gleich welchem Falle so gestaltet sein, dass sie dem Nachschlagewunsch des Benutzers in kürzester Zeit nachkommen, die rasche Befriedigung dieses Wunsches ist oberste Maxime der bilingualen Lexikographie (vgl. Kromann u.a. 1984: 172).

⁴ Mit ‚Text‘ wird im Folgenden ein zusammenhängender adressatenspezifischer Ausschnitt bezeichnet, der in einen größeren inhaltlichen und kommunikativen Kontext eingebettet ist. Dabei soll der Terminus ‚Text‘ jedoch keine Aussage über die quantitative Länge des betreffenden Ausschnittes machen, sondern lediglich dessen Kontextualität unterstreichen.

⁵ Wiegand behandelt zwar die Probleme der Textrezeption und -produktion anhand einsprachiger Wörterbücher, jedoch lässt sich seine Funktionstypologie ohne weiteres auch auf zweisprachige Wörterbücher übertragen.

Die hier skizzierten Nachschlageprozeduren sind strikt einzellexembezogen und punktuell-utilitaristisch bestimmt, d.h. der Wörterbuchbenutzer greift in der Regel nicht zum Zwecke des Sprachstudiums, sondern weil ein akutes, auf ein einzelnes Lexem gerichtetes Konsultationsbedürfnis besteht, zum zweisprachigen Wörterbuch. Dabei tritt der (naive) Wörterbuchbenutzer mit einer bestimmten Haltung und gewissen Erwartungen an das zweisprachige Wörterbuch heran, welche Alan Duval wie folgt beschreibt:

Users consider translations as synonyms of the headword in a foreign language. They believe that it is always possible to translate, and that it should not pose any problem. Indeed, the role of languages is to describe reality, which is intuitively thought to be the same for everyone. Therefore, equivalents should necessarily exist. (Duval 2008: 274)

Dieser Haltung kommt die Gesamtdisposition des herkömmlichen zweisprachigen Wörterbuchs in perfekter Weise entgegen, indem es den Wortschatz der betreffenden Sprachen alphabetisch auflistet und hinter jedem Lemma, das den Artikelkopf bildet, ein entsprechendes Informationssegment (d.h. den Wörterbuchartikel) folgen lässt, das typischerweise phonetische, grammatische und syntaktische Angaben einschließt, gefolgt von Übersetzungsäquivalenten. Dies geht damit einher, dass das herkömmliche zweisprachige Wörterbuch den Wortschatz der Ausgangssprache in gewisser Weise atomisiert und dann hinter jedem ausgangssprachlichen Lemma eine Reihe von zielsprachlichen Übersetzungsäquivalenten aufführt, wodurch beim Wörterbuchbenutzer jener Eindruck entsteht, den Duval beschreibt, nämlich, dass die Übersetzungsäquivalente genau dasjenige Wirklichkeitssegment denotieren, das auch von dem entsprechenden ausgangssprachlichen Lemma referiert wird.

Zur Verdeutlichung sei der folgende Wörterbuchausschnitt zitiert, in dem einem deutschen Lexem mehrere lexikalische Einheiten aus dem persischen Wortschatz zugeordnet werden:⁶

Deutsch → Persisch

Bekämpfen 1. (Gegner, Übel, Seuche usw.)

(Behzad 2002: 165) مبارزه کردن با، به مبارزه برخاستن با، به مقابله پرداختن با

⁶ Das Wörterbuch, dem die folgenden Ausschnitte entnommen sind, ist Behzad 2002 und ist augenscheinlich für persische Sprecher konzipiert. Die deutschen Lemmata stellen somit fremdsprachliche Lexeme dar.

2. (Ungeziefer usw.) از بین بردن، دفع کردن

Dieser Wörterbuchausschnitt ist für das zweisprachige Wörterbuch charakteristisch insofern, als er suggeriert, dass der Wortschatz der Ausgangssprache eine Sammlung von isolierten lexikalischen, alphabetisch aufgelistbaren Einheiten sei, denen jeweils mindestens eine Bedeutung zukomme. Hieraus schließt der naive Wörterbuchbenutzer, dass das ausgangssprachliche Lemma und dessen zielsprachliche Übersetzungsäquivalente in ihrem Bedeutungsumfang exakt identisch, der Zugriff beider Wortschätze auf die außersprachliche Realität gleich und sie selbst (d.h. die Wortschätze) isomorph seien. Dass dieser Eindruck der Korrektur bedarf, muss nicht erst bewiesen werden, dennoch generiert das zweisprachige Wörterbuch durch seine Makrostruktur diesen Eindruck, indem es das oben beschriebene Verfahren unbekümmert seiner Schwächen weiter tradiert.

Im Folgenden werden wir nur auf diejenigen Faktoren fokussieren, die die Funktion des zweisprachigen Wörterbuchs unter wortsemantischen Aspekten betreffen, und sehen dabei von anderen Faktoren, die beispielsweise phonetische und grammatische Angaben, Beispielsätze u.a. betreffen, ab. Ferner werden wir unser Augenmerk lediglich auf die textrezeptive Funktion des zweisprachigen Wörterbuchs richten, einmal um das Problem der Bedeutungsübermittlung besser veranschaulichen zu können und dann weil die textrezeptive Funktion des zweisprachigen Wörterbuchs, wie zu zeigen sein wird, im Vergleich zu dessen textproduktiver Funktion die scheinbar unproblematischere ist. Probleme, die mit der textproduktiven Funktion des zweisprachigen Wörterbuchs zusammenhängen, bleiben hier außen vor (siehe hierzu Wiegand 1977 und 1998).

Das Problem der Bedeutungs nivellierung synonymer Lexeme

Das soeben skizzierte Konsultationsergebnis, das im oben zitierten Wörterbuchausschnitt zum Ausdruck kam, stellt sich allerdings als problematisch heraus, sobald das zweisprachige Wörterbuch einmal im Hinblick auf die Bedeutungsparaphrase von sog. synonymen⁷ Lexemen untersucht wird. Im Folgenden stellen wir zwei Synonymreihen dar, die mit

⁷ Unter einem 'Synonym' verstehen wir, vereinfachend, ein Lexem, das hinsichtlich einer bestimmten Lesart zusammen mit einem anderen Lexem auf einen gemeinsamen Bedeutungskern Bezug nimmt, sich jedoch von jenem hinsichtlich bestimmter charakteristischer Gebrauchsbedingungen unterscheidet. Vgl. Gauger 1972: 65ff.

verschiedenen Lesarten des Lexems **bekämpfen** in semantischer Verwandtschaft stehen:⁸

bekämpfen Lesart 1:

bekämpfen

1. (Gegner, Übel, Seuche usw.)
مبارزه کردن با، به مبارزه برخاستن با، به مقابله پرداختن با

kämpfen

(Behzad 2002: 483)

1. (allg.)⁹ جنگیدن؛ مبارزه کردن؛

ankämpfen

1. (gegen Wind, Schlaf usw.) با مبارزه کردن با

2. (gegen Vorurteile usw.)

(Behzad 2002: 63)

- مبارزه کردن با، به مبارزه برخاستن با، به مقابله پرداختن با

bekämpfen Lesart 2:

bekämpfen

2. (Ungeziefer usw.) از بین بردن، دفع کردن

vertilgen

(Behzad 2002: 938)

- از بین بردن، نابود کردن، کلک چیزی را کندن، ترتیب چیزی را دادن

ausrotten

1. (Volk, Feind, Tierart usw.) سر به نیست کردن، (نیست و) نابود کردن.

(Behzad 2002: 127ff.)

- از بین بردن، [نسل کسی/چیزی را] برانداختن

2. (Aberglaube, Übel usw.) از بین بردن، از میان برداشتن، ریشه کن کردن،

ausmerzen

1. (Fehler usw.) از بین بردن، رفع کردن، برطرف کردن

(Behzad 2002: 125)

2. (Ungeziefer usw.) از بین بردن، ریشه کن کردن، (نیست و) نابود کردن

Wie aus diesen Wörterbuchauschnitten hervorgeht, tauchen hinter den deutschen Lemmata immer wieder die gleichen persischen Äquivalente in unterschiedlicher Kombination auf. Sie werden zwar jedesmal von anderen, z.T. neuen Äquivalenten disambiguiert und spezifiziert, jedoch handelt es sich bei den letzteren oftmals um Kontextäquivalente bzw. Übersetzungsvarianten. Festzustellen ist also, dass hinter den aufgeführten synonymen Ausgangslexemen ein fester Bestand von untereinander ebenso synonymen zielsprachlichen Äquivalenten existiert. Somit steht in Wirklichkeit nicht ein einzelnes ausgangssprachliches Lexem einem oder mehreren zielsprachlichen Äquivalenten gegenüber, sondern es stehen zwei komplexe und strukturell nicht deckungsgleiche lexikalische Systeme einander gegenüber:

bekämpfen Lesart 1:

bekämpfen
kämpfen
ankämpfen

مبارزه کردن با
به مبارزه برخاستن با
به مقابله پرداختن با
جنگیدن
جنگیدن

⁸ Bei diesen Synonymen werden nur diejenigen Lesarten aufgeführt, die mit der entsprechenden Lesart des Lexems **bekämpfen** in direkter semantischer Beziehung stehen.

⁹ Abkürzung für 'allgemein'.

bekämpfen Lesart 2:

bekämpfen
ausrotten
ausmerzen
vertilgen

از بین بردن
نابود کردن
نسل کسی/چیزی را [برانداختن]
دفع کردن
ریشه کن کردن

Die Elemente beider lexikalischen Systeme stehen untereinander in Beziehung, wobei zwischen ihnen delikate Unterschiede bestehen, sodass sie keineswegs als bedeutungsideologisch angesehen werden dürfen. Doch können diese Beziehungen im herkömmlichen zweisprachigen Wörterbuch mit seiner atomistischen Disposition kaum transparent gemacht werden, da der Alphabetismus wichtige Bedeutungszusammenhänge zerstört und Bedeutungsgleichheit zwischen dem ausgangs- und zielsprachlichen Lexem vortäuscht.

Ein weiteres für das zweisprachige Wörterbuch kennzeichnendes Problem ist das Fehlen von geeigneten zielsprachlichen Äquivalenten, was sich insbesondere dann bemerkbar macht, wenn es darum geht, die zwischen synonymen Lexemen in der Ausgangssprache bestehenden Bedeutungsunterschiede durch entsprechende zielsprachliche Äquivalente kenntlich zu machen. Da jedoch in der Zielsprache oftmals keine im vollen Umfang entsprechenden Äquivalente existieren, werden Lexeme, die in der Ausgangssprache in synonymischer Beziehung zueinanderstehen und deren Gebrauchsbedingungen sich voneinander mitunter deutlich unterscheiden, in der Zielsprache neutralisiert. Hier muss das zweisprachige Wörterbuch aufgrund fehlender Äquivalente Bedeutungsgleichheit beispielsweise zwischen **ankämpfen** und **bekämpfen** vorspiegeln. Der Lexikograph ist genötigt, ausgangssprachliche Wörter notgedrungen mit zielsprachlichen Äquivalenten zu übersetzen, welche dem semantischen Unterschied zwischen den ausgangssprachlichen Lexemen nicht gerecht werden. Insofern befindet sich jeder Lexikograph stets in einem Dilemma.

Kritik und Vorschläge bzgl. des Verfahrens im zweisprachigen Wörterbuch

Aus den weiter oben gegenübergestellten Lexemen kann im Grunde nur eine Erkenntnis gewonnen werden: dass einer bestimmten Menge von synonymen

Lexemen mit der Grundbedeutung 'Kampf' in der einen Sprache eine bestimmte Menge von synonymen Lexemen in der anderen gegenübersteht. Die exakte Bedeutung von L2 ist allenfalls zu erraten; wann und in welcher semantischen Umgebung das eine L2-Lexem im Unterschied zum anderen in der L2-Sprache präferiert wird, bleibt im Dunkeln. Auf diese Tatsache (oder Missstand) machte bereits 1894 Hermann Paul in einem Aufsatz über die wissenschaftliche (nicht-kommerzielle) Lexikographie aufmerksam (wir wiedergeben hier das Zitat in voller Länge, da es alles enthält, was unseres Erachtens für die Lexikographiekritik mit Blick auf die Bedeutungsdimension von Relevanz ist):

[...] in welcher Weise ist die Bedeutung der Wörter anzugeben? Das älteste und roheste Verfahren, welche noch jetzt in unseren gewöhnlichen Handwörterbüchern allgemein herrscht, besteht darin, dass man Wörter und Redensarten einer fremden Sprache in eine dem Benutzer bekannte Sprache übersetzt, wobei man, wenn es nötig ist, mehrere Uebersetzungen nebeneinander stellt, und es dann dem Benutzer überlässt, sich diejenige herauszusuchen, welche für den Zusammenhang, um den es sich handelt, passt. Es hängt dabei lediglich von dem zufälligen Verhalten der beiden Sprachen zu einander ab, wieviel Bedeutungen etwa unterschieden werden, die Unterscheidungen fallen daher auch teilweise anders aus, sobald man eine andere Sprache für die Interpretation wählt. Da die als Uebersetzungen aufgeführten Wörter sehr häufig nicht nach dem ganzen Umfang ihrer Bedeutung derjenigen des fremden Wortes entsprechen, so erhält man auf diese Weise über den Umfang der Bedeutung des letzteren gar keine Auskunft. (Paul 1894: 63 ff.)

Paul spricht hier zwar von der Angabe der 'Bedeutung' (und nicht von Übersetzung), da es sich in seiner Diagnose um ein einsprachiges Wörterbuch handelt, doch bezieht sich seine Kritik auf das grundsätzliche Verfahren, das auch für die zweisprachige Lexikographie charakteristisch ist. Konkreten Anlass seiner Kritik bildeten die lateinischen Interpretamente, die im Deutschen Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm anstelle von Definitionen gebraucht werden¹⁰; seine Erkenntnis ist jedoch nichtsdestoweniger auch für die heutige zweisprachige Lexikographie relevant und aktuell. Er kritisiert nämlich den Gebrauch von Übersetzungen bzw. das Übersetzungsprinzip im Wörterbuch und schlussfolgert hieraus, dass die Bedeutung eines ausgangssprachlichen Wortes nicht durch ein oder mehrere zielsprachliche Wörter erfasst werden

¹⁰ Jacob Grimm begründet dieses Verfahren durch den Hinweis, dass „jedes wort nicht mit sich selbst, sondern besser mit andern wörtern gedeutet werde“; anderenfalls wären die „umständlichsten und unnützezen sacherklärungen“ und ein „geschlepp langweiliger definitionen“ vonnöten, um ein Wort zu erklären (DWB, Vorrede, XL).

könne, vielmehr stets nach dem Maßstab dieser Äquivalente interpretiert werde. Das gewichtigste Argument betrifft somit die Tatsache, dass zielsprachliche Äquivalente nicht imstande seien, die 'wirkliche Bedeutung' des ausgangssprachlichen Lexems zu erfassen, da dieses in seiner Bedeutung von jenen abweiche. Äquivalente stellten somit eher Bedeutungsinterpretationen dar, deren Anzahl je nach der gewählten Sprache anders ausfiele¹¹ und durch die der Zugang zu der Bedeutung der ausgangssprachlichen Lexeme letztlich verstellt werde.

Um diesem Problem zu begegnen, sind von verschiedenster Seite entsprechende Vorschläge vorgebracht worden. Bereits 1885, fast ein Jahrzehnt früher als Hermann Paul, weist Carl Abel auf die konzeptionellen Schwächen traditioneller zweisprachiger Wörterbücher im Zusammenhang mit dem Problem der Wortbedeutung hin:

Wozu ist das handliche Lexikon vorhanden, als um unbekannte Worte im Moment zu erklären? Und hat man sie in ihrer alphabetischen Ordnung mit leichter Mühe gefunden, und die beigefügte Verdolmetschung gelesen, was bleibt da weiter an ihnen zu begreifen? Lässt sich nicht mit der gefundenen Verdolmetschung flott übersetzen, und was will man mehr? Dass diese Verdolmetschung nur annähernd die fremde Bedeutung wiederzugeben vermag; dass das entsprechende Wort unserer eigenen Sprache allerdings das dem fremden Wort [...] nächste, aber deshalb durchaus noch nicht mit ihm identisch ist; und dass gerade die Differenz ihres Bedeutungsinhalts das eigenthümliche, neue und lehreiche an dem fremden Worte bildet, wird gewöhnlich nicht leicht erkannt [...]. (Abel 1885: 254ff.)

Im gleichen Aufsatz spricht Abel von der Notwendigkeit einer „Vergleichenden Lexikographie“, die imstande sei, „das schärfste Bild der analysierten und synthetisierten Sprachen“ zu zeichnen und „zur bewussten Erkenntnis der zergliederten Begriffe und ihrer mannigfachen möglichen Spielarten“ zu führen (Abel 1885: 253f.). Was die Schwächen des Übersetzungswörterbuchs angeht, so spricht L. V. Ščerba, dessen Arbeiten in der Geschichte der lexikographischen Forschung einen markanten Einschnitt bedeuteten, in seinem 1940 erschienenen Aufsatz vom zweisprachigen Wörterbuch als von einem *malum necessarium* und

¹¹ Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn wir mehrere zweisprachige Wörterbücher miteinander vergleichen, die von derselben Ausgangssprache ausgehen, jedoch unterschiedliche Zielsprachen als Übersetzungssprache benutzen: es zeigt sich, dass die Zahl der Entsprechungen für ein ausgangssprachliches Lexem je nach der gewählten Übersetzungssprache variiert.

befürwortet dort als Alternative das „erklärende fremdsprachige Wörterbuch“ (Ščerba 1982: 55): „Als radikalste Lösung der Frage erschien mir [...] die Schaffung erklärender Fremdwörterbücher in der Muttersprache der Studierenden.“ (Ščerba 1982: 53)

Knapp 45 Jahre später spricht Snell-Hornby vom „contrastive dictionary of synonyms“, wobei sie das Prinzip des Vergleichens auf der Basis synonymischer Gruppen aus pädagogisch-didaktischer Sicht begründet (Snell-Hornby 1984: 274-281, besonders 278).

Wir werden nun im Folgenden anhand eines Wörterbuchentwurfs umrisshaft anzudeuten versuchen, wie die vergleichende Darstellung zweier Wortschätze unter Rückgriff auf Synonymengruppen gelingen könnte. Dabei geht es darum, einen möglichen Weg zu zeigen, der beschritten werden müsste, um das herkömmliche zweisprachige Wörterbuch über ein bloßes „Hilfsmittel zum Nachschlagen bei der Lektüre“ (Paul 1894: 91) hinaus zu einem Medium kritischen Vergleichs von Sprachen und deren Wortschätzen zu machen.¹² Es ist bemerkenswert, dass bedeutende Sprachgelehrten im späten 19. Jahrhundert, wie z.B. Georg von der Gabelentz, Hermann Paul und Carl Abel, im Wörterbuch vor allem ein wissenschaftliches Instrumentarium zur Erforschung und zum Studium der (fremden) Sprache sahen und nicht so sehr ein praktikables Hilfsmittel, das vordergründigen und punktuellen Konsultationsbedürfnissen des Benutzers angepasst sein sollte. Wenn Paul für die wissenschaftliche Lexikographie exakte Bedeutungsanalysen fordert, dann hat er vornehmlich „ein Werk von selbständigem wissenschaftlichen Wert“ vor Augen (Paul 1894: 91) und weniger ein benutzerfreundliches. Daher auch die scharfe Verurteilung des Alphabetismus sowie des unkritischen Übersetzungsprinzips im zweisprachigen Wörterbuch vonseiten Abels (siehe Abel 1885: 251-252 und 236ff.).

Dass der im Folgenden zu veranschaulichende Versuch exemplarischen Charakter und mit immensen theoretischen und praktischen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die alle mit der komplexen Natur der Wortbedeutung zu tun haben, sollte allerdings nicht unterschlagen werden. Ebenso wenig darf die Tatsache übergangen werden, dass auch in unserem Modellvorschlag subjektive Gesichtspunkte eine wichtige Rolle spielen – gänzlich frei davon ist allerdings

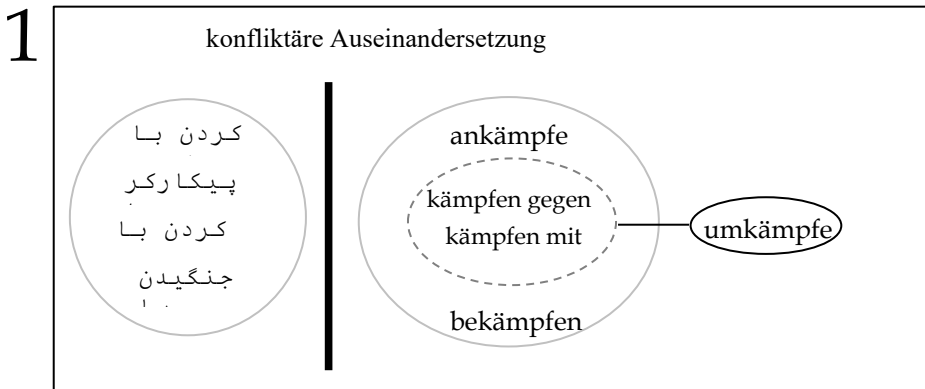
¹² Als Überblick zum Problemkreis ‚wissenschaftliche Lexikographie‘ siehe auch Baldinger 1952.

kein Wörterbuch. Dennoch ist dieser Versuch zumindest ein Schritt hin zur Verwirklichung eines Wörterbuchs, das danach strebt, Sprachen nicht atomistisch, sondern von ihrer lexikalischen Struktur her zu verstehen und darzustellen.

Aufbau des Wörterbuchartikels im vergleichenden zweisprachigen Erklärungswörterbuch

Der Aufbau eines Wörterbuchartikels in einem Wörterbuch, das nicht über- und gleichsetzt, sondern vergleicht, erklärt und problematisiert, könnte aus folgenden Komponenten bestehen: 1) einem synonymischen Paradigma, aus dem hervorgeht, welche Gruppen mutter- und fremdsprachlicher Synonyme miteinander verglichen werden; dieser Teil würde die Funktion der Übersicht über diejenigen Lexeme übernehmen, die in der darauf folgenden Abhandlung erläutert werden sollen; 2) einem Erklärungs- und Beispielteil, in dem die Bedeutung(en) der im Paradigma vorgestellten Synonyme zuerst voneinander distinktiv abgesetzt und in der Muttersprache des Wörterbuchbenutzers erklärt und dann anhand von geeigneten Beispielsätzen in ihrer spezifischen Gebrauchsbedingung veranschaulicht wird (werden); 3) einem Übersetzungsteil, dem es obliegt, die in dem Erklärungsteil gegebenen Beispielsätze sowohl in die Muttersprache als auch in die Fremdsprache zu übersetzen, somit die vorher gewissermaßen auf der Ebene der *langue* vorgestellten Lexeme auf die Ebene der *parole* überzuführen. Der skizzierte Aufbau der einzelnen Wörterbuchabhandlung kann folgendermaßen veranschaulicht werden:

Synonymisches Paradigma



Erklärung (für den persischen Wörterbuchbenutzer; im Original auf Persisch)

2

BEKÄMPFEN

Wenn wir einen Gegner »**bekämpfen**«, zielen wir darauf ab, ihn mit allen Mitteln unschädlich zu machen.

Hierin unterscheidet sich »**Bekämpfen**« von »**kämpfen**«. »**Bekämpfen**« wird in zwei Fällen gebraucht.

Es suggeriert hier:

- ein planerisches Vorgehen gegen alle Arten von Gegnern (mit Ausnahme eines persönlichen und menschlichen Gegners);
- dass die gegen den Gegner ergriffenen Maßnahmen (und evt. Waffen) auf den Charakter und die Beschaffenheit des Gegners angemessen zugeschnitten sind und an ihn direkt ansetzen; [...]

Beispiel: *Mit hochentwickelten Blitzlichtgeräten will die Polizei die überhöhten Geschwindigkeiten auf den Landstraßen **bekämpfen**.*

ANKÄMPFEN

Wenn wir gegen einen Gegner **ankämpfen**, setzen wir uns mit ihm als einem übermächtigen und unbezwingbaren Gegner mühevoll auseinander (weshalb man u.a. gegen Naturgewalten »**ankämpfen**«, sie jedoch nicht »**bekämpfen**« kann). Der Gebrauch dieses Wortes suggeriert:

- dass der Gegner ein Hindernis darstellt;
 - dass trotz der Einwirkung des Gegners ein bestimmtes Ziel zu erreichen ist.
- Somit ist das Ziel, im Unterschied zu »**kämpfen**«, aber noch mehr zu »**bekämpfen**«, nicht die Vernichtung eines Gegners; [...]

Beispiel: *Mit Plakaten mit dem Slogan «Schnell - schneller - tot» will die Polizei im Kanton St. Gallen gegen Raserei präventiv **ankämpfen**.*

Übersetzung

3

Mit hochentwickelten Blitzlichtgeräten will die Polizei die überhöhten Geschwindigkeiten auf den Landstraßen **bekämpfen**.

Übers.: پلیس می‌خواهد با دوربین‌های (عکاسی) بسیار پیشرفته مجهز به فلاش به مبارزه با سرعت‌های بالا در جاده‌ها بپردازد.

Mit Plakaten mit dem Slogan «Schnell - schneller - tot» will die Polizei im Kanton St. Gallen gegen Raserei präventiv **ankämpfen**.

Übers.: پلیس سانت گالن می‌خواهد با پلاکاردهایی با مضمون «تند - تندتر - مرگ» به مقابله پیشگیرانه با سرعت‌های دیوانه‌وار بپردازد.

Wie zu ersehen, erfüllen die einzelnen Komponenten distinkte Funktionen. Beispielsweise zeigt das synonymische Paradigma diejenigen Lexeme aus der deutschen und persischen Sprache, die in den Einträgen des zweisprachigen Wörterbuchs normalerweise unsystematisch und über das ganze Wörterbuch verstreut aufgeführt werden und deren vielschichtige Beziehungen verschleiert bleiben. In dem synonymischen Paradigma erscheinen sie an einer Stelle und können sofort überblickt werden. In dem Erklärungsteil geht es darum, zwei verschiedene Sprachsphären getrennt voneinander vorzustellen. So würden in dem der Erklärung deutscher Synonyme vorbehaltenen Teil die zwischen den einzelnen deutschen Lexemen bestehenden semantischen Unterschiede sowie deren kontextuell bedingte Gebrauchsbedingungen nicht nur mittels muttersprachlicher Äquivalente (die in diesem Fall nicht mehr als Synonyme wären) angedeutet, sondern würden diese Unterschiede möglichst exakt und verständlich erläutert werden. Wenn es beispielsweise um die Erklärung der Synonyme in der Gruppe **kämpfen, bekämpfen, ankämpfen** u.a. geht, würde das Wörterbuch genau erläutern, unter welchen kontextuellen Bedingungen im Deutschen von den genannten Synonymen jeweils Gebrauch gemacht würde.

Wie bereits im oben angeführten Schaubild angedeutet, erfolgen diese Erklärungen in der Muttersprache des Wörterbuchbenutzers; sie sind über weite Strecken analytisch, da es um die distinktive Erfassung der Bedeutung von Synonymen geht. Nach der Erklärung der deutschen Synonyme erfolgt, in einem getrennten Abschnitt, die Erklärung von persischen Synonymen, wobei auch diese Erklärungen dann durch Beispielsätze nachvollziehbar gemacht werden (in der obigen Darstellung haben wir, aus Platzgründen, darauf verzichtet, auch die Erklärung der persischen Lexeme anzugeben). Schließlich würde der Übersetzungsteil die Aufgabe übernehmen, die in dem Erklärungsteil aufgeführten Beispielsätze in beide Sprachen zu übersetzen. Wurden im Erklärungs- und Beispielteil zwei Sprachsphären getrennt vorgestellt, so werden sie im Übersetzungsteil auf der Basis von Textübersetzung miteinander in Beziehung gesetzt, d.h. auf der Basis desjenigen Prinzips, das für das herkömmliche zweisprachige Wörterbuch charakteristisch ist – jedoch unter anderen Voraussetzungen. Während der Wörterbuchbenutzer im gewöhnlichen zweisprachigen Wörterbuch fremd- und muttersprachlichen Äquivalenten unkritisch begegnet und sich keine Gedanken über die problematische Beziehung zwischen dem Ausgangs- und Zielsprachlichen Lexem macht, gewinnt er durch das hier skizzierte Wörterbuchmodell zunächst

Einsicht in die lexikalisch-semantische Verschiedenheit zweier Sprachen, bevor er im Übersetzungsteil die Übersetzung einzelner Wörter, Wortverbindungen (Kollokationen, Komposita, syntagmatische Verbindungen etc.) und Sätze vorfindet. Wenn er dann im Übersetzungsteil mit all jenen Zufallserscheinungen der textuellen Übersetzung konfrontiert wird, kann ihn dies nicht mehr verwirren. Er behält die Oberhand und kann mit allen solchen Zufallserscheinungen aufgeklärt und souverän umgehen.

Die vergleichende Anlage des Wörterbuchs kommt darin zum Ausdruck, dass das Wörterbuch die Lexeme beider Sprachen – idealerweise – beiden Typen von Wörterbuchbenutzern (in diesem Fall also sowohl dem deutschen als auch dem persischen Wörterbuchbenutzer) erklären würde. Die Erklärungen erfolgten somit im Idealfall in zwei Sprachen. Dies könnte allerdings auf den ersten Blick als widersinnig erscheinen: wozu dem persischen Benutzer die Bedeutung persischer Lexeme auf Persisch erläutern? So redundant dies auch zunächst erscheinen mag, es darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die nachträgliche Konfrontation mit der Muttersprache – anders als in der herkömmlichen zweisprachigen Lexikographie¹³ – keine überflüssige Verdoppelung ist, auch dann nicht, wenn der Leser u.U. feststellte, dass sich die Gebrauchsbedingungen eines bestimmten persischen Wortes mit denen des entsprechenden deutschen Wortes exakt überschneiden.¹⁴ Die Konfrontation mit den muttersprachlichen Synonymen dient vielmehr dazu, dem muttersprachigen Leser seine eigenen sprachlichen Mittel bewusst zu machen und von denjenigen der fremden Sprache abzusetzen. Erst hierdurch gewinnt das Wörterbuch wahrhaft aufklärenden Charakter. Ferner sollte nicht vergessen werden, dass die Bedeutung und die Gebrauchsbedingungen eines muttersprachlichen Wortes durchaus nicht immer dem Muttersprachler bewusst sind. Er ist zwar, vermöge seiner Sprachkompetenz, imstande, das betreffende Wort kontextuell richtig zu gebrauchen, doch kann er diese Bedingungen in den seltensten Fällen exakt angeben. Dies ist jedoch – denken wir an Übersetzungen aus der Fremdsprache in die Muttersprache – gerade bei

¹³ Diese folgt festgesetzten Regeln, wie sie im Sinne der Bedeutungs differenzierung als einer Berücksichtigung der sog. Äquivalenztypen und der polysemischen Differenz zwischen dem ausgangs- und zielsprachlichen Wort gefordert werden. Vgl. Kromann u.a. 1984: 188ff.

¹⁴ Sollte dies tatsächlich der Fall sein, kann im Wörterbuch ein entsprechender Hinweis gegeben werden, wodurch einer unnötigen Wiederholung vorgebeugt werden würde, z.B. „*kämpfen* siehe unter *تبردر کردن*“.

der Auseinandersetzung mit den Bedeutungsunterschieden zwischen zwei als äquivalent angenommenen Lexemen von unabdingbarer Wichtigkeit.

Das vergleichende Wörterbuch und der kritische Umgang mit fremdsprachigen Texten

Das vergleichende zweisprachige Wörterbuch, dessen Mikrostruktur hier skizziert wurde, kann, im Gegensatz zum herkömmlichen Übersetzungswörterbuch, zu einem kritischen und aufgeklärten Umgang mit Texten verhelfen. Da das vergleichende Wörterbuch ein bestimmtes fremdsprachliches Wort nicht mit einem oder mehreren muttersprachlichen Äquivalenten übersetzt, sondern es zum Gegenstand zweifachen Vergleichens macht, wird der Wörterbuchleser zunächst darauf aufmerksam, dass in der fremden Sprache außer dem einen gesuchten Wort gegebenenfalls andere Wörter existieren, die den gleichen Sachverhalt ausdrücken. Er lernt somit die Vielfalt kennen, mit der die fremde Sprache einen Sachverhalt sprachlich interpretiert. Da andererseits in den Synonymenabhandlungen nicht die Bedeutung eines einzigen Wortes im Vordergrund steht, sondern alle Elemente eines synonymischen Paradigmas im Hinblick auf ihre Gebrauchsbedingungen erklärt werden, begreift der Wörterbuchleser die Ursache des Wortgebrauchs an einer konkreten Textstelle: er durchschaut, warum in dem betreffenden Textausschnitt, an der betreffenden Stelle ein spezielles Wort an Stelle eines anderen synonymen Wortes gebraucht wurde. Die Frage nach der Ursache des Gebrauchs eines bestimmten Wortes unterscheidet sich von der nach dessen Bedeutung fundamental: sie setzt in gewisser Weise eine sprachskeptische Haltung voraus, die sprachliche Ausdrucksmittel im Hinblick auf ihre kontextuelle Bedingtheit und ihre kontextbeeinflussende und suggestive Wirkung hinterfragt.

An einem Beispiel lässt sich der Unterschied zwischen diesen beiden Konsultationsinteressen und die Leistung des kontrastiven Wörterbuchs bei der Rezeption von Texten am besten zeigen. Gesetzt, ein persischer Wörterbuchleser stieße im folgenden Beleg auf das Verb **ankämpfen**, dessen 'Bedeutung' ihm unbekannt wäre:

Wenn die italienische Regierung [...] empfängt, dann empfängt sie nicht den Scharfrichter der Unterdrückung und den Fahnenträger des autoritären Regimes, sondern den Politiker, der gegen Repression und Diktatur **ankämpft**. (Text entnommen aus dem elektronischen Archiv des Instituts für Deutsche Sprache Mannheim: A99/MÄR.206238, St. Galler Tagblatt, 11.03.1999, Ressort)

Um zu erfahren, was **ankämpfen** an der betreffenden Textstelle 'bedeutet', schlägt er in einem beliebigen zweisprachigen Wörterbuch nach und findet dort die Übersetzung "مبارزه کردن با" vor, die er für die Bedeutung von **ankämpfen** hält.

Aufgrund dieser Angabe versteht der Leser zwar den ungefähren Sinn der betreffenden Textstelle, doch begreift er noch nicht, warum der Autor an jener Stelle von **ankämpfen** statt von **kämpfen** oder **bekämpfen** Gebrauch macht. In den üblichen zweisprachigen Wörterbüchern hat der Benutzer keine Möglichkeit zu erfahren, dass es neben **ankämpfen** noch andere Wörter gibt, die das Gleiche ausdrücken, geschweige denn, er erfähre, was der Unterschied zwischen ihnen sei.

Das vergleichende Wörterbuch zielt auf die Erläuterung genau dieses Unterschieds ab. Wenn der Leser in einem solchen Wörterbuch unter **ankämpfen** nachschlägt, erfährt er jene Definition, die bereits oben zitiert wurde. Wenn sich der Leser daraufhin wieder dem zitierten Textausschnitt zuwendet, begreift er rückblickend die Ursache des Gebrauchs von **ankämpfen** im Unterschied zu den anderen Synonymen. Erst aufgrund dieses Unterschieds ist der Wörterbuchleser imstande, die Ausdrucksintention des Textes zu durchschauen. Zweifellos wären nämlich **kämpfen** und **bekämpfen** im zitierten Beleg durchaus mögliche Alternativen, die mit geringfügigen syntaktischen Veränderungen in den Text eingesetzt werden könnten:

Wenn die italienische Regierung [...] empfängt, dann empfängt sie nicht den Scharfrichter der Unterdrückung und den Fahnenträger des autoritären Regimes, sondern den Politiker, der gegen Repression und Diktatur **kämpft**.

Wenn die italienische Regierung [...] empfängt, dann empfängt sie nicht den Scharfrichter der Unterdrückung und den Fahnenträger des autoritären Regimes, sondern den Politiker, der Repression und Diktatur **bekämpft**.

Während **ankämpfen** die Auseinandersetzung mit dem Gegner als ein mühevolleres Unternehmen erscheinen lässt, bei dem es nicht um die Vernichtung des Gegners geht, würde **bekämpfen** etwas völlig anderes suggerieren: es würde die Wahrnehmung auf das planerisch-strategische Moment des Vorgehens lenken und gerade die Absicht auf die Vernichtung des Gegners

suggestieren.¹⁵ Die kontextuellen Umstände sind im betreffenden Beleg nämlich so beschaffen, dass alle drei Synonyme an der fraglichen Stelle ohne Weiteres zulässig wären: Repression und Diktatur als Gegner, eine Einzelperson als Kämpfender, somit die Überlegenheit des Gegners im Vergleich zu der Unterlegenheit des Kämpfenden. Dass aber einem bestimmten Wort der Vorzug vor anderen Wörtern gegeben wird, hat seine Ursache nicht nur in sprachlichen Gepflogenheiten, sondern mindestens auch in der Ausdrucksintention des Autors, der Wörter nicht nur nach ihrer Darstellungsfunktion, sondern auch mit Rücksicht auf deren suggestive (signalfunktionale) Wirkung auswählt, um eine bestimmte Interpretation zu motivieren bzw. zu vermeiden.

Theoretische Probleme, Leistungsgrenzen

Trotz seiner unübersehbaren Vorzüge hat das vergleichende zweisprachige Wörterbuch auch mit einigen theoretischen und praktischen Problemen zu kämpfen, die von erheblicher Tragweite sind. Das erste und fundamentale Problem betrifft das sogenannte *tertium comparationis* (TC), somit jene Basis, auf deren Grundlage als synonymisch zu geltende Lexemgruppen überhaupt erst identifiziert werden sollen. Für das oben behandelte Synonymfeld wäre beispielsweise ‚konfliktäre Auseinandersetzung‘ ein mögliches TC, das unter Umständen viel mehr Synonyme inkludiert als die verhältnismäßig wenigen, die wir hier – allerdings nur zu Demonstrationszwecken – vorgeführt haben. Ist ein solches TC gefunden, lässt sich aber dann oft nicht genau ermitteln, welche Lexeme zu der fraglichen Synonymengruppe gehören und welche nicht; bekanntermaßen haben Wortbedeutungen unscharfe Ränder, weshalb fließende Übergänge unvermeidbar sind. Darüber hinaus muss diese Frage gleichsam zweifach gestellt und beantwortet werden, nämlich sowohl für die Synonymgruppen der L1 als auch für jene der L2. Damit eng verknüpft ist aber das nächste gravierende Problem, das darin besteht, für jedes Mitglied der jeweiligen Synonymengruppe distinkte, es von allen anderen seiner Konkurrenten scharf abhebende Definitionen anzugeben – eine Aufgabe, die umso schwieriger wird, je mehr Synonyme in Betracht gezogen werden. So gesehen kommt das vergleichende zweisprachige Wörterbuch, will es

¹⁵ In allen drei Fällen würde nur مبارزه کردن als Übersetzung in Frage kommen. Um die subversive Wirkung dieses Wortes abzumildern, wäre der Übersetzer gezwungen, ein anderes Äquivalent (z.B. به مقابله برخاستن, ‚Widerstand leisten‘ u.ä.) zu benutzen.

realisierbar bleiben, um Vereinfachungen und Vergrößerungen letztlich nicht umhin.

Das herkömmliche zweisprachige Wörterbuch mit seiner striktalphabetischen Anordnung befindet sich diesbezüglich natürlich stets im Vorteil, da es sich diesen Problemen gar nicht erst zu stellen braucht: dank seiner Gesamtdisposition täuscht es über all die heiklen Probleme, die wir hier angesprochen haben, elegant hinweg, was aber nicht etwa bedeutet, dass es sie auch schon gelöst hat.

Als Letztes darf nicht unerwähnt bleiben, dass ein auf der Basis von Synonymen erstelltes Wörterbuch bestimmte Wortschatzbereiche gar nicht zu erfassen imstande ist, namentlich den Bereich der Realien: welche Synonyme hätten etwa Milch, Bier, Gurke, Honig, Senf, Kleiderständer, Fenster, Korb etc.? Deshalb muss man sich darüber im Klaren sein, für welche Benutzungszwecke ein solches Wörterbuch vorrangig konzipiert ist, welchen Bedarf es befriedigen soll und welche Dienste es per se weder leisten kann noch muss.

Aus allen diesen Gründen kann das vergleichende das traditionelle zweisprachige Übersetzungswörterbuch natürlich nicht völlig ablösen, sondern dient bestenfalls als kritische, allerdings nichtsdestoweniger unentbehrliche Ergänzung dazu.

Schluss

Ausgangspunkt unseres Beitrags bildete die Diagnose, dass herkömmliche zweisprachige Wörterbücher unter der konzeptionellen Schwäche der unkritischen Gleichsetzung zweier in ihrer internen Struktur voneinander z.T. erheblich abweichenden und keineswegs isomorphen Wortschatze leidet und diese Wortschatze durch die atomistische Zuordnung von ausgangs- und zielsprachlichen Einheiten gleichsetzt, sodass hierdurch zwischen dem ausgangs- und zielsprachlichen Lexem eine Bedeutungsgleichheit vorgetäuscht wird, die so nicht existiert.

Unser Beitrag zielte darauf ab, ein Alternativ- bzw. Ergänzungskonzept vorzustellen, dessen Anspruch im kritischen Vergleich von Wortschatzen auf der Basis von Synonymgruppen besteht. Die Aufgabe eines dergestalt konzipierten zweisprachigen Wörterbuchs würde sein, dem Benutzer gerade die zwischen den fokussierten Wortschatzen bestehenden Brüche, Ungleichheiten und Asymmetrien bewusst zu machen und ihm somit eine sprachkritische Perspektive zu vermitteln, die letztlich auch die eigentliche

Voraussetzung für den souveränen Umgang mit fremdsprachlichen Lexemen bildet. Ein solches Wörterbuch würde die aktive Beherrschung fremdsprachlicher lexikalischer Einheiten fördern und dem Benutzer beim kritischen Umgang mit Texten wertvolle Dienste leisten.

Literaturverzeichnis

- Abel, Carl (1885): *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*. Leipzig
- Baldinger, Kurt (1952): *Die Gestaltung des wissenschaftlichen Wörterbuchs*. In: Romanistisches Jahrbuch 5, S. 65–94
- Behzad, Faramarz (2002): *Deutsch-persisches Wörterbuch*. Kharazmi. Teheran.
- Duval, A. (2008): „Equivalence in Bilingual Dictionaries“. In: *Practical Lexicography. A Reader*. Ed. by Thierry Fontenelle. Oxford.
- DWB. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. München 1984 [Nachdruck der Erstausgabe 1854ff.].
- Gauger, Hans-Martin (1972): *Zum Problem der Synonyme*. Tübingen (Tübinger Beiträge zur Linguistik 9).
- Kromann, Hans-Peder, Theis Riiber; Poul Rosbach (1984): *Überlegungen zu Grundfragen der zweisprachigen Lexikographie*. In: *Studien zur neuhochdeutschen Lexikographie V*. Hrsg. von Herbert Ernst Wiegand. Hildesheim u.a. (Germanistische Linguistik 3–6), S. 159–238.
- Kromann, Hans-Peder; Theis Riiber; Poul Rosbach (1991): *Principles of Bilingual Lexicography*. In: *Wörterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie*. Hrsg. von Franz Josef Hausmann u.a. Berlin u.a., Bd. 3 (HSK 5.3), S. 2711–2728.
- Paul, Hermann (1894): *Über die Aufgaben der wissenschaftlichen Lexikographie mit besonderer Rücksicht auf das deutsche Wörterbuch*. In: *Sitzungsberichte der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften (philosophisch-philologischen Klasse)*, Jahrgang 1894, Heft 1 [in München erschienen 1895], S. 53–91.
- Ščerba, Lev Vladimirovic (1982): *Versuch einer allgemeinen Theorie der Lexikographie*. In: *Aspekte der sowjet-russischen Lexikographie. Übersetzungen, Abstracts, bibliographische Angaben*. Hrsg. von Werner Wolski. Tübingen (Reihe Germanistische Linguistik; 43), S. 17–62. [russ. Original 1940].
- Snell-Hornby, Mary (1984): *The bilingual dictionary – help or hindrance?* In: *LEXeter '83, proceedings: papers from the International Conference on*

Lexicography at Exeter. Ed. by Reinhard Rudolf Karl Hartmann. Tübingen (Lexicographica, Series Maior 1), S. 274–281.

Wiegand, H. E. (1977): „Nachdenken über Wörterbücher: Aktuelle Probleme.“ In: *Nachdenken über Wörterbücher*. Von Günther Drosdowski u.a. Mannheim u.a., S. 53-102.

Wiegand, H. E. (1989): „Die lexikographische Definition im allgemeinen einsprachigen Wörterbuch.“ In: *Wörterbücher. Dictionaries. Dictionnaires. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie*. Hrsg. von Franz Josef Hausmann u.a. Berlin u.a. Bd. 1 (= *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*, 5.1), S. 530 ff.

Wiegand, H. E. (1998): *Wörterbuchforschung. Untersuchungen zur Wörterbuchbenutzung, zur Theorie, Geschichte, Kritik und Automatisierung der Lexikographie*. Teilbd. 1. Berlin u.a.

Richard Wagner and Hafiz; Hafiz and the Hafiz reception in the West

Markus Fiedler¹

(pp 77 to 84)

Received: 02.08.2020; Accepted: 21.08.2020

Abstract

Interest in the Persian poet and mystic, Hafiz (1315-1390) increased in the 18th century in the West with the translations of Sir William Jones (1746-1794) in England. The German translation by Baron von Hammer-Purgstall inspired Goethe in the 19th century to write the West-Eastern Divan (published in 1819). The poetry of Hafiz made Goethe so enthusiastic that he referred to Hafiz as „Holy Hafiz“ and „Heavenly Friend“. Inspired by Goethe's „West-Eastern Divan“, a number of German poets, such as Rückert and Graf Platen, wrote poems based on the model of Ghazal, a poetic form that Hafiz had perfected in Persian literature. Wagner's friend (and later enemy) Friedrich Nietzsche can also be counted among the German thinkers who were influenced and fascinated by Hafiz. After investigating these historical statements, the article elaborates on how Wagner benefited from the form and content of Hafez's poetry.

Keywords

Hafiz, Wagner, The religion of Wagner, Parsifal, the mysticism of Meister Eckhart.

1. Al-Mustafa Institute Berlin,

E-mail: info@almustafa.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

ریشارد واگنر و حافظ؛ حافظ و اخذ و پذیرش حافظ در مغرب‌زمین

مارکوس فیدلر^۱

(صص ۷۷ تا ۸۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۸/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۲۱

چکیده

علاقه‌مندی به حافظ شاعر و عارف ایرانی (۱۳۹۰-۱۳۱۵) در مغرب‌زمین در سده هجدهم با ترجمه سر ویلیام جونز (۱۷۹۴-۱۷۴۶) در انگلستان شدت یافت. ترجمه هامر پورگشتال از حافظ در سده نوزدهم الهام‌بخش سرودن کتاب دیوان غربی-شرقی توسط گوته گردید که در سال ۱۸۱۹ منتشر شد. هنر شاعری چندان گوته را به وجد آورد که حافظ را «حافظ قدسی» و «دوست آسمانی» خواند. شماری از شعرای آلمانی و در میان آن‌ها روکرت و پلاتن که از کتاب گوته الهام گرفته بودند بر مبنای الگوی غزل که صورت کمال‌یافته آن را در شعر فارسی نزد حافظ می‌توان یافت، به سرایش روی آوردند. نیچه، دوست واگنر که بعدها خصم وی گردید در شمار متفکرانی است که از حافظ متأثر شده است و بسیار از او ملهم شده است. مقاله پس از بیان این ملاحظات تاریخی به تفصیل به شرح چگونگی بهره‌مندی واگنر از فرم و مضمون شعر حافظ می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

حافظ، واگنر، دین واگنر، پاریسیال، عرفان مایستر اکهارت.

۱. مؤسسه المصطفی، برلین،

Richard Wagner und Ḥāfeẓ; Ḥāfeẓ und die Ḥāfeẓ-Rezeption im Westen

Markus Fiedler¹

(S. 77–84)

Eingegangen: 02.08.2020; Angenommen: 21.08.2020

Zusammenfassung

Das Interesse am persischen Dichter und Mystiker Ḥāfeẓ (1315–1390) nahm im Westen ab dem 18. Jahrhundert zu, insbesondere durch die Übersetzungen von Sir William Jones (1746–1794) in England. Die deutsche Übersetzung von Baron von Hammer-Purgstall inspirierte Goethe im 19. Jahrhundert zur Abfassung des West-östlichen Divans (veröffentlicht 1819). Die Dichtung von Ḥāfeẓ begeisterte Goethe so sehr, dass er ihn als „heiligen Ḥāfeẓ“ und „himmlischen Freund“ bezeichnete. Angeregt durch Goethes West-östlichen Divan verfassten mehrere deutsche Dichter – darunter Rückert und Graf Platen – Gedichte nach dem Vorbild der Ghazal-Form, die Ḥāfeẓ in der persischen Literatur zur Vollendung gebracht hatte. Auch Friedrich Nietzsche, Wagners Freund und späterer Gegner, zählt zu den deutschen Denkern, die von Ḥāfeẓ beeinflusst und fasziniert waren. Nach der Untersuchung dieser historischen Belege zeigt der Beitrag, inwiefern Richard Wagner von Form und Inhalt der Dichtung Ḥāfeẓs profitiert hat.

Schlüsselwörter:

Ḥāfeẓ, Wagner, Die Religion Wagners, Parsifal, die Mystik Meister Eckharts.

¹. Al-Mustafa Institute Berlin,

E-mail: info@almustafa.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

Einleitung

Im Abendland stieg das Interesse am persischen Dichter und Mystiker Hafiz (1315-1390) im 18. Jahrhundert mit den Übersetzungen von Sir William Jones (1746-1794) in England. Die deutsche Übersetzung des Barons von Hammer-Purgstall inspirierte im 19. Jahrhundert Goethe, das Werk des *West-Östlichen Divan* (erschienen 1819) zu verfassen. Die Dichtkunst von Hafiz hatte bei Goethe zu einer derartigen Begeisterung geführt, dass er Hafiz als „Heiligen Hafiz“ und „Himmlischen Freund“ bezeichnete. Von Goethes „West-Östlichen Divan“ inspiriert, dichteten eine Reihe deutscher Poeten, unter ihnen Rückert und Graf Platen, Gedichte nach dem Vorbild der Ghazalen, einer poetischen Form, die Hafiz in der persischen Literatur perfektioniert hatte. Auch Wagners Freund (und späterer Feind) Friedrich Nietzsche kann zu den deutschen Denkern gezählt werden, die von Hafiz beeinflusst und fasziniert waren.

Richard Wagner über Hafiz

Es ist bisher kaum zur Kenntnis genommen worden¹, wie überschwänglich der deutsche Komponist Richard Wagner (1813-1883) vom persischen Dichter Hafiz schwärmte – und dass nicht nur einmal. Man sollte annehmen, dass diese hohe Meinung von Hafiz auch sein Werk beeinflusste.

Richard Wagner wurde im Jahr 1852 auf Hafiz aufmerksam, als er an seiner Oper „Rheingold“ arbeitete. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dies vor seiner Beschäftigung mit dem Werk Schopenhauers geschah. Wagner las im Jahr 1854 – auf Anraten seines Freundes Georg Herwegh – Schopenhauers Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Daraus entsprang eine Begeisterung für Schopenhauers Philosophie des Pessimismus, die bis zum seinem Lebensende anhielt. Im Saal der Villa Wahnfried in Bayreuth kann auch heute noch ein großes Bild Schopenhauers bewundert werden.

1 Mit der Ausnahme von einem kurzen Artikel von Prof Dr. Peter P. Bachl unter dem Titel „Die Hafis-Rezeption in der Nachromantik“, GRIN-Verlag 2013. Die nachromantische Hafis-Rezeption ist für ihn ein „Nachhall von Richard Wagner“ (Ebenda, S. 6) Der Einfluss von Hafiz auf Wagner wird dabei allerdings gerade Mal mit einer halben Seite behandelt.

So gab der Bayreuther Meister seine Meinung über Muhammad Schams ad - Din Hafiz in einem Brief an Theodor Uhlig vom 12. September 1852 wie folgt kund: „Dieser Perser Hafiz ist der größte Dichter, der je gelebt und gedichtet hat. Wenn Du Dir ihn nicht augenblicklich anschaffst, verachte ich Dich in Grund und Boden.“² Etwa einen Monat später kommt Wagner in einem Brief an Uhlig abermals auf Hafiz zu sprechen: „Studire den Hafiz nur ordentlich: er ist der größte und erhabenste Philosoph. So sicher und unumstößlich gewiß, wie er, hat noch niemand um die Sache gewußt.“³

Auch an anderer Stelle kommt die Begeisterung Wagners für Hafiz zum Ausdruck. So bezeichnet er in einem Brief an August Röckel vom September 1852 Hafiz als „den größten aller Dichter [...], von dessen Gedichten jetzt eine sehr genießbare deutsche Bearbeitung durch Daumer existirt.“⁴ Weiterhin finden wir im selben Brief an Röckel im weiteren Verlauf folgende Ausführungen Wagners, in der der Komponist am Beispiel von Hafiz seine Wertschätzung der orientalischen Kultur zum Ausdruck bringt: „Die Bekanntschaft mit diesem Dichter hat mich mit wahrhaftem Schreck erfüllt: wir stehen mit unsrer ganzen pomphaften europäischen Geistescultur fast tief beschämt vor dem, was bereits der Orient einmal mit so sichrer, heiter erhabener Geistesruhe hervorgebracht hat.“⁵

Aus den Tagebüchern Cosima Wagners können wir schließen, dass die Begeisterung für Hafiz nicht nur einer kurzen Phase im Leben Wagners entspringt, sondern dass auch der gealterte Meister Hafiz zitiert. So schreibt Cosima bspw. Am 3.4.1880, dass „R. [Richard Wagner, M.F.] den Vers von Hafiz sündigend ein Sünder sein, zitiert und sagt, wie berauschend das anakreontische Wesen, in das Orientalische übersetzt, wirke. Auch, sagt er, sei der Sinn zu fassen und zu verteidigen, nur gerade keine Regel für die Jugend.“⁶

2 Richard Wagner an Theodor Uhlig, 12. September 1852. In: Wagner - Briefe, a. a. O., S. 476.

3 Wagner an Uhlig, 14. Oktober 1852. In: Richard Wagner: Sämtliche Briefe, Bd. 5. Leipzig 1993, S. 80.

4 Richard Wagner an August Röckel, 12. September 1852. In: Richard Wagner: Sämtliche Briefe, Leipzig 1979, Bd. 4, S. 472

5 Richard Wagner an August Röckel, 12. September 1852. In: Richard Wagner: Sämtliche Briefe, Leipzig 1979, Bd. 4, S. 472.

6 Cosima Wagner: Die Tagebücher. München 1977, Bd. 2, S. 516.

Angesichts der Tatsache, dass „Wagner – im Gegensatz zu seinen Bühnenwerken – in seinen Konzertwerken und Liedern auch fremde Lyrik vertont hat“, durchaus erstaunlich, „dass sich unter den von ihm vertonten fremden Texten nicht auch ein Hafis befindet.“⁷ So komponierte bspw. Frédéric Louis Ritter (1834-1891) sein Opus 1 unter dem Titel „Hafis: ein Liederkreis aus dessen Gedichten“. Als ein weiteres Beispiel kann die Vertonung „Zwölf Liebeslieder des Hafis“, Op. 9, des baltischen Komponisten Emil Mattiesen (1875-1939) angeführt werden.⁸

Es dürfte kein Zweifel daran bestehen, dass Wagner durch die Lektüre von Hafiz mit dem Sufismus (der islamischen Mystik) und dessen grundlegenden Gedanken vertraut war. Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage, inwieweit Hafiz und der Sufismus das Werk Wagners beeinflusst haben. Aus den Tagebüchern Cosima Wagners können wir u.a. entnehmen, dass Wagner selbst Hafiz bspw. zu seinem Musikdrama „Tristan und Isolde“ in Bezug gesetzt hat.⁹ Der Einfluss auf sein Werk wird also vom Meister selbst zugegeben. Am Ende des Tristans entsteht eine Verwandlung, „die Auslöschung der Selbstheit von Tristan und Isolde wird vom Zuhörer herbeigeführt. Für uns ist es die Metapher einer wahrhaftigen, echten geistigen Erfahrung, die nicht Transzendenz, sondern Auslöschung ist... Die natürliche Religion (Fitra) hat ihr innerstes Wesen in der Betrachtung der auslöschenden Liebe (Sufitum) erreicht.“¹⁰

Die Religion Wagners

Wenn wir uns über den Einfluss von Hafiz auf das Werk von Wagner ein klareres Bild machen wollen, müssen wir im Folgenden insbesondere auch Wagners sich immer wieder wandelnde Auffassung über die Religion und die diese beeinflussenden Philosophen und religiösen Figuren etwas näher untersuchen. Wagner interessierte sich sehr für Religion, las auch buddhistische und hinduistische Originaltexte und verfolgte die damalige Diskussion über den historischen Jesus aufmerksam.¹¹ So haben sich auch Wagners Ansichten über das Christentum während seines Lebens des

7 Peter P. Pacht, Die Hafis-Rezeption in der Nachromantik 2003, S. 6

8 Vgl. ebenda.

9 Dallas, Der neue Wagnerianer, S. 158.

10 Dallas, Der neue Wagnerianer, S. 158.

11 Prof. Peter Steinacker (Frankfurt am Main). Im „Deutschen Pfarrerblatt“ (Schifferstadt).

Öfteren geändert. Dagegen hatte er von der Figur des Jesus von Nazareth stets ein positives Bild. Für Wagner stand das zeitgenössische Christentum im Widerspruch zur ursprünglichen Botschaft Jesu. Im Jahr 1848 entstand der Entwurf des Dramas „Jesus von Nazareth“, in dem Jesus als sozialer Revolutionär gezeigt werden sollte. Durch den Einfluss Schopenhauers kommt es ab 1854 jedoch zu einer Neubewertung der Person Jesu – Wagner sieht in Jesus nicht mehr vorwiegend den politischen Revolutionär, sondern das freiwillige Leiden Jesu als Vorbild im buddhistischen Sinne.

Die religiöse Mainstream, insbesondere die Lehren der „Priester und Pfarrer“ der etablierten christlichen Kirchen, wurden von Wagner nicht besonders geschätzt, um es einmal vorsichtig zu formulieren. Der Kirche – und überhaupt den seiner Auffassung nach falschen Priester-Religionen des Christen- und Judentums – stand er zeitlebens ablehnend gegenüber, er betrachtete sie als Verbündete der Reichen und Machthaber, die den Menschen ihre Freiheit beraubten.¹² Wagner las zwar viel über das Thema, interessierte sich aber besonders für Schriften außerhalb des Mainstreams. Es ist daher nicht überraschend, dass er auf die Schriften von Meister Eckhart stieß, die mit Franz Pfeiffers Veröffentlichung von Eckharts Werken im Jahre 1857 verfügbar waren. Richard Wagner war gewiss schon bei Schopenhauer auf Eckhart gestoßen, der Eckhart als einen Mystiker außerhalb des religiösen Mainstreams ansah. In seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ schrieb Schopenhauer über Mystiker, die zur Wahrheit gelangen können, indem sie von ihrem inneren Wesen nach außen arbeiteten. Das zu Zeiten Wagners verbreitete Verständnis von der Mystik Eckharts weist eine Ähnlichkeit zur Mystik des Sufismus auf.

Eine neue Interpretation des Parsifal (Parsi-fool) und von Wagner überhaupt?

Ohne auf die weiteren Opern Wagners und mögliche Neuinterpretationen einzugehen, da eine Erklärung der Handlungen dieser Opern den Rahmen dieser Abhandlung bei weitem sprengen würde, möchte ich mich im Folgenden auf den *Parsifal*, Wagners „Weltabschiedswerk“, konzentrieren, das seine Botschaft in reinsten Form transportieren sollte. Wagner selbst bezeichnet den 1882 uraufgeführten *Parsifal* als „Bühnenweihfestspiel“, den

¹² Dallas, Der neue Wagnerianer, S. 158.

Kern des Religiösen wollte er durch die Kunst vermitteln: „Man könnte sagen, dass da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche sie im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfasst, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen.“¹³

Schon im Namen der Oper ist ein Bezug zu Persien bzw. Iran hergestellt. Wagner änderte die Schreibweise des „Parzival“ von Wolfram von Eschenbach in „Parsifal“, um auf das Persische zu verweisen. Der *Parsifal* ist die Geschichte vom „reinen Toren“, einem Menschen, der nicht gerade mit Geistesgaben gesegnet ist, aber durch Mitleid wissend wird, der Mitleid zuerst mit den Tieren, dann mit den Menschen hat und der dadurch zum Retter für eine kranke Welt wird. Das Persische „parsi“ heißt ins Deutsche übersetzt „der Einfältige“, „fal“ kann mit „rein“ wiedergegeben werden. So wird verdeutlicht, dass sich der Mensch durch das Mitleiden zu läutern hat. Der *Parsifal* wird zu einem Werk von der Einheit der Schöpfung und kann als eine geradezu ökumenische Oper gelten.

Bereits zu Beginn der Oper wird deutlich gemacht, dass sich Montsalvat in Nordspanien befindet, Klingsors Schloss [liegt] auf der südlichen Seite des Gebirges (Pyrenäen), „dem arabischen Spanien“ zugewandt. Dadurch ist „die Handlung des Parsifal an den Grenzen des Christentums geortet, an seinem Rand, mit Blick auf das islamische Spanien.“¹⁴

Die christliche (Grals-)gemeinschaft ist von Krankheit gezeichnet, „gefangen im Kult von Sühne, Blutopfer und Schuld, siechen sie dahin, Männer ohne Frauen, Mönche ohne Erleuchtung“¹⁵ - der erste Akt kann durchaus als ein im Sterben liegendes Christentum interpretiert werden.¹⁶ Der zweite Akt wiederum kann so gedeutet werden, dass ein kabbalistisches Judentum die Menschen von der reinen Religion entfernt.¹⁷

In seinem Herzen hat Parsifal, der reine Tor, den Ruf Jesu vernommen, die Christenheit aus dieser Situation zu retten. Es erfolgt eine von der Mystik

13 Wagner, Richard: „Religion und Kunst“.

14 Dallas, Ian: Der neue Wagnerianer, S. 160.

15 Ebenda.

16 Ebenda, S. 161.

17 Vgl. ebenda.

der Sufis inspirierte Lösung der religiösen Krisis im Abendland: „Zuerst erklärt sich Parsifal zum König... Er badet sich im Wasser – die Taufe wird in die Wandlung des Wudu, der rituellen Reinigung mit Wasser vor dem Gebet, verwandelt... Der kalendarische Karfreitag wird zum Wochentag des öffentlichen Gebetes, denn der magische Akt des Blutopfers ist beseitigt ... Es ist das Ende der kommunizierenden Kirche und somit auch das Ende des exkommunizierenden Priesters. Auch Kundry wird gerettet. Sie tritt in die christliche Gemeinschaft ein... Das bedeutet das Ende des seperatistischen Judentums... Religion ist für die ganze Menschheit, ohne Mittelsmänner, Meta-Historie oder Rassen-Magie.“¹⁸ Das ist Wagners Botschaft – er verkündet die an seinem Verständnis Meister Eckhardts und dem Sufismus orientierte reine Religion, die von Priesterschaften und ihren Dogmen befreit ist. Der Schotte Ian Dallas fragt in seinem Werk „Der neue Wagnerianer“, ob die Welt bereit sei, für eine „islamische Wagner-Interpretation“ und geht sogar so weit, den Gral als den „Schwarzen Stein“ der Kaaba in Mekka zu identifizieren.¹⁹ Das mag bei all den unterschiedlichen Wagner-Interpretationen doch als zu weit hergeholt erscheinen oder gar als Zeichen einer versuchten Islamisierung missverstanden werden.

Interessant sind in diesem Zusammenhang allerdings die Ausführungen Wagners in einem Brief an Mathilde Wesendonck, dass der Gral „in den ersten Quellen, die man verfolgen kann, nämlich in den *arabischen* der spanischen Mauren vor[kommt]“²⁰ – und dort ein Stein gewesen sei, kein Kelch. Wagner führt dabei weiter Folgendes aus: „Die Sagen von seiner Mirakelkraft fassten bald aber die Christen auf *ihre* Weise auf.“²¹ Und in „Die Wibelungen“ hatte Wagner die mythologische Vorlage wie folgt beschrieben: „Das Streben nach dem Grale vertritt nun das Ringen nach dem Nibelungenhorte, und wie die abendländische Welt, in ihrem Inneren unbefriedigt, endlich über Rom und den Papst hinausging, um die ächte Stätte des Heiles in Jerusalem am Grabe des Erlösers zu finden, – wie sie selbst von da unbefriedigt den geistig-sinnlichen Sehnsuchtsblick noch weiter nach Osten hinwarf, um das Urheiligtum der Menschheit zu finden, – so war der

18 Dallas, Ian: Der neue Wagnerianer, S. 164 f.

19 Ebenda, S. 166.

20 Wagners Brief an M. Wesendonck vom 29./30.5.1859, in: R. Wagner, Briefe, München 1983, S. 396.

21 Ebenda.

Gral aus dem unzüchtigen Abendlande in das reine, keusche Geburtsland der Völker unnahbar zurückgewichen.“²² Was meint er mit diesem „Urheiligtum der Menschheit“, „noch weiter nach Osten?“ Was außer der Kaaba kann damit denn wohl gemeint haben? Von Hafiz dürfte er es gewusst haben.

Was bleibt? Ein Ausblick

Der Einfluss von Hafiz auf Wagner und sein Werk kann nicht abgestritten werden. Wagner wollte keine neue Religion schaffen, sondern dem „modernen Menschen“ das Gefühl für das Erhabene und Göttliche, das ihm (bzw. ihr) früher durch die Religion vermittelt worden war, nun durch die Musik erneut vermitteln. Priesterreligionen und ihren Dogmen betrachtete Wagner als überholt und für die Freiheit der Menschen als gefährlich. Die Mystik Meister Eckharts, der Sufismus und auch der Buddhismus waren für ihn daher sehr anziehend. In diesem Sinne ist auch sein Abschiedswerk „Parsifal“ zu interpretieren.

Wagners Begeisterung für Hafiz kann dazu dienen, diese „Beziehung“ zu einem Anlass für kulturelle Verständigung zu nutzen. Im Februar dieses Jahres (2020) hat der iranische Kulturrat, Dr. Mohammadi, die Wagnerstadt besucht und sich bei seinem Besuch des Richard-Wagner-Museums und beim Hinweis auf den Einfluss von Hafiz auf das Werk Wagners begeistert gezeigt. Es bleibt zu hoffen, dass dies auch dazu führt, das Werk Richard Wagners im Iran bekannt zu machen und in Zukunft auch eine Wagner-Aufführung im Iran zu erleben. So könnte die „Beziehung“ Wagner-Hafiz in Zukunft dazu beitragen, den kulturellen Austausch zu fördern und zur Völkerverständigung beizutragen.

²² „Die Wibelungen“, in: R. Wagner. Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl., Bd. 2, S. 151 f.

Utopian Literature in the Middle East: Subversion or Submission in Sa'di's Political Views in Atābakān and Mongol Periods

Mohammad Amir Jalali¹

Alireza Omidbakhsh²

(pp: 85 to 110)

Received: 26.07.2020; Accepted: 25.08.2020

Abstract

Based on Sa'di's complete works, the *Bustān*, the *Golestān*, *Qaṣāyed* (Odes), *Moqaṭṭa'āt* („Fragments”), *Rasāel* („Treatises”) and *Ġazaliāt* („sonnets”), the present article examines his political views and their relation to his contemporary rulers in two periods, the era of Atābakān-e-Fārs, from 1257 to 1264, the year of Abshkhātoon's accession to the throne, and from 1264 that coincides with the decline of Atābakān to the domination of the Mongol rulers to 1291 or 1292 when Sa'di died.

What distinguishes Sa'di and consequently his views from other mystics is that he has a keen eye for politics in addition to individual morality. From Sa'di's point of view the core of an ideal state or a utopia is its ruler, and it is impossible to found such a state without a wise ruler. Sa'di believes that the role of a wise ruler is crucial to reform a society. Thus, rulers are the butt of his criticism in significant parts of his works among which his political treatise called *Naṣiḥat al-moluk*, meaning „advice for rulers” directly addresses rulers and their executives. To highlight the fundamental role of the rulers in the improvement of societies, the *Golestān* begins with „of the Customs of Kings” as the first chapter. Similarly, the first two books of the *Bustān* are concerned with „justice” and „benevolence”. To establish „social welfare”, „security”, and „peace” in society, that is the most significant duty of a government towards its people, Sa'di, as a utopian mystic and poet, criticizes the current situation of his time, turning the spotlights on the rulers first. This study presents how Sa'di's political views are reflected in his works criticizing the current situation, and at the same time, proposing desirable alternatives.

Keywords

Sa'di, Political Views, Social Reform, Submission, Subversion, Utopia.

¹ Assistant Professor of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Visiting Professor of Pekin University, E-mail: m.jalali@atu.ac.ir

² Assistant Professor of English Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

E-mail: a.omid@atu.ac.ir

ادبیات آرمانشهری در خاورمیانه: تمرد یا اطاعت از قدرت در اندیشه

سیاسی سعدی در دوران اتابکان و مغولان

محمدامیر جلالی^۱

علیرضا امیدبخش^۲

(صص ۸۵ تا ۱۱۰)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۲۵

چکیده

مقاله حاضر به بررسی فرهنگ و ادبیات آرمانشهری در خاورمیانه به‌ویژه آراء سیاسی سعدی، تمرد یا اطاعت او از قدرت حاکم و نیز تعیین نسبت دیدگاه‌های او با دو دوره سیاسی روزگار وی، یعنی عصر اتابکان فارس (از سال ۶۵۵ ه.ق و بازگشت سعدی به شیراز تا ۶۶۲ ه.ق سال برتخت‌نشستن ایش خاتون)، و دوره زوال حکومت اتابکان و چیرگی حاکمان مغول (از ۶۶۲ ه.ق تا فوت سعدی در ۶۹۱/۶۹۴ ه.ق) براساس تمامی آثار سعدی (اعم از بوستان، گلستان، قصاید، قطعات، رسائل و غزلیات وی) می‌پردازد. آنچه آراء سعدی را از دیگر مشایخ اهل وعظ و عرفان متمایز می‌سازد، بسنده‌نکردن به مقوله تهذیب اخلاق فردی و ورود به حوزه سیاست‌مُدن است. سعدی در جهت اصلاح جامعه در پی تربیت یک «حاکم حکیم» بود و بخش‌هایی قابل توجه از آثار خود را به این مسأله اختصاص داده است. وی حتی به‌تبع سنت سیاست‌نامه‌نویسی در ایران، دارای رساله‌ای خطاب به پادشاهان به نام *نصیحة الملوک* است. قراردادن باب «در سیرت پادشاهان» به‌عنوان باب نخست *گلستان* نشان‌دهنده میزان اهمیت شیوه حکومت و کشورداری در اصلاح ساختارهای اجتماعی از دید سعدی است؛ همانگونه که عناوین دو باب «عدل» و «احسان» به‌عنوان نخستین و دومین باب *بوستان* (که متنی است به‌مثابه آرمانشهر سعدی) همسو با متون نظری در سیاست‌مُدن همچون *اخلاق ناصری* است. نخستین مرحله اصلاح یک جامعه، نقد وضعیت موجود است و سعدی در این ساحت و در هر دو دوره به همه اقشار روزگار خود خاصه شاهان و حاکمان نقدهای متعددی دارد و در عرصه پیشنهاد جایگزین مطلوب نیز ایجاد سه رکن «رفاه»، «امنیت» و «آرامش» را مهمترین وظیفه سیاسی و اجتماعی یک حکومت در قبال مردم آن دانسته است. در مقاله حاضر آراء سیاسی سعدی در نقد شرایط موجود و پیشنهاد جایگزین‌های مطلوب بررسی و مصادیق آن به‌دست داده شده است.

کلیدواژه‌ها

آرمانشهر، سعدی، اندیشه سیاسی، اصلاح جامعه، قدرت، نقد شرایط موجود، پیشنهاد جایگزین مطلوب.

^۱ دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

ایمیل: m.jalali@atu.ac.ir

^۲ دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

ایمیل: a.omid@atu.ac.ir

Utopische Literatur im Nahen Osten: Subversion oder Unterwerfung in Sa‘dīs politischen Ansichten während der Atābakān- und Mongolenzeit

Mohammad Amir Jalali¹

Alireza Omidbakhsh²

(S. 85–110)

Eingegangen: 26.07.2020; Angenommen: 25.08.2020

Zusammenfassung

Ausgehend von Sa‘dīs Gesamtwerk – dem Būstān, dem Golestān, den Qaṣāyed (Oden), den Moqāṭṭa‘āt („Fragmente“), den Rasā‘el („Traktate“) und den Ġazaliāt („Ghaselen“) – untersucht der vorliegende Beitrag seine politischen Ansichten und deren Verhältnis zu den zeitgenössischen Herrschern in zwei historischen Phasen: der Ära der Atābakān-e-Fārs (1257–1264, dem Jahr der Thronbesteigung von Abshkhātoon) sowie der darauffolgenden Mongolenherrschaft 1291–1292, dem Todesjahr Sa‘dīs.

Was Sa‘dī – und somit seine Sichtweisen – von anderen Mystikern unterscheidet, ist sein wacher politischer Blick neben seiner Betonung individueller Moral. Aus Sa‘dīs Sicht bildet der Herrscher den Kern eines idealen Staates oder einer Utopie; ohne einen weisen Herrscher ist ein solcher Staat nicht zu gründen. Sa‘dī misst dem weisen Herrscher eine zentrale Rolle bei der Reform der Gesellschaft zu. Daher gelten viele seiner kritischen Aussagen den Herrschern seiner Zeit. Besonders deutlich wird dies in seiner politischen Schrift Naṣīhat al-molūk („Rat für Herrscher“), die sich direkt an die Herrschenden und deren Beamte richtet. Um die fundamentale Rolle der Herrscher für die Verbesserung der Gesellschaft hervorzuheben, beginnt der Golestān mit dem Kapitel „Von den Sitten der Könige“. Ebenso befassen sich die ersten beiden Kapitel des Būstān mit „Gerechtigkeit“ und „Wohltätigkeit“. Zur Etablierung von „sozialem Wohlergehen“, „Sicherheit“ und „Frieden“ in der Gesellschaft – den zentralen Aufgaben einer Regierung – kritisiert Sa‘dī als utopischer Mystiker und Dichter die Missstände seiner Zeit, wobei er den Fokus zuerst auf die Herrschenden richtet.

Diese Studie zeigt auf, wie sich Sa‘dīs politische Ansichten in seinen Werken widerspiegeln, in denen er einerseits die bestehenden Verhältnisse kritisiert und andererseits wünschenswerte Alternativen vorschlägt.

Schlüsselwörter:

Sa‘dī, politische Ansichten, soziale Reform, Unterwerfung, Subversion, Utopie.

¹ Assistant Professor of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba‘i University, Tehran, Iran. Visiting Professor of Peking University, E-mail: m.jalali@atu.ac.ir

² Assistant Professor of English Language and Literature, Allameh Tabataba‘i University, Tehran, Iran.

E-mail: a.omid@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

1. Einleitung

Abū Moḥammad Mūšarraḥ-al-Dīn Moṣṣleḥ ibn ‘Abd-Allāh Šīrāzī, bekannt als Sa’dī (1210 - 1291 oder 1292), gilt als bedeutendste literarische Figur Irans im 13. Jahrhundert, d.h. in der Zeit, wo Mongolen Iran angreifen. Sa’dī unterscheidet sich unter anderem dadurch, dass er mit seinen Werken der iranischen Kultur bzw. der iranischen nationalen Identität ein neues Leben einhaucht. Er ist nicht nur Dichter oder Künstler, sondern auch jener Denker und Sozialreformer, in dessen Werken man auf tiefgründige mannigfaltige Ansichten über Mensch, Moral (individuelle oder sozial-kollektive), Gesellschaft und Politik stößt. Im Großen und Ganzen lässt sich die praktische Weisheit (*hekmāt-e ‘amālī*), wie bei iranischen Denkern gedacht worden ist, in drei Kategorien unterteilen: die persönliche Ethik (*tahdīb-e aḥlāq*), die Haus- oder Innenpolitik (*sīyāsāt-e manzel*) und die Außenpolitik (*sīyāsāt-e modon*). Diese letzte Kategorie bezieht sich auf die Herrschaftsweise, d.h. auf die Art und Weise, wie Herrscher an das Volk herangehen müssen, m.a.W. sie geht auf einen utopischen Entwurf des idealen Herrschens sowie des idealen Herrschers ein. Durch seine präzisen und originellen Vorstellungen, durch seine tiefgründigen persönlichen Überlegungen, aber auch durch Erfahrungen aus vielen Reisen leistet Sa’dī grundlegende Beiträge zur Theoretisierung und Konstitution der idealen und praktischen Methoden der Herrschaftsführung.

Seine politischen Hauptgedanken und utopischen Prinzipien, die zweifelsohne allesamt auch politischer Natur sind, bringt Sa’dī deutlich in seinen beiden bekanntesten Werken, nämlich im *Būstān* (1257) (The Orchard“) und im *Golestān* (1258), (The Rose Gardern) zum Ausdruck. Das erste Kapitel vom *Būstān* befasst sich mit „Gerechtigkeit“ und das erste Kapitel vom *Golestān* mit „Bräuchen der Könige“. Die Ideen, die dabei behandelt werden, weisen Affinitäten zu Platons „Philosophenkönig“ auf, was von vornherein besagt, inwiefern Sa’dīs utopische Ansichten politisch und gleichzeitig pragmatisch sind und wie sie auf die Verbesserung des Verhältnisses zwischen dem Herrscher und dem Beherrschten als das wichtigste Prinzip der Bildung eines utopischen Staates abgezielt sind.

Im Westen lernt man Sa’dī durch eine unvollständige französische Übersetzung des *Golestān* von André du Ryer (1634) kennen, auf deren Grundlage Friedrich Ochsenbach eine deutsche Übersetzung (1636) (Lewis,

2012: 79-86) angefertigt hat. Später bereitet Georgius Gentius eine lateinische Version vor, die mit einem persischen Begleittext (1651) (Ebd) versehen war. Adam Olearius legt eine deutsche Übersetzung vor, die zugleich als die erste unmittelbar aus dem Persischen übersetzte deutsche Übersetzung eines persischen Werkes zu betrachten ist. Darauf stützt J. V. Duisberg eine niederländische Fassung (1654) (Ebd). Dank solcher Übersetzungen inspiriert Sa'dī viele Denker der Aufklärung, darunter Marie François Sa'dī Carnot, den französischen Staatsmann, der von 1887 bis zu seiner Ermordung 1894 als Präsident Frankreichs im Amt war (Hadīdī, 1994: 303-305). Aus einem „anderen“ Standpunkt ist ein weiteres interessantes Beispiel für die politische Lesart Sa'dīs die lateinische Übersetzung des *Golestān* im 17. Jahrhundert (1680 lithographiert), deren Kopie in der Bibliothek der Universität Leiden in den Niederlanden aufbewahrt wird (vgl. Sa'dī). Der Titel dieser Übersetzung des *Golestān* lautet „*Rosarium Politicum*“, was nichts anderes bedeutet als „*Politischer Golestān*“.

Der vorliegende Artikel untersucht Sa'dīs politische Ansichten und ihre Beziehungen zu seinen zeitgenössischen Herrschern in zwei Perioden: Eine erste Periode in der Ära von Atābegs von Fārs, von 1257, d.h. Abeš Ḥātūns Thronbesteigung bis 1264, d.h. bis zum Niedergang von Atābegs, und eine zweite Periode von 1264 bis zur Herrschaft der Mongolen 1291 oder 1292, die mit dem Tod Sa'dī zusammenfällt.

1.1. Forschungsfragen

Die Forschungsfragen des vorliegenden Artikels sind wie folgt: Wie ist Sa'dīs politische Kritik in seinen Werken an der zu seiner Zeit aktuellen Situation gestaltet, indem er die Herrschaft seiner Zeit ins Visier nimmt? Was sind nach Sa'dīs Entwurf einer idealen Herrschaft die Pflichten des Herrschers gegenüber dem Volk? Wie wird die Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Volk in Sa'dīs Werken beschrieben und dargestellt? Ist Henri Mases Ansicht, Sa'dī trete „eindeutig für Monarchie und Ordnung“ ein, richtig?

1.2. Literaturüberblick

Es sind zahlreiche Artikel und Bücher zu Sa'dīs politischen Ansichten verfasst worden. Die wichtigsten darunter sind: Milani (2001: 75-102), Ḥaqqū (2002), Zahīrī Nāw und Pākmehr (2008), Azgandī (2012), Eslāmī (2015), Raḥmānīān (2010), Šafarīnežād (2010), Bāqerī und Asadī (2019), Bayānī (2010:

87-122), Yazdānparast (2017) und Baṣarī (2019). Der Historiker Bayānī zeichnet sich unter Sa'di-Forschern dadurch aus, dass er sich im Vergleich zu anderen Autoren intensiver mit „Sa'dis politischen Gedanken“ beschäftigt, obwohl er die historischen und politischen Veränderungen der Sa'di-Epoche nicht ausführlich untersucht. Yazdānparast und Baṣarī widmen hingegen einen Teil ihrer Forschung der Untersuchung historischer und politischer Ereignisse der Sa'di-Epoche. In Abgrenzung zu den letztgenannten Forschungen werden in unserem vorliegenden Beitrag alle Werke Sa'dis in ihrer Wechselbeziehung zu seinen zwei verschiedenen Lebensabschnitten erforscht.

1.3. Ansatz utopischer Studien in Sa'dis Werken

Sir Thomas More (1535-1478), englischer Schriftsteller, Jurist, Politiker und humanistischer Denker und Berater Heinrichs VIII. ist derjenige, der den Begriff *Utopie* erschaffen hat. Sein gleichnamiges Buch wird 1516 in lateinischer Sprache verfasst und 1556 von Robinson ins Englische übersetzt und veröffentlicht (Adams, 1992: vii). Der Begriff *Utopia* leitet sich von einem griechischen Wort ab, das aus drei Teilen besteht: Aus dem Präfix ou- oder eu-, aus dem Hauptwort τόπος (Topos), d.h. Ort und aus dem Suffix -ia. Die Intelligenz Mores besteht jedoch in der Mobilisierung der Zweideutigkeit des gebundenen Morphems U. Wenn es als eu- gelesen wird, ist das Ergebnis *Eutopie* (auf Englisch) oder εὐτοπία (auf Griechisch), was eine positive Konnotation herstellt und nichts anderes bedeutet als ein „guter Ort“ oder Utopie im herkömmlichen Sinne. Aber wenn es als ou- gelesen wird, wird es zu *Outopia* (auf Englisch) und οὐτοπία (auf Griechisch), welches dann „nirgendwo“ oder ein „schlechter Ort“ bedeutet.

Der Hauptgedanke von Mores *Utopia* ist jene Suche nach der idealen Gesellschaft, im Rahmen derer auch Themen wie Bildung, Religion, Kriminologie, Ehe und alles, was den Menschen und sein Leben betrifft, thematisiert wird (Ebd.). Obwohl Mores *Utopia* eine Kurzgeschichte mit einem humorvollen Ton ist, besteht es aus zwei komplexen Teilen (Ebd.). Der erste Teil ist die Geschichte von Mores Reise nach Antwerpen in den Niederlanden, wo er als Vertreter und Sprecher von Henry VIII., König von England, Peter Giles trifft. Der Erzähler ist Raphael Hythloday, der fremde Länder, die More und seine Gefährten besucht haben, beschreibt. Der erste Teil der Erzählung befasst sich mit Themen wie Korruption, Kriminalität,

Arbeitslosigkeit, Armut und Reichtum. Der zweite Teil enthält Raphaels Beschreibungen der Insel Utopia, einer idealen Gesellschaft, in der alles geteilt wird, Werte durch Gold, Silber oder Geld nicht missachtet werden, Krieg gehasst wird und Frieden und Menschlichkeit Fundamente dieser Gesellschaft sind. In der Tat stellt More die möglichst schlechteste Gesellschaft im ersten Teil von *Utopia* der möglichst besten im zweiten Teil des Buches gegenüber. Claeys und Sargent, zeitgenössische und bekannte Theoretiker auf dem Gebiet der Utopiestudien, definieren Utopie als „eine nicht existierende Gesellschaft, die detailliert beschrieben wird und sich normalerweise in Zeit und Raum befindet“ (Claeys and Sargent, 1999: 1). Sie definieren zugleich Utopismus als einen „sozialen Traum“ (Ebd.).

Utopie als Begriff beginnt immer mit der Kritik der gegebenen Situation und schlägt eine Alternative vor. Es ist also nicht abwegig zu behaupten, dass ohne Utopiengedanken keine Fortschritte bei Menschen, die stets eine erwünschte Situation anstreben und im Ausgang davon die gegebene verbessern wollen, erzielt werden können: „Ohne Utopisten früheren Zeiten hätten Menschen immer noch elend und nackt in Höhlen leben müssen. Es waren Utopisten, die die Linien der ersten Stadt entworfen haben [...] Aus großzügigen Träumen entstehen wohltuende Realitäten. Utopie ist das Prinzip aller Fortschritte und Versuch einer besseren Zukunft“ (zitiert nach Mumford 1923: 23).

Was Sa'di anbelangt, hat er eine pragmatische Persönlichkeit und sind seine Ansichten und Ratschläge an Politiker nicht nur „idealistisch“, sondern sie weisen auch rein praktische Aspekte auf. Da seine Ansichten jedoch beide Bestandteile des Utopiebegriffs, d.h. einerseits die Kritik am Status quo und andererseits die Thematisierung einer erwünschten Alternative umfassen, können seine Arbeiten und politischen Ansichten im Lichte utopischer Studien untersucht werden. Im Rahmen der „Kritik der gegebenen Situation“ kritisieren fast alle Werke Sa'dis verschiedene Gesellschaftsklassen und deren Überzeugungen sowie Verhaltensweisen in der Gesellschaft. Im Zusammenhang mit seinen Verbesserungsvorschlägen und Alternativsuchen werden zuerst im Folgenden einige Beispiele seiner politischen Kritik an Herrschern seiner Zeit dargelegt.

2. Diskussion

2.1. Sa'dī unter Atābegs und zur mongolischen Zeit

Aus politischer Sicht wird Sa'dīs Leben in vier Perioden unterteilt (Bayānī, 2010: 89-90): Die erste Periode ist die des Wohlstands der Salqūridischen Herrschaft in Iran (Sa'dīs Kindheit). Die zweite Periode ist die Zeit der internen Unabhängigkeit von Atābegs, was als Ergebnis ihrer Unterwerfung unter Mongolen, die nur finanzielle und militärische Kontrolle über Širāz und Fārs hatten, ohne dort präsent zu sein, zu verstehen ist. Dies fällt zugleich mit der Zeit von Sa'dīs Reisen zusammen. In der dritten Periode versucht die Salqūridische Herrschaft ihre interne Unabhängigkeit sowie ihre wirtschaftliche und kulturelle Vormachtstellung aufrechtzuerhalten, obwohl es in Širāz Spannungen und soziale Umwälzungen gab. Dies ist die Zeit von Sa'dīs Ruhm und Respekt in der Region, nachdem er nach Širāz zurückkehrt und sich mit Lehrtätigkeiten und Predigen befasst. Die letzte Periode ist die Periode des Niedergangs und Zusammenbruchs der Salqūridischen Herrschaft und der Vollendung der Eroberung der Mongolen in der Region Fārs (die letzte Periode in Sa'dīs Leben, in der er zurückgezogen lebt). Sa'dīs soziale und politische Äußerungen, die sich in seinen Werken aber auch in Predigten an das Volk und Herrscher ihren Niederschlag finden, sollten vor allem in den letzten zwei Perioden seines Lebens, d.h. in der dritten und vierten Periode, erforscht werden.

2.1.1. Rückblick auf die Zeit der Salgürden oder Atābegs von Fārs

Die Salgūriden oder Atābegs von Fārs gehören zum Stamm der „Salgōr“ der Oġgūz-Türkmenen, die die Herrschaft der Seldschuken von Fārs übernehmen und von 1149 bis 1287 an der Macht sind. Die größten Salqūridischen Herrscher, die „Sicherheit“ und „Wohlfahrt“ bringen, sind Sa'd Zangī und sein Sohn Abū Bakr Sa'd, die Sa'dī bewundert (Waṣṣāf al-Ḥadra: 1890, 153-169). Sie gehören zu den besten Herrschern in der Geschichte Fārs' und es gelingt ihnen, mithilfe ihrer intelligenten Politik und Verwaltungsweise die Region Fārs vor dem Angriff der Mongolen zu schützen. Sa'dī preist diese Dynastie der Salqūriden für ihre erfolgreiche Herrschaft, die Menschen Wohlstand und Stabilität gebracht hat. Er schreibt die meisten seiner bedeutenden literarischen Werke in der Atābegs-Zeit. In den letzten Jahren seines Lebens, etwa fünf Jahre nach dem Zerfall der Atābegs, d.h. von 1287 bis 1292 und während der Herrschaft der Mongolen in Fārs, erlebt Sa'dī die schwierigste Zeit seines politischen Lebens, obwohl

er hofft, dass Iran und sein Volk während der mongolischen Herrschaft mit Hilfe der Scharfsinnigkeit der klugen iranischen Minister, der Wesire, keine großen Schaden erleiden.

Die umsichtige Politik Sa'd Zangis unter Mongolen wird auch von seinem Sohn Abū Bakr Sa'd verfolgt. Folglich ist die Region Fārs die einzige Region in Iran, die vor der Geißel der mongolischen Invasion gerettet wird. Deshalb preist Sa'dī Abū Bakr Sa'd, weil er dem Volk „Sicherheit“ und „Gerechtigkeit“ geschenkt hat (Sa'dī, 2004: 245). Šams Qais Rāzī widmet Abū Bakr Sa'd sein berühmtes Buch *Al-Mū'ğam* (1233) und beschreibt in seiner Einleitung die Lage in Fārs um das Jahr 1223, in dem die Mongolen in Iran einmarschieren. Šams Qais Rāzī zählt dabei die Merkmale der Atābegs-Herrschaftsprinzipien: „Gerechtigkeit“, „Sicherheit“, „Frieden“ und „wirtschaftlicher Wohlstand“ (Rāzī, 2009: 31).

Genau wie sein Vater hält Abū Bakr Sa'd die Region Fārs in Wohlstand und Frieden und baut Krankenhäuser, Basare, Schulen, Moscheen und Gärten. Waṣṣāf-al-Ḥazra Šīrāzī (1265-1319), der große Historiker der mongolischen Zeit und Mitbürger Sa'dīs beschreibt ausführlich in seinem Buch die Bemühungen von Abū Bakr Sa'd zur Entwicklung Šīrāz' und der Region Fārs. (Waṣṣāf, 1890, Bd. 2: 157-158). Laut Waṣṣāf genießen Menschen dank Abū Bakr Sa'd „Gerechtigkeit und Fairness“, „Wohlstand“ und „Sicherheit“ in Fārs (Ebd.: 156). Mo'īnuddīn Aḥmad, bekannt als Zarkūb Šīrāzī, ist auch ein zeitgenössischer Mystiker und Schriftsteller zu Sa'dīs Zeit. In seinem Buch *Šīrāznāmeḥ* erwähnt er „die Gebäude und Konstruktionen, die Atābak Mūzaffar-al-Dīn Abū Bakr Sa'd während seiner Regierungszeit gebaut hat“ (Zarkūb Šīrāzī, 1971: 85). Die errichteten Bauwerke unter Atābak Abū Bakr werden in Ğāmī'-al-Tawārīḥ und Ḥabība-al-Siyar ebenfalls ausführlich erwähnt. Abū Bakr Sa'd ist wie sein Vater ein frommer Sūfī. Sa'dī zufolge sind Mystik und Herrschaft nur an einem Ort unzertrennlich miteinander verbunden und das ist, indem man „dem Volk dient“ und nach „Trost des Volkes“ strebt (Bayānī, 2010: 88). Bei Salğūriden wird Sa'dī als der größte Mystiker der Fārs-Region hoch geschätzt und gefeiert. Man hört auf seine Anweisungen.

2.1.1.1. Wichtigste Anhänger Sa'dīs zu Atābegs Zeit:

Als Anhänger Sa'dīs kann man folgende Persönlichkeiten nennen:

1. Atābak Mūzaffar-al-Dīn Abū Bakr ibn S'ad ibn Zangī (1195-1260): Während der Herrschaftszeit dieses Königs kehrt Sa'dī um 1258 von seiner langen Reise um die Welt nach Šīrāz zurück. Viele Sa'dīs Widmungen sind an diesen König und seinen Sohn Sa'd gerichtet (Waṣṣāf al-Ḥaḍra: 1890, Vol. 153-169)

2. Atābak Mūzaffar -al-Dīn Sa'd ibn Abū Bakr ibn Sa'd ibn Zangī, der nur zwölf Tage nach dem Tod seines Vaters lebt. Eines der merkwürdigsten Ereignisse in der Geschichte Irans ist, dass im Mai 1260 innerhalb eines Monats drei Könige in Šīrāz sterben: Zuerst stirbt Atābak Abū Bakr, dann Sa'd ibn Abū Bakr und zwölf Tage später Moḥammad ibn Sa'd (Qazwīnī, 1999: 45). Eines der größten Bedauern Sa'dīs war der Tod von Sa'd ibn Abū Bakr.

3. Atābak Moḥammad ibn Sa'd ibn Abū Bakr: Mit zwölf besteigt er den Thron im Jahre 1268. Seine Herrschaftszeit dauert nur zwei Jahre und sieben Monate.

4. Torkān Ḥātūn: Die Frau von Atābak Sa'd ibn Abū Bakr und die Mutter von Moḥammad ibn Sa'd, die nach dem Tod von Atābak Sa'd und Moḥammad ibn Salgūr Šāh ibn Sa'd ibn Zangī die Herrschaft von Fārs übernimmt.

5. Seldschuq Šāh ibn Salgūr Šāh ibn Sa'd ibn Zangī: Seine Herrschaftszeit dauert etwa sieben Monate und nach ihm und während der Herrschaft von Abeš Ḥātūn, dem Sohn des Torkān Ḥātūn (diese ist die Verlobte von Manko Tīmūr, dem elften Sohn von Hūlagū) kommt die Unabhängigkeit von Fārs und der Seldschuken-Dynastie mit der Herrschaft der Mongolen zu Ende.

6. Amīr Faḥreddīn Abū Bakr ibn Abū Naṣr Ḥawāeḡī, Minister von Atābak Abū Bakr Sa'd, der für sein Engagement für das Wohlwollen der Menschen in seiner Zeit berühmt ist. Der Autor von *Tārīḫ-e-Waṣṣāf* erwähnt seine vielen Verdienste. Einer der Hauptgründe für den Erfolg von Atābak Abū Bakr Sa'd bei der Verwaltung von Fārs ist, dass ein Minister wie Faḥreddīn Abū Bakr ibn Abū Naṣr Ḥawāeḡī mit ihm zusammenarbeitet. In der Einführung zum *Golestān* erwähnt ihn Sa'dī nach Atābak Abū Bakr und seinem Sohn Sa'd ibn Abū Bakr und preist ihn. Er wird zwischen 1260 und 1263 während der Herrschaftszeit von Atābak Moḥammad ibn Sa'd ibn Abū Bakr in Ḥufīa auf Befehl von Torkān Ḥātūn ermordet. (Qazwīnī, 1999).

Die Gedichte, die Sa'dī zum Lob dieser Herrscher schreibt, sind von 'Allāmeḥ Qazwīnī (1999), Yazdānparast (2017) und Ğawād Baṣarī (2019) eingeführt worden.

2.1.2. Überblick über die Zeit der mongolischen Herrscher in Fārs kurz vor und nach dem Niedergang von Atābegs

Nach der Ermordung des seldschukischen Schahs herrscht Abeš Ḥātūn (Tochter von Sa'd ibn Abū Bakr und Torkān Ḥātūn) ungefähr 22 Jahre lang über Fārs, von 1263 bis zu ihrem Tod 1286. Da sie jedoch die Frau von Menko Timūr, dem Sohn von Hūlagū ist, liegt die Herrschaft Fārs' praktisch in den Händen der mongolischen Soldaten und Agenten. Nach Hūlagū's Tod im Jahr 1264 folgt ihr Abaqā auf den mongolischen Thron. In diesem Jahr wird Abeš Ḥātūn nach Tabris gerufen und führt von dort aus ihre Herrschaft über Fārs. In ihrer Abwesenheit wird Fārs von mongolischen Herrschern und Steuereintreibern regiert, wobei die Verwaltung Fārs' von Abaqā zuerst an Enkīano und dann an Suqunjaq Noyan übergeben wird.¹

Die vierte Periode von Sa'dīs Leben beginnt mit dem Tod von Abeš Ḥātūn, dem Sturz des seldschukischen Reichs und dem offiziellen Beginn der Herrschaft der Ilḡaniden in Fārs und der Zerstörung der Familie Ğūwainī (Bayānī, 2010: 108). Sa'dī schildert diese Zeit wie folgt: „Ich kann nicht beschreiben, wie ich unter solchen Umständen leide“ (Sa'dī, 2004: 686). Die Grundlage dieser Studie ist die letzte Periode von Sa'dīs politischen Aktivitäten vom Niedergang der Atābegs-Herrschaft und der Herrschaft der mongolischen Herrscher von 1263 bis zu seinem Lebensende.

2.1.2.1. Wichtigste Adressaten von Sa'dīs Werken zwischen 1263 und 1292

Sa'dī wendet sich in seinen Werken wiederholt an folgende Herrscher an:

1. Abaqā: der Mongole Ilḡan, der Nachfolger und Sohn von Hūlagū Ḥan (regiert von 1264 bis 1281).

2. Šamsuddīn Ğūwainī: Minister unter Hūlagū, Abaqā und Takūdar (von 1262 bis 1284).

¹ Zu den wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Turbulenzen Irans zu Abaqā Zeit S. Bayānī, 2010: 101

3. 'Atā Malek Ğuwainī: Minister und Herrscher von Baqdād und Autor der Geschichte von Ğahāngošā (von der Eroberung Baqdāds 1258 bis 1282).

4. Amīr Enkīano: Herrscher der Fārs, ernannt von Abaqā (von 1268 bis 1271).

Nachdem Mongolen Iraner besiegt haben, endet der „Schwertkrieg“ und beginnt der „Stiftkrieg“. Unter solchen Umständen versuchen große iranische Familien, die iranische Kultur und Identität unermüdlich zu schützen. Die wichtigsten unter ihnen sind die Familie von Ḥāḡeh Našīr al-Dīn al-Tūsī (1201-1274) und die Familie von Ğuwainīs. Šamsüddīn Ğuwainī ist Wesir, der Minister zu Hūlagūs Zeit und ist ungefähr für zwanzig Jahre nach İlhan, von 1263 bis 1284, die erste mächtige Person Irans (Qazwīnī, 1999: 23-73). Sein Bruder 'Atā Malek wird nach dem Sturz des Kalifats von Baqdād zum Herrscher des arabischen Iraks.

Nach Abaqās Tod tritt Aḡmad Takudar zwei Jahre lang (1284-1286) seine Nachfolge an. Doch nach seiner Ermordung werden viele Iraner unter der Herrschaft des neuen Ḥān Argūn aus der Administration entlassen. Die Argūn-Ära gehört zu einer der tragischsten Zeiten im iranischen Kulturleben (Bayānī, 2010: 109). Die Ermordung von Šamsüddīn Ğuwainī und seinen Söhnen wird auf Argūns Befehl durchgeführt. In dieser Periode zieht sich Sa'dī zurück und beschränkt sich darauf, Menschen in seiner Moschee zu predigen. In Anbetracht des Ruhms aber auch des theologischen und intellektuellen Einflusses Sa'dīs in jedem von sechs politischen und kulturellen Zentren der islamischen Welt seiner Zeit (Šīrāz, Işfahān, Maşhad/Tūs, Tabriz, Baqdād, Dameşq) (Bayānī, 2010: 121), ist nicht erstaunlich, dass er seine „Aufgabe“ darin sieht, „eine bessere Welt aufzubauen“ (Bayānī, 2010: 108). Zu diesem Zweck schreibt Sa'dī mehrere Gedichte an Abaqā und Enkīano. Einer der Gründe für das Schreiben von acht Oden, die er Ğuwainī-Brüdern widmet, ist ihre Bemühungen, „die iranische Kultur wiederzubeleben“ (Ebd.).

2.2. Sa'dīs politische Ansichten in seinen Werken

Im Folgenden werden Sa'dīs bekannte politische Ansichten in seinen Werken vorgestellt.

2.2.1. Būstān

Sa'dī-nāmeḥ oder der *Būstān* (1257), der von Ġolām Ḥosein Yūsefi mit Recht als „Sa'dīs Utopie“ bezeichnet wird, ist Atābak Abū Bakr ibn Sa'd gewidmet worden. Sa'dī revidiert den *Būstān* mindestens einmal um das Jahr 1260 und fügt einige Verse hinzu darunter die Verse im Vorwort, das er an Atābak Moḥammad ibn Sa'd richtet. Wie bereits erwähnt befasst sich das erste Kapitel des *Būstān* mit „Gerechtigkeit“ und das zweite mit „Wohllwollen“. Dieser Anfang ist insofern sehr bedeutsam, da er die Grundlage seines utopischen Denkens darstellt. Sa'dīs Ansatz bei der Benennung der ersten beiden Kapitel des *Būstān* entspricht dem dritten Teil der praktischen Weisheit, d.h. der „Politik“ und steht im Einklang mit den zeitgenössischen theoretischen Diskursen wie denen der nasseritischen Ethik (*Aḥlāq-e Nāṣerī*): „Nach Gerechtigkeit ist keine Tugend im Staat größer als Wohllwollen“ (Tūsī, 1995: 308). Wie Sa'dī selbst zu Beginn von *Naṣīḥat al-molūk* oder „Rat an Herrscher“ ausdrücklich feststellt, stimmt eine solche Benennung zugleich mit den Lehren des Korans überein: „Der Rat des Herrn der Welten reicht für die Herrscher der Welt aus [...] indem er sagt: ‚Allāh befiehlt Gerechtigkeit und Wohllwollen‘“ (Sa'dī, 2004: 803).² Zu Beginn dieser politischen Abhandlung erklärt Sa'dī kurz die sozialen Folgen von „Gerechtigkeit“ und „Wohllwollen“ (Ebd.).

Der *Būstān* besteht aus 4011 Verspaaren, wobei das erste Kapitel vom Verspaar Nummer 220 bis 1124, 904 Verspaare enthält, die alleine ein Viertel des gesamten Buches ausmachen. Dies deutet auf die Bedeutung der Themen, die in diesem Kapitel vorkommen, hin. Die erste Anekdote des ersten Kapitels des *Būstān*, d.h. des Kapitels über die „Gerechtigkeit“, drückt Sa'dīs politische Ansichten deutlich aus. Diese Anekdote mit sieben Verspaaren, die die Grundlagen von Sa'dīs Standpunkt in Bezug auf die Beziehung vom Herrscher und dem Volk widerspiegelt, kann als Sa'dīs politisches Manifest betrachtet werden:

Zum Zeitpunkt des Todes berät Nuširavan seinen Sohn Hormuz:
“Schätze die Armen und suche nicht deinen eigenen Komfort. Der Hirte sollte nicht schlafen, während der Wolf unter den Schafen ist. Schütze die Bedürftigen! Ein König trägt seine Krone um seiner Untertanen willen. Das Volk ist wie die Wurzel und der König wie der Baum. Und der Baum, O Sohn, gewinnt Kraft aus der Wurzel. Er darf Menschen, die Angst vor Schaden seines Königreichs haben, nicht unterdrücken.

² إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (Qor'ān, 16:90).

Suche nicht den Überfluss in dem Land, in dem Menschen unter ihrem König leiden. Fürchte jene, die stolz sind, und jene, die Gott nicht fürchten“ (Sa’dī, 2004: 194).³

Durch die Überwindung der gemeinsamen Allegorie von „Hirten und Schafen“, die sich aus einer Mentalität ergibt, die Bauer als reine Passivität und Herrscher als aktive Allmächtigen betrachtet, liefert Sa’dī eine andere Deutung von der Beziehung „König-Volk“. Die Allegorie „Der Baum und die Wurzel“ in der ersten Anekdote des ersten Kapitels des *Būstān* zeigt Sa’dīs Auffassung von der Bedeutung des Volkes bei der Prägung und dem Fortbestand einer Herrschaft. Der Rekurs auf Anūšīrwān, der die Gerechtigkeit versinnbildlicht, als Hauptfigur der Erzählung und die letzten Momente vor seinem Tod, um ihn zu zitieren, soll daran erinnern, wie der gerechte Anoušīrvan in der Enge der Zeit und in den letzten ihm übriggebliebenen Augenblicken des Lebens dem nächsten König die wichtigsten Erkenntnisse seines Lebens in kürzester Zeit vermittelt. Mit dem Satz: „der König trägt seine Krone um seiner Untertanen willen“, hebt Sa’dī nicht nur ausdrücklich hervor, dass, wie angedeutet, sowohl die Formung als auch die Kontinuität der Herrschaft vom Volk abhängen, sondern er stellt eindeutig diese Vorstellung der herkömmlichen Konzeption vom „König als Schatten Gottes“, die allen Herrschaften im Laufe der Jahrhunderte zugrunde liegt, gegenüber. In dieser Anekdote sind nur die ersten sieben Verspaare die Worte Anūšīrwān. Der Rest des Gedichts sind Sa’dīs eigene Worte, die an Herrscher gerichtet sind: „Suche nicht den Überfluss in dem Land, in dem Menschen unter ihrem König leiden“ (Ebd.).

Um seine Gedanken zu entwickeln, beginnt Sa’dī die zweite Anekdote wie folgt:

Ich hörte Ḥosrow Šīrūyeh erzählen,
Als seine Augen aufhörten zu sehen,
Entscheide dich zu tun, was immer du vorhast,
Berücksichtigt die Interessen der Menschen,
Sei dir bewusst, dass du Gerechtigkeit und Weisheit nicht vergisst,
Weil die Leute ihre Hände um deine Füße legen. (Ebd.: 195)

³ Alle Übersetzungen stammen von den Autoren, sofern nicht anders angegeben

Im Allgemeinen rät Sa'dī im ersten Kapitel den gegenwärtigen und zukünftigen Herrschern. Dabei werden in seinen Ratschlägen einige wichtige Punkte und praktische Anweisungen für die Herrschaftsführung erwähnt, z. B. das Verbot der Ernennung von Unterdrückern durch den König, die Empfehlung schwerer Strafen für grausame Agenten, die Gewährleistung der Sicherheit ausländischer Kaufleute, die Schaffung eines geeigneten Umfelds für die Anziehung von „Touristen“ und der Ausschluss der problematischen ausländischen Reisenden, die Aufruhr planen, ohne dass man ihnen dabei Schaden zufügt, und Methoden der Kriegsführung und der militärischen Aktionen (Ebd.: 195, 225). Ähnliche Themen kommen in Moqatta'āt („Fragmente“) vor (Ebd.: 763). Die wichtigste Aufgabe der Regierung besteht, Sa'dī zufolge, dennoch darin, Menschen Komfort zu bieten.

Sa'dīs Betonung der Notwendigkeit, dass Herrscher auf Religion und Scharia achten müssen, ist auch im Zusammenhang mit der „Moral“ und einer Art moralischer Zurückhaltung und Beachtung der Interessen des Volkes zu verstehen und nicht im Zusammenhang mit der Einhaltung religiöser Erscheinungen. „Die Religion allein, so Sa'dī, steht im Dienste des Volkes. Sie hat nichts mit dem Rosenkranz, dem Gebetsteppich oder dem zerrissenen Gewand zu tun“ (Ebd. 206). Und „wenn Sie nicht gehorchen, werden die Menschen auch nicht gehorchen“ (Ebd.: 769, Moqatta'āt).⁴

2.2.2. Golestān

Den *Golestān* (1258) widmet Sa'dī Atābak Abū Bakr. Sa'dīs Gegenstand der Kritik in diesem Buch sind Überzeugungen und Verhaltensweisen fast aller Gesellschaftsschichten bzw. -teile, nämlich Könige, Minister, Herrscher, Armeen, Händler, Kaufleute, Richter, Buchhalter, Juristen, Sufis, Muezzins, Pilger, Prostituierte usw.

Auf der Suche nach Sa'dīs politischer Theorie widmet Milani ein Kapitel seines Buches der Analyse des ersten Kapitels des *Golestān* (Milani, 2001: 102-75). Er bezeichnet Sa'dī als „den Höhepunkt und das Ende der gescheiterten Renaissance Irans“:

Wenn wir die Beziehung Sa'dīs, so Milani, zur Renaissance jener Zeit und zur Moderne von heute kennenlernen wollen, müssen wir sie mit

⁴ Vgl. Naṣīḥat al-Molūk: 806 und Moqatta'āt: 770.

den Entwicklungen in Europa, wo die erste erfolgreiche Erfahrung der Moderne stattgefunden hat, vergleichen. In diesem historischen Moment stand er keineswegs hinter den Denkern und Schriftstellern in Europa, welche die Avantgarde der Moderne vertraten. im Gegenteil, in vielen Fällen erreichte Sa'dī die bahnbrechenden Prinzipien der Moderne früher als westliche Schriftsteller und wandte diese Prinzipien in seinen Werken an“ (Ebd.: 80).

Was Sa'dīs Gedanken über die Bedeutung von „Menschen“ in Bezug auf die Könige angeht, erklärt Milani: „Im *Golestān* werden 329 verschiedene Persönlichkeiten und Berufe erwähnt, unter denen 47 Mal Sultane, 39 Mal Gelehrten und fromme Menschen, Wissenschaftler, Asketen und Anhänger und 86 Mal Regierung und Menschen“ (Milani, 2010: 95).

Sa'dī glaubt nicht an die Idee des „Königs als Schatten Gottes“, was lange als Ergebnis der Verbindung zwischen Politik und Religion gefördert und geworben wurde. Er „betrachtete den Willen des Volkes als die einzige Grundlage der Legitimität“ (Milani, 2001: 94) und unterstreicht: „Die Zusammenkunft des Volkes erschafft ein Königreich“ (Sa'dī, 2004: 37). „Wenn wir die These annehmen, so Milani, dass das wichtigste Element des politischen Gedankens der Moderne die Theorie des ‚Gesellschaftsvertrags‘ war, das heißt, mit Rousseau gesprochen: dass Regierung und Recht beide eine Art Gesellschaftsvertrag sind, was zwischen dem Volk einerseits und Staatsmännern und Gesetzgebern andererseits zu regeln ist - und der einzige Garant für die Legitimität dieses Abkommens ist der „öffentliche Wille“ der Nation - dann werden wir sehen, dass das erste Kapitel des *Golestān* die Keime ähnlicher Theorien der ‚Moderne‘ enthält“ (Milani, 2004: 94). Milani ist der Überzeugung, dass die folgenden Verspaare die „Gleichheit der Menschen“ zum Thema machen, was zur Hauptsäule der Idee der Demokratie in der Moderne zählt (Milani, 2004: 94-95).

Die Adamssöhne sind ja alle Brüder,
Aus einem Stoff wie eines Leibes Glieder.
Hat Krankheit nur ein einz'ges Glied erfaßt,
So bleibt den andern weder Ruh noch Rast.
(Sa'dī, 2004: 40)

In einer anderen Anekdote im *Golestān* rät ein Derwisch, der von einem König gebeten wird, für ihn zu beten, weil er Angst vor seinen mächtigen Feinden hat, dem König, Mitleid mit seinen Untertanen zu haben:

Übe gegen deine schwachen Untertanen Gnade,
Dann brauchst du des starken Feindes Schaden nicht zu fürchten.
Verbrechen ist's, der mächt'gen Faust und starken Hand,
Zu brechen des ohnmächt'gen Armen schwache Hand,
Es fürchte, wer sich der Gefall'nen nicht erbarmt,
Daß, wenn er gleitet, keiner fasse seine Hand,
Wer bösen Samen ausgesät und Gutes hofft,
Hat leeres Hirn und täuscht sich mit eitelm Tand,
Verstopfe nicht dein Ohr, sei billig und gerecht,
Sonst faßt am Tag des Rechtes dich des Rächers Hand.
(Sa'dī, 1846: 46)

2.2.3. Oden

Obgleich Sa'dīs Vater offenbar mit dem Hof verbunden war (vgl. Ebd.: 757, 36), stimmen die Autoren dieses Artikels Henri Massé nicht zu, der Sa'dī als „eindeutig einen Befürworter der Monarchie und der Ordnung“ bezeichnet (Massé 1990: 187). Im Gegensatz zu dem, was Massé über Sa'dī sagt: „ein Kleinbürger [...] und ein offizieller Dichter“ (Mase, 1990: 15), ist Sa'dī kein offizieller Dichter und hat keine finanzielle Abhängigkeit von der damaligen Justiz. Im Namen der Interessen der Gesellschaft kritisiert Sa'dī tapfer die Herrscher und hat er dabei immer einen furchtlosen, Wahrheit suchenden und Wahrheit sagenden Geist. Seine ausdrückliche Kritik an Königen (sogar an den mongolischen Emiren) ist ein Beweis für diese Behauptung. Sa'dīs Erziehungsmethode ist „Rat und Tat“ entsprechend seinen Predigtstätigkeiten und seinem sozialen Status. Er weiß, dass „man Königen raten kann, wenn man keine Angst hat, den Kopf zu verlieren, und ohne jedwede Hoffnung auf Gold“ (Sa'dī, 2004: 175, *Golestān*). Da er jedoch „keine Angst und Gier hat“ (Ebd.: 668), das heißt, er ist weder ein „offizieller Dichter“ noch hat er „Gier“ nach Geschenken der Könige (Siehe hierzu S. 749), ist er der ehrlichste Kritiker der Herrscher (Ebd.: 675). Daher bezeichnet er die „Wahrheit“ als „mutig“ (Ebd.: 675). Eine der direktesten und kritischsten Oden Sa'dīs ist die Ode, in der er seinen „Rat an den König“ folgendermaßen formuliert: „Die Könige kommen und gehen aufeinanderfolgend in dieser Welt, O König, nun bist du dran“ (Ebd.: 687).

Sa'dīs Lob der Könige und der Herrscher ist in allen Fällen nicht zum persönlichen Vorteil oder einfach aufgrund der persönlichen Tugenden derer gespendet worden, sondern vor allem aufgrund der Vorteile, die sie dem Volk bringen können. Auch wenn er einem König während seines Lobes Frieden wünscht, denkt er dabei an den Frieden des Volkes. Er wendet sich an Abū Bakr Sa'd Zangī und sagt:

Durch Trauer aus veränderten Zeiten darfst du niemals unter Druck gesetzt werden!

Möge der Staub der traurigen Fürsorge auf deinem Herzen niemals ruhen!

Denn wenn Trauer im Herzen eines Monarchen wohnen sollte,

Auch die Herzen einer Welt leiden unter Qualen (Ebd.: 191, *Būstān*)⁵

Zudem sind die kritischen Oden, die Sa'dī während der mongolischen Herrschaft verfasst, viel direkter als seine Gedichte zur Atābegs-Zeit, die aus rücksichtslosen Gedichten an blutrünstige mongolische Herrscher bestehen und den Leser in Erstaunen versetzen. Sa'dīs kritischste Gedichte an den mongolischen Kaiser Amīr Enkīāno, den Herrscher von Fārs, der laut Waṣṣāf al-Ḥazra „ein großer ängstlicher Türke“ war (Waṣṣāf, 1269, Bd. 2: 193), sind drei Oden in einer klaren Sprache. Diese Oden sind sehr lehrreich, was die Art und Weise betrifft, an Menschen heranzugehen:

Die Welt ist es nicht wert, dass du ein Herz verärgerst,

Sei vorsichtig! Sei nicht böse,

Ein weiser Mann tut das nicht.

(Sa'dī, 2004: 696).

Während der mongolischen Herrschaft über Iran und Fārs sind Šamsuddīn Gūwainī, Chef der Administration (Minister), und sein Bruder 'Atā Malek (Herrscher von Baqḍād) Sa'dīs Hoffnung auf die Erhaltung der iranischen Kultur und Identität. Aber mit dem Tod von 'Atā Malek 1282 und der Ermordung von Šamsuddīn Gūwainī im Jahr 1284 wird Sa'dī offensichtlich in allen seinen Hoffnungen der letzten Jahren seines Lebens enttäuscht. In einer Ode, in der Sa'dī Abaqā (Ilḥan und Hūlagūs Nachfolger) preist und zugleich ermahnt, nennt er die Machtübertragung von den Selquriden auf

⁵ Zu Sa'dīs Lob an Sa'd ībn Abū Bakr S. Ebd.: 192; Zum Lob gerichtet an Torkān Ḥatūn S. Ebd.: 686; Zum „Rat“ an Atābak Mūzaffar al-Dīn Salgūr Šah S. Ebd.: 687; Zu Sa'dīs Rat an Mūḥammad ībn Sa'd, S. Ebd.: 657-658.

die Mongolen „eine Gabe des Himmels für das Volk der Erde“ und „Gottes Barmherzigkeit“. Sa'dī hofft, dass sich die Situation des Landes dank der Anwesenheit und des Taktes des iranischen Ministers Šamsuddīn Ğūwainī, der großen Wert auf die Kultur legt und den er als „Schatten Gottes“ oder „Gelehrte der Welt“ bezeichnet, stabilisieren und allmählich verbessern wird, indem er auch selbst dieses unvermeidliche Ereignis hinnimmt. In gleicher Weise beabsichtigen Sa'dīs Ratschläge und Gebete nichts anderes als das Wohl und den Respekt des Volkes (Ebd.: 678-679).

Ein weiteres Thema ist die Idee des „guten Namens“, die eine der wichtigsten Gedanken Sa'dīs in Bezug auf die praktische Weisheit und das politische Verhalten darstellt. Sa'dī zufolge muss man so leben, dass man nach dem Tod mit guten Namen in Erinnerung bleibt. Diese Idee, die in Sa'dīs Werken wiederholt vorkommt, hängt damit zusammen, wie eine Person Menschen zu ihrer Lebenszeit behandelt. „Von der Frucht der Welt, so Sa'dī, bleibt nichts mehr übrig als ein guter Name, und wehe dem, der ihn nicht hat“ (*Našīhat al-Molūk*: 813). Am Schluss einer seiner besten Oden wendet er sich an 'Atā Malek Ğūwainī: „Zwei Dinge sind die Früchte des Lebens: Ein guter Name und eine gewichtige Belohnung, alles andere stirbt und verschwindet“ (Ebd.: 683).

2.2.4. Moqatta'āt („Fragmente“)

In Sa'dīs Fragmenten sind auch die politische Einstellung sowie politische Äußerungen und Anspielungen sehr präsent. Mit der Allegorie „Kopf und Gliedmaßen“ stellt Sa'dī zum Beispiel folgendes fest: Ein König ohne Menschen ist wie ein Kopf ohne Gliedmaßen:

Es ist notwendig, dass Einzelpersonen einen Kopf haben
Andernfalls wird die Statistik überhaupt nicht bestellt.
Vorausgesetzt, das Oberhaupt der Ältesten des Volkes weiß,
Dass er ohne die Menschen ein Kopf ohne Gliedmaßen ist!
(Ebd.: 765, 807, der Rat an den König)

Der Adressat der Fragmente ist oft unklar, aber viele von ihnen kritisieren eindeutig die aktuelle politische Lage. Hier unten einige Beispiele:

Der Tyrannenherrscher mit dem Stift,
Stiehlt ohne Pfeil und Bogen,
Wolf ist kein Problem unserer Herde,
Alle Bosheit ist der Hirte!
Wer seinem Volk schadet,

Weiß nicht, dass er schadet
(Ebd.: 756; S. auch Ebd.: 750)

Aus dem Reichtum und der Fülle Gottes, des Allmächtigen,
Ach! Wer teilt nicht Trost mit den anderen.
(Ebd.: 763)

Ein sicherer Zustand ist ein fruchtbarer Baum
(Ebd.: 752).

Könige sind die Wachen der Armen und Es macht keinen Unterschied
mit einer geschlafenen Wache
(Ebd.: 763).

Die Verbesserung des Staates ist die Pflicht des Königs, und er wird in
dieser Hinsicht nicht erwähnt
(Ebd.: 773).

Die Gleichgültigkeit gegenüber der Situation des Volkes ist ein Zeichen
für das Ende einer Herrschaft
(Ebd.: 757).

2.2.5 Ġazaliāt ("Sonette")

In den Sonetten und anderen lyrischen Gedichten sind viele Themen mit der Beziehung von König und Volk in Verbindung gebracht. Auch hier gehören „Sicherheit“, „Wohlfahrt“ und „Frieden“ zu den wichtigsten Themen. Hierzu eine Sonette an Abū Bakr Sa'd:

In den Tagen des Königs gab es keinen Aufruhr außer Sa'dī,
Wer Aufruhr ist auf Ihrer Schönheit und Menschen Aufruhr auf seinen
Worten.
(Ebd.: 479, Sonette)

2.2.6 Arabische Gedichte

In ähnlicher Weise preist Sa'dī in seinen arabischen Gedichten den Minister zum Wohle des Volkes:

Diese Welt ist keine ewige Wohnstätte. Gesegnet ist derjenige, der die Süße und den Segen für morgen aufbewahrt. [Wie ein Minister, der selbst] die Waage der Gerechtigkeit ist, welche die Gerechtigkeit weder unterdrückt noch verletzt. Und er unterdrückt nur den, wer unterdrückt (Ebd.: 718-719).

2.2.7 Sa'dīs Abhandlungen

Unter den unbestreitbaren Abhandlungen Sa'dīs haben zwei, *Naṣīhat al-Molūk* und *Enkāno*, einen politischen Inhalt. Obwohl einige an der

Zuordnung dieser beiden Abhandlungen zu Sa'dī zweifeln (Vgl. Fotūhī, 2012), gehören diese beiden Abhandlungen unserer Meinung nach aufgrund ihrer Typografie, ihres Sprachstils bzw. intellektuellen Stils, die mit denen von Sa'dīs Werken große Ähnlichkeiten aufweisen, Sa'dī an.

Naṣīḥat al-Molūk ist eine Art politische Abhandlung über das Königtum mit dem Titel „*Sīyāsatnāma*“ (Buch der Politik). Ḥāḡe Nizām al-Mülk, Ġazzālī und Ḥāḡeh Naṣir al-Dīn Tūsī haben ebenfalls ähnliche Abhandlungen. Sa'dīs *Naṣīḥat al-Molūk* enthält 150 Ratschläge, einschließlich seiner wichtigsten politischen Ansichten wie „Der König, der die Diebe nicht vernichtet, ist wahrlich selber ein Dieb, der die Karawane überfallen wird“ (Ebd.: 806). „Diebe gehören zwei Gruppen an: Die einen mit Pfeil und Bogen in Wüsten, die anderen mit Scheffeln und Waagen auf Märkten. Es ist notwendig, sich von denen abzuwenden“ (Ebd.: 806).

Einer der brilliantesten Aspekte in Hegels Denken ist die Ausführung der Beziehung zwischen „Herrschern und Beherrschten“. Hegel ist der Ansicht, dass jedes „Individuum“ (oder „Untertan“) definitiv die „Herrscher“ dominieren würden, da die Identität eines Beherrschten unabhängig und selbstbegründet ist, indem die Identität des Herrschers/der Götter von der Existenz des Volkes abhängt“ (Milani, 2001: 98). Sa'dī fasst im 13. Jahrhundert in 28 Wörtern das philosophische Wesen dieses ewigen Prinzips von Hegel zusammen, was erst Mitte des 19. Jahrhunderts formuliert wird und anschließend als eine der Säulen der Demokratie gilt (Ebd.): „Der König braucht das Volk mehr als das Volk den König, denn das Volk wird bleiben, auch wenn es keinen König gibt, aber ohne das Volk taugt ein König nichts und ein Königreich wäre ohne Menschen unvorstellbar“ (Sa'dī, 2004: 820, Abhandlung von Enkīano). In einer entlegenen Textstelle betont Sa'dī: „Könige sind dank Untertanen Könige. Wenn sie sie also verletzen, sind sie dann Feinde ihres Königreichs“ (Ebd.: 808, *Naṣīḥat al-Molūk*, ebenfalls 803 u. 809). Oder in diesem Passus unterstreicht Sa'dī: „Könige müssen sich auch um die Untertanen kümmern, die den Königen nicht gehorchen“ (Ebd.: 841).

Sa'dī hat eine sehr gemäßigte Persönlichkeit in Theorie und Praxis. Um die Herrscher zur „Mäßigung“ zu ermahnen, tut er das, was er sagt, und dies ist eines der wichtigsten Merkmale von Sa'dīs Gedankenwelt: „Askese und Anbetung sind würdig, nicht um sich und anderen das Leben zu erbittern. Luxus ist unvermeidlich; nicht so sehr, dass die Pflichten des Gehorsams und

die Interessen der Untertanen darin verankert sind“ (ebd.: 805-806, *Naṣiḥat al-Molūk*).

Schluss

Sa'dī, der größte Schriftsteller und Mystiker Irans des 13. Jahrhunderts, versucht aufgrund seines spirituellen Einflusses auf die Könige und Herrscher seiner Zeit die Reform der Gesellschaft durchzusetzen, indem er sich auf die Erziehung der Könige und Herrscher konzentriert. Deshalb sind seine bekanntesten Werke voller praktischer Beispiele sowie sozial-moralischer Lehren und Ratschläge auf dem Gebiet der Politik. Da Sa'dīs politische Einstellung mit Platons Vorstellung vom Philosophenkönig Ähnlichkeiten aufweist, ist es unmöglich, eine Utopie ohne einen utopischen König oder Herrscher zu gründen. Themen wie „Gerechtigkeit“ und „Wohlwollen“, wie es bei den ersten beiden Kapiteln des *Būstān* der Fall ist, Vorrang einzuräumen, stimmt genauso mit den zeitgenössischen Bildungsquellen auf dem Gebiet der Politik überein wie mit der nasseritischen Ethik von Ḥāḡeh Naṣīr al-Dīn al-Tūsī. Die beiden politischen Abhandlungen von Sa'dī, d.h. *Naṣiḥat al-Molūk* und die an den mongolischen Emīr Enkīano gerichtete Abhandlung sprechen deutlich von Sa'dīs Wissen und Überlegungen auf dem Gebiet der Politik und der Beziehung von König und Volk.

Entsprechend geht es im ersten Kapitel des *Golestān* um die „Könige“ und im zweiten um die „Armen“. Dies steht im Einklang mit dem Modell des „König-Untertan“-Verhältnisses im *Būstān*, wobei die Könige und Herrscher dazu verpflichtet sind, „Gerechtigkeit“ und „Wohlwollen“ bei der Behandlung ihrer Untertanen und ihres Volkes zu verwirklichen. Diese beiden Kapitel drücken Sa'dīs Ideen zur Beziehung von ‚Göttern und Untertanen‘ aus. Seine politischen Überlegungen, Kritiken und Ratschläge an die Könige und Herrscher sind in allen seinen Werken zu sehen, einschließlich seiner Qaṣāyed (Odes) und Moqatta'āt („Fragmente“). Seine allegorischen Begriffspaare wie „Hirten-Schaf“, „Kopf-Körper“ und „Baum-Wurzeln“ stellen die Entwicklung seines politischen Denkens innerhalb seiner Werke dar.

Sa'dīs Ablehnung der Idee des „Königs als Schatten Gottes auf Erden“ und seine dekonstruierte Lesart der „König-Volk“-Beziehung, die auf dem Gedanken beruht, dass „Könige mehr auf das Volk angewiesen sind als das

Volk auf Könige“ ist eine neue Lesart, die Hegels Theorie in dieser Hinsicht vorangeht. Die rein politische Deutung von Sa'dī (insbesondere die Auffassung von *Golestān* und *Būstān*), die westliche Autoren vorschlagen, zeigt zugleich kulturelle und intellektuelle Potenziale von Sa'dīs Werken auf dem Gebiet der Politik. Lazare Carnot als Napoleons politischer und militärischer Berater und jener, der eine ausschlaggebende Rolle beim Erfolg der französischen Revolution gespielt hat, lernt zum Beispiel Sa'dī und seine Werke durch die lateinische Übersetzung des *Golestān* aus dem 17. Jahrhundert kennen. Carnot war dermaßen von Sa'dīs Werken inspiriert, dass er seinen ersten Sohn Sa'dī nennt. Man nennt Sa'dī auch mit Recht „Moşleḥ“ („der Reformier“), da er sich in der Tat in allen Aspekten seines Lebens als „sozialer Reformier“ erweist. All das ist keine übertriebene Bewunderung ohne Vorgeschichte, da sowohl die historischen und außertextlichen als auch die textlichen Beweise, nämlich sein Gesamtwerk diese Bezeichnungen eindeutig rechtfertigen.

Sa'dī versucht mit seinem Ruf und seinem religiös-intellektuellen Einfluss auf die politischen und kulturellen Zentren der islamischen Welt seiner Zeit, seine „Aufgabe“ zu erfüllen, die darin besteht, talentierte Herrscher aufzuklären und folglich seine Gesellschaft zu reformieren. Durch Austausch mit großen Politikern seiner Zeit (als Ideenvermittlern) und durch seine in seinen Werken aufgeworfenen Ratschläge verbreitet Sa'dī seine politischen bzw. moralischen Theorien.

Was den ersten Teil des Begriffs der Utopie, d.h. die Kritik an der gegenwärtigen Situation anbelangt, erscheint Sa'dī oft als Kritiker der „Macht“ des Herrschenden, insbesondere der mongolischen Herrscher nach dem Niedergang der Atābegs von Fārs. Er erklärt ausdrücklich, dass die Legitimität einer Herrschaft mit dem „Wohl“ des Volkes und der Etablierung „sozialer Gerechtigkeit“ zusammenhängt. Sa'dī betrachtet immer Könige als vom Volk und zum Dienste des Volks Seiende und nicht als über sie Machthabende. Daher geht aus den Sätzen wie „Könige sind zum Dienste des Volkes und nicht um von ihnen gehorcht zu werden“ hervor, dass er definitiv die Idee „alle für einen“ ablehnt.

Was den zweiten Teil des Begriffs der Utopie, d.h. die Vorlage eines Entwurfs für eine erwünschte Situation angeht, fordert Sa'dī die Machthaber auf, einzusehen, wie fundamental ist, die drei Gesellschaftssäulen nämlich

„Wohlfahrt“, „Sicherheit“ und „Frieden“, welche aus Sa’dīs Sicht zu wichtigsten politischen und sozialen Aufgaben einer Regierung gehören, zu erschaffen. „Wohlfahrt“ hat einen wirtschaftlichen, „Sicherheit“ einen militärischen und „Frieden“ einen psychologischen Aspekt.

Die Tatsache, dass das erste Kapitel des *Golestān* den Titel „Von den Bräuchen der Könige“ trägt oder sich das erste Kapitel des *Būstān* mit „Gerechtigkeit, Weisheit und Herrschaft“ befasst, zeigt, wie wichtig für Sa’dī die „Politik“ zur Gestaltung seiner idealen Welt ist. So kann man behaupten, dass sich aus Sa’dīs Sicht mit den ganzen Anspielungen auf die Bedeutung der „persönlichen Ethik“ und der „Innenpolitik“, die „Politik“ als der wichtigste Aspekt praktischer Weisheit erweist, um eine gut funktionierende soziale Struktur aufzubauen. Sa’dī lehnt die herkömmliche Allegorie von „Hirten und Schafen“, die sich aus dem Gedanken ergibt, der das Volk für eine bloße Passivität und den Herrscher für den obersten Agenten hält.

Die allegorischen Dichotomien in Sa’dīs Werken wie „Kopf und Körper“ und „Baum und Wurzeln“ drücken Gedanken aus, die die Bedeutung des Volkes für die Bildung und die Kontinuität einer Herrschaft hervorheben: „Dass der König erst dank des Volkes gekrönt wird“. Zugleich kommt Sa’dīs eventuelle Hochachtung vor einem Herrscher nicht aufgrund der persönlichen Tugenden des vermeintlichen Herrschers zustande, sondern aufgrund der bereits angedeuteten Vorteile der „Wohlfahrt“, der „Sicherheit“ und des „Friedens“, die er dem Volk schenkt. So ist sein großer Respekt vor der Salqūridischen Atābegs-Dynastie als Respekt vor jener Politik zu begreifen, die Šīrāz vor dem mongolischen Angriff geschützt und ihm Sicherheit und Wohlstand in Sa’dīs Ära gebracht hat. Wo Sa’dī überall, wie es scheint, vom König spricht, ist auch der Gedanke an Menschen in seinem Bewusstsein präsent.

Wie aus der Einleitung des *Būstān* hervorgeht, wünscht Sa’dī eigentlich dem Volk Frieden, falls er dem Herrscher Frieden wünscht. Wenn Sa’dī auf die „persönliche Ethik“ des Herrschers verweist, macht er auf die Tugenden aufmerksam, die letztendlich zur Verbesserung der „Politik“ führen. Wenn Sa’dī auf die Bedeutung der „Religion“ und der „Ethik“ hindeutet, meint er damit nicht die „Religion“ an sich, sondern die Prinzipien, die im strengen Sinne zur Formierung der „persönlichen Ethik“ (individuelle Einstellung) und in weiterem Sinne zur Optimierung der „Politik“ (kollektive Einstellung)

führen. Darüber hinaus ist das Prinzip der „Gleichheit der Menschen“, das die Grundlage der Idee der Demokratie ausmacht, eine absolut fortschrittliche Haltung in Sa'dīs Werken.

Das Verhältnis Sa'dīs zur gegebenen Macht seiner Zeit hat zwei verschiedene Richtungen basierend auf zwei Perioden von Sa'dīs politischem Leben nach seiner Rückkehr nach Fārs: Die erste Periode unter Atābegs und die zweite Periode der mongolischen Herrscher. In der ersten Periode unterstützt Sa'dī die Stärkung der Macht und der politischen Hegemonie der Atābegs (trotz einiger ausgesprochener Kritik im *Būstān*) und in der zweiten wendet er sich von Machthabern ab. Sa'dī, der in Atābegs, die ihrerseits zum Sufismus neigten, das Idealbild des „weisen Herrschers“ wieder findet, sieht auch den Wohlstand Fārs' und, was noch wichtiger ist, die Aufrechterhaltung der kulturellen Identität Irans in der Atābegs-Politik. Infolgedessen befürwortet er in der ersten Periode die herrschende Macht, obschon er mit Empfehlungen und Ermahnungen im *Būstān* versucht, die interne Struktur der Herrschaft zu korrigieren. Nach dem Sturz der Atābegs-Dynastie versucht er hingegen in seinen Werken, die mongolische Macht zu überschreiten.

„Dem Volk dienen“ ist Sa'dīs grundsätzlicher Rat an Herrscher in seinem Gesamtwerk. Er lädt Herrscher ein, sich einen „guten Namen“ anzueignen und zu versuchen, ihn als „Rettung ihres Jenseits“ zu hinterlassen. Von sozialer Gerechtigkeit und Steuerverwaltung über die Errichtung von Stiftungen und Bauwerken bis hin zu allem, was mit den drei Prinzipien der „Sicherheit“, der „Wohlfahrt“ und des „Friedens“ für das Volk zu tun hat – all das wird Sa'dī zufolge Herrschern helfen, einen „guten Namen“ zu erlangen. Mit so einer Vita ist es sehr schwer zu glauben, dass Sa'dī „eindeutig ein Befürworter der Monarchie und der Ordnung“ und ein „offizieller“ Dichter sowie Unterstützer der Herrschaften seiner Zeit ist.

Zitierte Werke

- Abrams M.: *H and Harpham*. Geoffery Galt (2009). *A Glossary of literary terms*. Ninth edition. Printed in Canada.
- Adams Robert, M., and Thomas More. (1992). *Utopia: A Revised Translation, Backgrounds, Criticism, A Norton Critical Edition*. 2nd ed. New York; London: Norton.

- Azğandī, 'Alireḏā. (2012). *Andīšehāye Sīyāsīye Sa'dī*. (Sa'dī's politische Gedanken). Tehrān: Qūmes.
- Bāqerī Dolatābādī, 'Alī and Asadī, Moḥammad Ḥasan. (2019). "Nesbate Andīšehāye Sīyāsīye Sa'dī ba Naẓariyehāye Rawābete Beynolmelal.". (Die Beziehung von Sa'ds politischem Denken zu Theorien der internationalen Beziehungen". Vierteljährlich von politisch und international. Ergebnisse. Vol. 11, Nr. 1. Pp. 58-81).
- Bašarī, Ğawād (2019). *Šeyḥ Sa'dī*. Tehrān: Takbar.
- Bayānī, Šīrīn (2010). *Sa'dī, Ḥāke Šīrāz wa Büye 'Ešq*. (Sa'dī: der Boden von Šīrāz und der Geruch der Liebe). Tehrān: Yazdā.
- Bresler, Charles (2007). *An Introduction to Theories and Methods of Literary Criticism*. Translated by Mostafā 'Ābedīnī. Tehrān: Nilūfar.
- Claeys, Gregory and Sargent, Lyman Tower (1999). *The Utopia Reader*. Eds. New York and London: New York University Press.
- Eslāmī, RūḥAllāh. (2018). *Sīyāsatnāmeye Sa'dī*. (Sa'dīs Sīyāsatnāmeḥ). Tehrān: Tīsa.
- Fotūḥī, Maḥmūd (2012). "Sabk Šenāsīye Rasāele Sa'dī". *Sa'dī Šenāsī*. Daftare 15. Wižeye Qašīdeh. ("Die Stilistik von Sa'dis Briefen", *Sa'di Studies*, Vol. 15, Sonderausgabe für Ode, S. 53-78).
- Franklin, Lewis, "GOLESTĀN-E SA'DĪ," *Encyclopaedia Iranica*, XI/1, pp. 79-86, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/the-Golestān-e-sadi> (accessed on 30 Januar 2021).
- Greenblatt, Stephen. (1992). *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge.
- Greenblatt, Stephen. (2010). Personal Interview. 8 December 2008. *The Minnesota Review* 73-74 Fall 2009/Spring 2010. 47-61.
- Ḥadīdī, Ğawād (1995). *Az Sa'dī tā Ārāgon*. (Von Sa'dī nach Aragon. Tehrān: Universitätsverlag).
- Ḥağğū, Sīāvaš (2002), "Ḥekmate Sīyāsīye Sa'dī", *Pažuhešnāmeye 'Olūme Ensānī wa Eğtemāī*. Šomāreye 6 wa 7, pp. 117-97. („Sa'dī s politische Weisheit, eine Vermittlungsethik zwischen der Ober- und Unterschicht und ihrer Literatur“, *Journal of Humanities and Social Sciences*, Bd. 6 und 7, S. 117-97).
- Iranica, E. (1985). *Encyclopaedia iranica*. Center for Iranian Studies-Columbia University, 7(08), 2019.

- Kamps, Ivo. (2004). „New Historicizing the New Historicism; or, Did Stephen Greenblatt Watch the Evening News in Early 1968?“ *Historicizing Theory*. Ed. Peter C. Herman. Albany: State University of New York Press. 159-190.
- Leitch, V. ed. (2001). *Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: W. W. Norton.
- Lewis, F. (2012). *Golestān-e Sa‘dī*. *Encyclopaedia iranica*, 11 (1), 79-86.
- Makaryk, I. R. (1993). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory: Approaches, Scholars, Terms* (Vol. 22). University of Toronto Press.
- Milani ‘Abbās (2001). *Tağaddod wa Tağaddodsetīzī dar Irān*. Čāpe 2, Tehrān: Ahtarān. (Moderne und Antimodernität im Iran. Ed. II, Tehran: Ahtarān).
- Mumford, Lewis. (1923). *The Story of Utopias*. London: Harrap.
- Müşladīnī Sa‘dī (1680), *Rosarium Politicum sive Amoenum Sortis Humanae Theatrum*, de persico in Latinum versum, necessariisque notis illustratum a Georgio Gentio, Amsterdam: Schagen
- Qazwīnī, Moḥammad (1999). „Mamdūḥine Šeiḥ Sa‘dī“, *Sa‘dīšenāsī*, *Daftare Azwal Be Kūšeše Kūroš Kamālī Sarvestānī, Šīrāz: Dānešnāme-ye Fārs*, pp. 25-90. ("Bewundert von Šeiḥ Sa‘dī", Vol. 1, durch die Bemühungen von Kūroš Kamālī Sarvestānī, Šīrāz: Fārs Encyclopedia, S. 25-90).
- Rahmānīān, Dārīuš (2010). „Sa‘dī wa Sīyāsāt.“ *Māhnāme-ye ‘Olūme Ensānī Mehrnāmeḥ*. (Sa‘dī und Politik“, *Mehrnāmeḥ Humanities Monthly*, Vol. 7, pp. 25-24).
- Rāzī, Šams Qais (2009). *Al-Mū ‘ḡam fī Ma‘āyīr al-Aš‘ār al-‘Aḡam*. (Herausgegeben von ‘Allāmeḥ Qazwīnī, korrigiert von Modarres Raḍawī und korrigiert von Sīrūs Šamīsā, Teheran: ‘Elm Verlag).
- Sa‘dī, Mošleḥ ibn ‘Abd-Allāh Šīrāzī (2004). *Kolīyāte Sa‘dī. Bā Tašḥīḥe Moḥammad ‘Alī Forūḡī, wa Moqaddame-ye Bahā‘uddīn Ḥorramšāhī*, Čāpe 4. Tehrān: Dūstān. (Sa‘dī's Gesamtwerk, basierend auf der Korrektur von Moḥammad Alī Forūqī und eingeführt von Bahā‘uddīn Ḥorramšāhī, 4. Aufl. Teheran: Dūstān).
- Sa‘dī, M. D. (1846). *Rosengarten: Nach dem Texte und dem arabischen Commentare Sururi's aus de persischen übersetzt mit Anmerkungen und Zugaben von Karl Heinrich Graf*. Leipzig: Brockhaus.

- Şafarīneżād, Hosein. (2010). "Barresiye Andīsehāye Sa'dī." *Faslnāme ye Taḥaşşoşī Adabiāte Fārsī*. Dāneşgāhe Āzāde Eslāmīe Maşhad. Şomāreye 28. pp. 239-216. ("Eine Studie über Sa'dis politische Gedanken", Quarterly Journal of Persian Literature, Islamische Azad-Universität von Maşhad, Vol. 3, No. 28, S. 239-216).
- Ṭūsī, Hāğeh Naşīr al-Dīn (1995), *Ahlāqe Nāşerī. Bā Taşhīh wa Tođīhe Moğtabā Mīnawī wa 'Alīređā Heidarī*, Čāpe. 5. Tehrān: Hārazmī. (Nasseritische Ethik, korrigiert und erklärt von Moğtabā Mīnawī und 'Alīređā Heidarī, 5. Aufl. Teheran: Hārazmī).
- Waşşāf al-Ḥadra, 'Abdūllāh ibn Fađlūllāh (1890). *Tārīhe Waşşāf. be Ehtemāme Moḥammad Mehdī Arbāb Isfahānī*. Čāpe Sangī. 5 Moğallad dar yek Ğeld. Bambayī. (Geschichte von Waşşāf, von Moḥammad Mehdī Arbāb Isfahānī, Lithographie, 5 Bände in einem Band, Mumbai).
- Yazdānparast, Ḥamid (2017). *Ātaşe Pārsī, Derangī dar Rūzegār: Zendeğī wa Andīşeye Sa'dī*. (Persisches Feuer, Zeitverzögerung, Leben und Denken von Sa'dī). 2 Vols., 3rd Ed. Tehrān: Ettela'at.
- Zahīrī Nāv, Bizan and Pākmehr, 'Imrān (2007). "Andīshēhaye Sīyāsī va Ḥokūmatīye Sa'dī dar Būstān va Golestān". *Pazūhešnāme ye Olūme Ensānī. Dāneşgāhe Şahīd Beheştī Şomāreye 58*. (Sa'dī's politische und staatliche Ideen in Būstān und Golestān". Zeitschrift für Geisteswissenschaften. Şahīd Beheştī University, Nr. 58).

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und die islamische Mystik

Roland Pietsch¹

(pp 111 to 138)

Received: 12.07.2020; Accepted: 11.08.2020

Abstract

The Holy Roman Emperor Frederick II. of Hohenstaufen (11215-1250), one of the most important ruler figures of the Middle Ages, has appointed scholars from Europe and the Islamic world to his Sicilian court to promote science. After a brief overview of the emperor's life, the article deals mainly with his spiritual connection within the Islamic world. This connection culminates in questions which the emperor asked the Muslim scholars in Arabian language, which he spoke excellently. These questions were answered by the Andalusian scholar and mystic Abd al-Ḥaqq ibn Sab'īn (1216/1217-1270) in detail. His answers, the so-called „Sicilian Questions (al-masā'il al-ṣiqilliyya)“ are thoroughly analyzed in the essay. The most important questions deal with 1. the eternity of the world, 2. the Divine science – mystical knowledge, 3. the Aristotelian categories, 4. the immortality of the soul, 5. the interpretation of the hadith: „The heart of the believers is between two fingers of the Merciful“. These questions themselves are a unique symbol on intellectual relations between medieval Christian Europe and the Islamic world. Nāṣir ad-Dīn al-Furāt wrote about a hundred years after the death of Frederick II. of Hohenstaufen: „It is said that the emperor was secretly a Muslim, but God knows his condition and his faith better“.


Keywords

Emperor Fredrick II. of Hohenstaufen, Abd al-Haqq ibn Sab'īn, Sicilian Questions, Divine science – mystical knowledge, Islamic mysticism, Relations between medieval Christian Europe and the Islamic world.

¹ Maximilian Universität München,

E-mail: roland.pietsch@t-online.de.

E-mail: alirezaebrahim90@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

قیصر امپراطوری مقدس رم، فریدریش دوم هوهن اشتاوفنی تبار و عرفان اسلامی

رولاند پیچ^۱

(صص ۱۱۱ تا ۱۳۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۱۱

چکیده

قیصر امپراطوری مقدس رم، فریدریش دوم هوهن اشتاوفنی تبار (۱۲۵۰-۱۱۹۴) که در شمار مهم‌ترین حاکمان سده‌های میانه است دانشمندانی را از سراسر اروپا و جهان اسلام به دربار خود در سیسیل فراخواند و قصد او این بود که آن‌ها را مورد حمایت قرار دهد. مقاله پس از این که نگاهی گذار به زندگی این قیصر می‌افکند، عمدتاً مناسبات معنوی وی را با جهان اسلام مد نظر قرار می‌دهد و به آنها می‌پردازد. اوج این مناسبات ناظر به پرسش‌هایی است که قیصر مقدس روم در زبان عربی برای فضایی مسلمان مطرح کرد. این پرسش‌ها از جانب عالمان اندلسی و عارف مسلمان عبدالحق ابن سبعین (۱۲۱۷-۱۲۱۶/۱۲۷۰) به تفصیل پاسخ داده شده است. پاسخ‌های این عارف که موسوم به المسائل الصقلیه (مسائل سیسیلی) است در مقاله به نحو بنیادی تحلیل شده است. موضوع مهم‌ترین پرسش‌ها عبارتند از: دیمومت جهان، علم خدا، مقولات ارسطویی، جاودانگی نفس و تفسیر حدیث «قلب مؤمن میان دو انگشت از انگشتان رحمان است» (قلب المؤمن بین أصبعین من أصابع الرحمن). این پرسش‌ها نشانه‌هایی منحصر به فردی هستند که از روابط فرهنگی میان اروپای مسیحی سده‌های میانه و جهان اسلام حکایت دارد. نصیر الدین قُرات تقریباً صد سال پس از وفات فریدریش دوم هوهن اشتاوفن نوشت: «منقول است که پادشاه در خفا به اسلام روی آورده بود اما این خداست که بهتر از هر کس دیگر از جایگاه و ایمان وی مطلع است.

کلیدواژه‌ها

قیصر امپراطوری مقدس رم، فریدریش دوم هوهن اشتاوفنی تبار، عبدالحق ابن سبعین، مسائل سیسیلی، دانش الهی، معرفت عرفانی، عرفان اسلامی، رابطه میان مسیحیت سده‌های میانه در اروپا و جهان اسلام.

۱ دانشگاه ماکسیمیلیان مونیخ،

roland.pietsch@t-online.de، رایانامه:

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und die islamische Mystik

Roland Pietsch¹

(S. 111–138)

Received: 12.07.2020; Accepted: 11.08.2020

Zusammenfassung

Der Heilige Römische Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen (1194–1250), eine der bedeutendsten Herrscherpersönlichkeiten des Mittelalters, berief Gelehrte aus Europa und der islamischen Welt an seinen sizilianischen Hof, um die Wissenschaft zu fördern. Nach einem kurzen Überblick über das Leben des Kaisers befasst sich der Artikel hauptsächlich mit seiner geistigen Verbindung zur islamischen Welt. Diese Verbindung kulminiert in einer Reihe von Fragen, die der Kaiser auf Arabisch – einer Sprache, die er hervorragend beherrschte – an muslimische Gelehrte richtete. Diese Fragen wurden ausführlich von dem andalusischen Gelehrten und Mystiker ‘Abd al-Ḥaqq ibn Sab‘īn (1216/1217–1270) beantwortet. Seine Antworten, die sogenannten „Sizilianischen Fragen“ (al-masā’il al-ṣiqilliyya), werden im Beitrag eingehend analysiert. Die wichtigsten Fragen betreffen:

1. die Ewigkeit der Welt,
2. die göttliche Wissenschaft – mystisches Wissen,
3. die aristotelischen Kategorien,
4. die Unsterblichkeit der Seele,
5. die Interpretation des Hadiths: „Das Herz der Gläubigen liegt zwischen zwei Fingern des Barmherzigen.“

Diese Fragen selbst stellen ein einzigartiges Zeugnis für die intellektuellen Beziehungen zwischen dem mittelalterlichen christlichen Europa und der islamischen Welt dar. Nāṣir ad-Dīn al-Furāt schrieb etwa ein Jahrhundert nach dem Tod Friedrichs II. von Hohenstaufen: „Man sagt, der Kaiser sei insgeheim Muslim gewesen, aber Gott weiß es besser um seinen Zustand und seinen Glauben.“


Schlüsselwörter

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Sab‘īn, Sizilianische Fragen, göttliche Wissenschaft – mystisches Wissen, islamische Mystik, Beziehungen zwischen dem mittelalterlichen christlichen Europa und der islamischen Welt.

¹ Maximilian Universität München,

E-mail: roland.pietsch@t-online.de.

E-mail: alirezaebrahim90@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

Einleitung

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen – Imperator Fridericus Secundus Romanorum Caesar Semper Augustus Italicus Siculus Hierosolymitanus Arelatensis Felix Victor Ac Triumphator – ist eine der bedeutendsten Herrschergestalten des hohen Mittelalters, der, wie kein anderer, enge und freundschaftliche Beziehungen zu den islamischen Ländern pflegte¹. Diese Verbundenheit mit dem Islam und der islamischen Kultur ist in seiner Kindheit und Jugend begründet worden, die er im damals islamisch geprägten Palermo² verbrachte, wo auf den Straßen noch Arabisch gesprochen wurde. Später als Herrscher umgab er sich mit einer sarazenischen Leibgarde und an seinem Hof wirkten neben christlichen und jüdischen Gelehrten auch zahlreiche muslimische Gelehrte. Darüber hinaus richtet er in seinem Streben nach Erkenntnis, das sich auf nahezu alle Bereiche des Wissens erstreckten, zahlreiche Fragen an Gelehrte in der islamischen Welt. Unter anderem wurden von ihm eine Reihe von vorwiegend philosophischen Fragen durch Vermittlung des Almohadenkalifen ʿAbd al-Wahīd al-Rašīd und des Gouverneurs Ibn Ḥalaṣ von Ceuta an den andalusischen Mystiker ʿAbd al-Ḥaqq ibn Sabʿīn zur Beantwortung übergeben, der seine Antworten in den „Sizilianischen Fragen (al-masāʾil al-ṣiqilliyya)“ zusammengefasst hat. In diesen „Fragen“, die eigentlich seine Antworten an den Kaiser sind, unterscheidet er zwischen Philosophie und Mystik. Bevor im Folgenden die mystischen Antworten Ibn Sabʿīns ausführlich betrachtet werden, wird zunächst ein kurzer Überblick über Leben und Herrschaft Kaiser Friedrichs II. von Hohenstaufen sowie über das Leben und die Schriften des andalusischen Mystikers Ibn Sabʿīn vorangestellt.

1. Lebensweg und Herrschaft von Friedrich II³

¹ Vgl. Eberhard Horst, *Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam*, Freiburg i. Br., 1997; Georg Goldmann, *Deutscher Kaiser und Muslim? Über die Beziehungen Friedrich II. von Hohenstaufen zum Islam*, Norderstedt 2006; Marcello Pacifico, *Federico II e Gerusalemme al tempo delle crociate. Relazioni tra cristianità e islam nello spazio euro-mediterraneo medievale 1215-1250*, Caltanissetta-Roma 2012.

² Vgl. Michele Amari, *Storia die Musulmani di Sicilia*, Bd. I-III, Florenz 1854/72.

³ Vgl. Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II.*, Berlin 1927; Neuausgabe: Stuttgart 1998; Carl A. Willemsen, *Bibliographie zur Geschichte Kaiser Friedrich II. und der letzten Staufer*, München 1986; Eberhard Horst, *Friedrich der Staufer. Eine Biographie*, Hildesheim 1992; Wolfgang Stürmer, *Friedrich II.*, Teil 1, *Die Königsherrschaft in Sizilien und Deutschland*, Darmstadt 1992; Ders., *Friedrich II.*, Teil 2, *Der Kaiser*, Darmstadt 2000; Oleg Voskobochnikov, *Duša mira: nauka, isskustvo i politika pri dvore Fridricha II; 1200-1250*, Moskau 2008.

Am 26. Dezember 1194 wurde Friedrich als Sohn des Stauferkaisers Heinrich VI. und seiner Gattin Konstanze, Tochter des Normannenkönigs Roger II. in Jesi, Provinz Ancona, geboren. Drei Monate später übergab Konstanze den Säugling der Herzogin von Spoleto. Nach dem Tod von Kaiser Heinrich VI. im Jahr 1197 ließ Konstanze den kleinen Friedrich nach Palermo bringen, wo er am 17. Mai 1198 zum König von Sizilien gekrönt wurde. Ein Jahr später starb Konstanze. Sie hatte vorher Papst Innozenz III zum Staatsverweser von Sizilien und zum Vormund für Friedrich bestellt. Der Papst konnte aber seine Rechte lange nicht durchsetzen, weil sich verschiedene Gruppierung von im Lande verbliebenen Anhängern von Heinrich VI um die Herrschaft stritten. 1201 eroberte Markward von Antweiler Palermo und nahm den jungen König gefangen. Über die folgenden schwierigen Jahre ist nicht viel bekannt. Dennoch wurde Friedrich eine vielseitige Bildung zuteil; er lernte Latein, Griechisch und andere Sprachen, darunter auch Arabisch, und übte sich in den ritterlichen Kampfkünsten. 1208 endete die Vormundschaft des Papstes, weil Friedrich das vierzehnte Lebensjahr erreicht hatte. 1209 heiratete er auf Vorschlag des Papstes Konstanze von Aragon, die Witwe des ungarischen Königs Emmerich. Im selben Jahr begann er seinen Herrschaftsanspruch auf das Königreich Sizilien zu festigen. Diese Herrschaft wurde aber durch den Welfen Otto IV bedroht, der vom Papst im Oktober 1209 zum Kaiser gekrönt worden war. Weil sich Otto aber nicht an die Vereinbarungen mit dem Papst hielt, wollte dieser Friedrich zum deutschen König wählen lassen. Daraufhin brach Otto seinen Feldzug gegen Sizilien ab. Daraufhin ließ Friedrich seinen Sohn Heinrich zum König von Sizilien krönen und zog 1212 mit einer kleinen Schar nach Deutschland. Am 25. Juli 1215 wurde er in Aachen zum deutschen König gekrönt und legte dort das Kreuzzugsgelübde ab. Im Jahr 1220 übertrug Friedrich seine deutsche Königswürde an seinen Sohn Heinrich, der in Frankfurt zum deutschen König gewählt wird. Im August desselben Jahres zog Friedrich nach Rom, wo er von Papst Honorius zum Kaiser gekrönt wurde. Im Dezember kehrte er nach achtjähriger Abwesenheit in sein Königreich Sizilien zurück. Bei Papst Honorius III erreichte er 1222 einen Aufschub des Kreuzzugstermins. Im selben Jahr starb Kaiserin Konstanze. 1224 siedelt er die Inselsarazenen nach Lucera um. Ein Jahr später heiratete er Isabella von Brienne, die Erbin des Königreichs Jerusalem. Nach eindringlicher Mahnung durch Papst Gregor IX. trat Friedrich 1227 den Kreuzzug an, erkrankte, kehrte deshalb zurück und wurde vom Papst mit dem Bann belegt. Als Gebannter brach Friedrich 1228 erneut zum Kreuzzug auf und kam am 7. September in Akkon an. Nach langen Verhandlungen mit dem

befreundeten Sultan Malik al-Kāmil⁴ erreicht der Kaiser den freien Zugang von christlichen Pilgern zu den heiligen Stätten. Am 18. März 1229 krönte sich Friedrich in der Grabeskirche selbst zum König von Jerusalem und kehrte anschließend nach Sizilien zurück, wo er die päpstlichen Soldaten vertrieb und 1230 in San Germano mit dem Papst Frieden schloss, der ihn dann auch vom Bann löste. In den folgenden Jahren widmete er sich der Neuordnung des sizilianischen Staates, die in den „Konstitutionen von Melfi“ 1231 von ihm verkündet wurde. 1234 schloss sein Sohn Heinrich VII. mit den lombardischen Städten ein Bündnis gegen den Kaiser seinen Vater, der mit aller Macht die alte Reichshoheit wiederherstellen wollte. Diese Städte verbündeten sich aber mit dem Papst gegen ihn, der im März 1239 Friedrich erneut bannte. 1244 scheiterte der Versuch eines Friedensvertrags mit dem neuen Papst Innozenz IV., der sich einem Treffen mit dem Kaiser durch Flucht nach Lyon entzog. Auf dem Konzil in Lyon erklärte der Papst den Kaiser für abgesetzt. Schließlich rief der Papst sogar zum Kreuzzug gegen den Kaiser auf. Mitten in diesen harten Kämpfen starb Friedrich II. am 13. Dezember 1250 im apulischen Castel Fiorentino. Wie der bedeutende englische Benediktinermönch und Chronist Matthäus von Paris (1200-1259) schrieb, starb „unter der Welt Fürsten der Größte, Friedrich, auch das Staunen der Welt und wundersamer Veränderer (stupor mundi et immutator mirabilis), losgesprochen von dem Banne, der auf ihm gelastet, nachdem er, wie man sagt, das Kleid der Zisterzienser angezogen, Buße getan und sich gedemütigt hatte. Er starb aber am Tage der heiligen Lucia (13. Dezember 1250), so daß man nicht sagen kann, das Erdbeben jenes Tages sei ohne Bedeutung und nichtssagend gewesen ... Er hatte aber ein herrliches Testament errichtet (am 10. Dezember), nach dem die durch ihn geschädigten Kirchen Ersatz erhalten sollen. Sein Tod wurde einige Tage verheimlicht, damit seine Feinde nicht zu bald darüber frohlockten; aber am Tag des heiligen Stephan (26. Dezember) wurde er allgemein bekanntgemacht und dem Volke verkündet“⁵. Seine sterblichen Überreste wurden von seiner sarazenischen Leibgarde von Apulien bis nach Palermo getragen, wo er im Dom am 25. Februar 1251 beigesetzt wurde.

⁴ Vgl. Hans Ludwig Gottschalk, *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1956; Pino Blasone / Franco Cardini / Carlo Ruta: *Francesco d'Assisi, al-Malik al-Kāmil, Federico II di Svevia - Eredità e dialoghi del XIII secolo*, Ragusa 2010.

⁵ Klaus J. Heinisch (Hrsg. und Übers.), *Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit*, Darmstadt 1968, S. 635 f.

2. Leben und Werke von Ibn Sabʿīn⁶

Ibn Sabʿīn, dessen vollständiger Namen ʿAbd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm. b. Muḥammad. b. Naṣr al-ʿAkkī al-Mursī, Abū Muḥammad Quṭb ad-Dīn ibn Sabʿīn lautet, wurde zwischen 1216 oder 1217 in Valle de Ricote in der Nähe von Murcia in Andalusien in einer angesehenen und wohlhabenden Familie geboren. In Murcia wurde 1165 auch Ibn ʿArabī, der größte Meister (al-šaiḫ al-akbar) der islamischen Mystik, geboren. In dieser Stadt studierte Ibn Sabʿīn verschiedene theologische Wissenschaften, arabische Literatur, Logik, Philosophie, Medizin und Geheimwissenschaften. Sein Lehrer und Meister im Sufitum war Abū Ishāq ibn Dahhāq (gest. 1214), der ein Schüler von Abū ʿAbdallah aš-Šuḍī war, der den sufischen Šūḍīya-Orden gegründet hatte. Nachdem Ibn Sabʿīn als Gelehrter in Granada viel Anerkennung gefunden hatte, wanderte er mit den Anhängern des von ihm gegründeten Sabʿīniya-Ordens nach Nordafrika aus, wo er sich in Ceuta niederließ. Sein Schüler und Freund Šuštārī hat später für den Sabʿīniya-Orden folgende sehr ungewöhnliche Überlieferungskette (isnād) zusammengestellt: Hermes, Sokrates, Platon, Aristoteles, Ḥallāḡ, Šuḍī, Ibn Qasī, Ibn Masarra, Ibn Sinā, al-Ġazālī, Ibn Ruṣd und andere Philosophen und Sufis⁷. Ceuta war voll von Emigranten aus Andalusien, was mit der einheimischen Bevölkerung zu erheblichen Spannungen führte. Hier heiratete Ibn Sabʿīn eine reiche Frau, die ihm die Einrichtung einer zawiya ermöglichte, wo er seine Schüler versammeln und unterweisen konnte. Vom Gouverneur Ibn Ḥalāš wurden ihm hier die Fragen des Kaisers Friedrich II. von Hohenstaufen zur Beantwortung übergeben. Hier verfasste er auch sein Hauptwerk Budd al-ʿārīf (Das Los oder der Anteil des Gnostikers)⁸. Von den örtlichen Rechtsgelehrten verfolgt, musste er Ceuta im Jahr 1245 verlassen und kam nach Bādīs und dann nach Bougie, wo sich ihm Abū al-Hasan aš-Šuštārī⁹

⁶ Vgl. Georges Kattoura, Das mystische und philosophische System des Ibn Sabʿīn. Ein Mystiker aus Murcia, Diss. phil., Tübingen 1977, S. 29-41. Im Folgenden abgekürzt: Georges Kattoura, *Mystik*; Anna Ayse Akasoy, Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn, Leiden 2006, S. 3-35. Im Folgenden abgekürzt: Akasoy, *Philosophie und Mystik*; Muammar Iskenderoglu, Ibn Sabʿīn, in: *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, hrsg. Oliver Leaman, Bd. 1, London 2005, S. 301-304; Patrizia Spallino, Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, hrsg. von Henrik Lagerlund, Bd. 1, Dordrecht 2020, S. 507-514.

⁷ Vgl. Anna Akasoy, *Philosophie und Mystik*, S. 177.

⁸ Beirut 1978 und 2018.

⁹ Vgl. Louis Massignon, *Recherches sur Shushtārī, poète andalou enterré à Damiette*, in: Louis Massignon, *Opera Minora*, Bd. 2, Beirut 1963, 406-427.

sein bedeutendster Schüler, anschloß. Er wanderte wahrscheinlich in Begleitung von Šuštārī weiter nach Tunis. Weil er auch hier wegen seiner sufischen Lehre und seinen schiitisch-fatimidischer Ansichten verfolgt wurde, wanderte er 1250 nach Ägypten. Es ist nicht bekannt, ob und wie lange er sich in Kairo oder Alexandria aufhielt, wohin auch viele Andalusier emigriert waren. Auch hier wurde er von Rechtsgelehrten verfolgt. So wanderte er 1250 schließlich nach Mekka, wo er offensichtlich nicht verfolgt wurde und sogar mit dem fatimidischen Scherifen Abū Numaiy Muḥammad I. (er regierte von 1254-1301) Freundschaft schließen konnte. Weil sich aber im Lauf der Zeit sein Verhältnis zu den Rechtsgelehrten in Mekka zusehends verschlechterte, soll er die Absicht geäußert haben nach Indien auszuwandern. Es kam aber nicht dazu, denn Ibn Sabʿīn starb in Mekka nach einem Leben voller Verfolgungen und Verleumdungen unter ungeklärten Umständen im Jahr 1268 oder 1270.

Weitere Werke Ibn Sabʿīns:

Rasāʿil (Briefe), hrsg. von ʿAbd Al-Rahmān Badawī, Kairo 1966.

Duʿāʾ ḥarf al-qāf (Das Gebet des Buchstaben qāf), Handschrift, Staatsbibliothek Berlin.

Kitāb al-darağ (Das Buch von der Stufe [des geistigen Weges]), Handschrift im Dār al-Kutub, Kairo.

Al-durra al-muḍīʾa waʾl-ḥafiya al-šamsiyya (Die strahlende Perle und was nicht vor der Sonne verborgen ist), Handschrift in der Staatsbibliothek in Rabat.

Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wağh al-ḥaqāʾiq (Die Sprache der rationalen Sphäre, abgelenkt von den wahrheitsgemäßen Wesenheiten), Handschrift Istanbul, Aya Sofia.

Risāla fiasrār al-kawākib (Brief über die Geheimnisse der Sterne), Handschrift, Nationalbibliothek Alexandria.

Bevor im Folgenden die mystischen Elemente in den „Sizilianischen Fragen“ aufgezeigt werden, wird ein allgemeiner Überblick über diese Fragen gegeben.

3. Die Sizilianischen Fragen

Die Handschrift der „Sizilianischen Fragen“ hat der italienische Orientalist Michele Amari (1806-1889) in der Bodleian Library in Oxford, Hunt. 534 entdeckt; 1853 hat er davon eine französische Teilübersetzung veröffentlicht¹⁰.

¹⁰ Siehe M. Amari, Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II, in: Journal Asiatique, 5ème série, I (1853), S. 240-274.

Der vollständige arabische Text der Handschrift wurde zum ersten Mal im Jahr 1941 von dem türkischen Gelehrten Serefettin Yaltkaya in Beirut¹¹ und im selben Jahr mit einem Vorwort von Henry Corbin in Paris veröffentlicht¹².

Serefettin Yaltkaya hat 1934 eine vollständige türkische Übersetzung¹³ vorlegt. 2002 wurde eine vollständige italienische Übersetzung¹⁴ und 2009 eine vollständige spanische Übersetzung¹⁵ veröffentlicht. 2005¹⁶ und 2006¹⁷ erschien eine deutsche Übersetzung der ersten vier Fragen.

Auf der ersten Seite der in Oxford befindlichen Handschrift findet man folgende ausführliche Überschrift: Kitāb ṣiqiliyyāt Ibn Sabʿīn ʿalayhi al-Raḥma fī maḃāḥiṭ al-nafs wa al-aḡwiba ʿan al-aswila (Das Buch der sizilianischen [Fragen] Ibn Sabʿīns, auf ihn die Barmherzigkeit, auf ihn die Beweisgründe der Seele und die Antworten auf die Fragen). Die ursprünglichen Fragen von Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen sind nicht bekannt; sie werden aber in den Antworten Ibn Sabʿīns, die dieser zwischen 1237 und 1243 verfasst hat, im Wortlaut wiederholt. Es handelt sich um folgende fünf Fragen:

- Die erste Frage über die Ewigkeit der Welt
- Die zweite Frage nach der göttlichen Wissenschaft
- Die dritte Frage nach den Kategorien
- Die vierte Frage über die Unsterblichkeit
- Die fünfte Frage: Deutung der Überlieferung (ḥadīṭ) „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen“.

¹¹ Ibn Sabʿīn, *al-Kalām ʿalā-l-Masāʿil al-Ṣiqilliyya*, Beirut 1941.

¹² Ibn Sabʿīn, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, Texte Arabe publié par Serefettin Yaltkaya. Avant Propos par Henry Corbin, Paris 1941, Nachdruck: Frankfurt am Main 1999. Im Folgenden abgekürzt: Ibn Sabʿīn, *Correspondance*.

¹³ Serefettin Yaltkaya, *Sicilya cevapları Ibni Sabinin Sicilya Krali ikinci Frederikin felsefi sorgularına verdiği cevapların tercemesidir*, Istanbul 1934.

¹⁴ Ibn Sabʿīn, *Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico*, Intraduzione, traduzione e note a cura di Patrizia Spallino. Presentazione di Bakri Aladdin, Palermo 2009.

¹⁵ Ibn Sabʿīn, *Las Cuestiones Sicilianas*, Introducción, traducción y notas por Luisa María Arvide Cambra, Granada 2009.

¹⁶ Ibn Sabʿīn, *Die Sizilianischen Fragen: Arabisch Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Anna Akasoy*, Freiburg i. Br., 2005.

¹⁷ Ibn Sabʿīn, *Die Sizilianischen Fragen. Arabischer und deutscher Text*, in: Anna Ayse Akasoy, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit*, Leiden 2006, S. 339-563. In dieser Übersetzung, die in diesem Aufsatz mit einigen kleineren Veränderungen herangezogen wird, fehlt die fünfte Frage. Im Folgenden abgekürzt: Ibn Sabʿīn. *Siz. Fragen Akasoy*.

Martin Grabmann 1875-1949), der bedeutende Erforscher der mittelalterlichen scholastischen Philosophie, hat zu den „Sizilianischen Fragen“ von Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen vom christlichen Standpunkt aus festgestellt, dass man diese Fragen in den geschichtlichen Entwicklungsgang der scholastischen Philosophie hineinstellen muss, „um ihren Sinn und auch ihre Tragweite für die Beurteilung der inneren Stellung des Kaisers zur aristotelischen und arabischen Philosophie zu verstehen. Es kommen nur die beiden Fragen über die Ewigkeit und die persönliche Unsterblichkeit der Seele in Betracht“¹⁸. Friedrich II. hat mit seinen Fragen aber ohne jeden Zweifel die Grenzen der scholastischen Philosophie weit überschritten. Diese Fragen sind vor allem ein Zeugnis der engen Verbundenheit des Kaisers mit der islamischen Welt. Das wird durch eine gründliche und erweiterte Untersuchung der zahlreichen griechischen und arabischen Philosophen deutlich, die von Ibn Sabʿīn in den inzwischen vollständig herausgegebenen sizilianischen Fragen genannt und zum Teil auch kritisch beurteilt werden¹⁹. Ibn Sabʿīns philosophische, theologische und mystisch-metaphysische Quellen sind vor allem: Platon (428-348 v. Chr.), Aristoteles (384-322 v. Chr.), Alexander von Aphrodisias (um 200), al-Fārābī (872-950), al-Ġazālī (1059-1111), Ibn ʿArabī (1165-1240), Ibn Bāġġa (1126-1198), Ibn Rušd (1126-1198)²⁰, Ibn as-Sīd al-Baṭalyausī (1052-1127), Ibn Sīnā (980-1037), Ibn Ṭufail (gest. 1185), die Rasāʿil der Iḥwān aṣ-ṣafāʾ (Briefe der Lauteren Brüder) und das Kitāb fī Ḥair al-Maḥḍ (Das Buch über das Gute)²¹. Darüber hinaus müssen jene Ausführungen näher betrachtet werden, in denen sich Ibn Sabʿīn auf die islamische Mystik beruft. Bevor diese Zusammenhänge aufgezeigt werden, wird zunächst ein Überblick über die Gliederungen und Untergliederungen der sizilianischen Fragen gegeben.

3. 1. Übersicht über die Gliederung der „Sizilianischen Fragen“:

Vorwort

Erste Frage: Über die Ewigkeit der Welt

¹⁸ Martin Grabmann, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, in: Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen, hrsg. von Gunther Wolf, Darmstadt 1966, S. 171.

¹⁹ Vgl. Akasoy, Philosophie und Mystik, S. 177-335.

²⁰ Charles Burnett, The „Sons of Averroes with the Emperor Frederick“ and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd, in: Averroes and the Aristotelian Tradition, hrsg. von Gerhard Endress und Jan A. Aertsen, Leiden 1999, S. 259-299.

²¹ Vgl. Akasoy, Philosophie und Mystik, S. 177-335.

1. 1. Über die Formulierung der Frage
1. 2. Die Begriffe der Frage
 1. 2. 1. Welt
 1. 2. 2. Ewigkeit
 1. 2. 3. Erzeugung
 1. 2. 4. Schöpfung
 1. 2. 5. Neuschöpfung
1. 3. Die Verschiedenheit der Meinungen
1. 4. Der philosophische Weg von Aristoteles
1. 5. Aristotelische Beweise über die Ewigkeit der Welt
1. 6. Verschiedene Theorien über die Ewigkeit der Welt
1. 7. Ibn Sab'in über die Erneuerung der Welt
1. 8. Nachwort zur Frage
- Zweite Frage: Über die göttliche Wissenschaft
 2. 1. Das Ziel der göttlichen Wissenschaft
 2. 1. 2. Die Alten
 2. 1. 3. Die Sufis
 2. 1. 4. Die Griechen
 2. 2. Die Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaft
 2. 2. 1. Über die Gestaltung der Frage
 2. 2. 2. Die Voraussetzungen entsprechend den Alten
 2. 2. 3. Logik
 2. 2. 3. 1. Teile der Logik
 2. 2. 3. 2. Arten der Voraussetzungen
 2. 2. 3. 3. Fünf Syllogismen
 2. 3. Seele
 2. 4. Intellekt
 2. 5. Einteilung der Philosophie
 2. 6. Die Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaft
 2. 6. 1. Die notwendigen Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaften bei den Alten
 2. 6. 2. Die notwendigen Voraussetzungen der göttlichen Wissenschaft bei den Sufis
 2. 7. Der Weg des Wanderers

2. 8. Einige Betrachtungen über die notwendigen Voraussetzungen entsprechend dem Gegenstand

2. 9. Das Ende der göttlichen Wissenschaft

Dritte Frage: Nach den Kategorien

3. 1. Über die Gestaltung der Frage

3. 2. Die Kategorien

3. 3. Unterteilung der Kategorien

Vierte Frage über die Unsterblichkeit der Seele

4. 1. Über die Formulierung der Frage

4. 2. Über die Arten der Seele

4. 2. 1. Die vegetative Seele

4. 2. 2. Die animalische Seele

4. 2. 3. Die aristotelische Definition der Seele

4. 2. 4. Verschiedene Meinungen über die Seele: die Meinung der Alten, die Meinung eines Brahmanen, die Meinung der Anhänger der Seelenwanderung, die Meinung Ibn Sab'ins und andere

4. 2. 5. Die rationale Seele

4. 2. 5. 1. Die Unsterblichkeit der rationalen Seele

4. 2. 5. 2. Beweise für die Unsterblichkeit der rationalen Seele

4. 2. 5. 3. Kommentar zu den Beweisen

4. 2. 5. 4. Einige Meinungen über den Intellekt

Fünfte Frage: Deutung der Überlieferung (ḥadīṭ) „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen“

5. 1. Deutung des Ausdrucks „die Rechte“

5. 2. Deutung des Ausdrucks „Auge“.

5. 3. Über den Ausdruck „Auge“ und „Hand“.

5. 4. Deutung des Ausdrucks „Hand“. Erklärung der Überlieferung (ḥadīṭ): „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen“

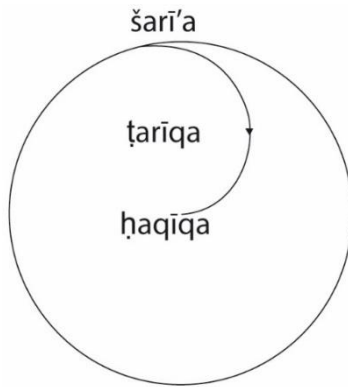
5. 5. Überblick über die Auseinandersetzung zwischen Alexander von Aphrodisias und Aristoteles

Abschluss

3. 2. Anmerkungen zur Mystik Ibn Sab'ins²²

²² Vgl. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, S. 366 f. Im Folgenden abgekürzt: *Histoire*; Georges Kattoura, *Das philosophische System des Ibn*

Um den mystischen Gehalt in den Antworten Sab'ins besser verstehen zu können, wird zunächst kurz erklärt, was islamische Mystik bedeutet. Die islamische Mystik oder das Sufitum (taṣawwuf oder ʿirfān) bildet – im Unterschied zur äußeren und gesetzlichen Form des Islam – gleichsam dessen Mitte und seine innere Wahrheit. Das Sufitum umfasst die geistige Lehre und den mystischen Weg, der unter der Führung eines geistigen Meisters zur Verwirklichung dieser Lehre führt. Die äußere, gesetzliche Form des Islam (šarīʿa) kann als Kreis dargestellt werden. Die Linie, die sich vom Kreis zur Mitte schwingt, stellt den geistigen oder mystischen Weg (ṭarīqa) dar, und der Mittelpunkt im Kreis weist auf die innere mystische Wahrheit (ḥaqīqa) des Islam hin:



Der Kern von Ibn Sab'ins geistiger Lehre ist die Lehre von der absoluten Einheit (waḥdat al-muṭlaq). Sie ergibt sich unmittelbar aus dem ersten Teil des Bekenntnisses der Einheit Gottes (šahāda) in dem Sinn, dass es keine Wirklichkeit außer der einen Wirklichkeit Gottes gibt. Ein Name Gottes für diese eine Wahrheit der absoluten Wirklichkeit ist al-ḥaqq. Im Unterschied zum absoluten Sein haben alle verhältnismäßigen Dinge nur ein eingeschränktes Dasein. Sie haben ihre Wirklichkeit nur im absoluten Sein, das heißt alles Endliche und Verhältnismäßige ist nur in der Unendlichkeit des absoluten Seins wirklich. Die einzelnen Dinge, die für sich kein Sein haben, existieren nur als Teile des Ganzen. Die einzelnen Dinge, die ihr Dasein von Gott haben, haben von ihm auch ihre Form, und Gott ist in dieser Beziehung die Form selbst. „Gott ist die Ursache aller Dinge und zugleich ihr Erschaffer, ihr Ziel und ihre Form.

Sab'īn. Ein Mystiker aus Murcia, Diss. phil., Tübingen 1977. Im Folgenden abgekürzt: Georges Kattoura, Mystik.

Wir meinen damit nicht die Form, die einer Figur, einer Gestalt gleicht, auch nicht die Form, die eine ‚Idee (nau‘) in sich birgt²³. Somit ist Gott, weil das Dasein anderer Dinge von seinem Sein abhängt, gleich wie die Form dieser Seienden. Gott kann in diesem Zusammenhang als Formursache bezeichnet werden. Gott „ist der Ursprung, die verursachende Form (aṣ-ṣūra al-muqawwima), die vollendete Form (aṣ-ṣūra al-mutammima) und die Wirkursache (al-‘illa al-fā‘ila)... Die Dinge haben ohne ihn kein Wesen. Der Bekenner der Einheit Gottes sieht, während er nur Ihn (Gott) sieht, in Ihm alles“²⁴. Die Wissenschaft, die zur Erkenntnis der Einheit von Gott und Mensch führt, nennt Ibn Sab‘īn al-‘ilm al-ilāhi, das Wissen von Gott oder die göttliche Wissenschaft. Das Ziel dieser Wissenschaft ist die Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes (tauḥīd); sie besteht darin, dass der Gegensatz von Gott und Mensch aufgehoben wird. Oder mit den Worten Ibn Sab‘īns selbst: „Du musst wissen, dass es am angemessensten ist, dass die göttliche Wissenschaft die Erkenntnis der Einheit (waḥda) bezeichnet und dass das damit Beabsichtigte der tawāḥḥud ist. Wer Gott als Einen erklärt (muwahīd), besitzt das Ergebnis, dass alles über Ihn Gewusste außer der reinen Einheit auslöscht und (ebenso) jedes Wissen (über Ihn), das auf einen hinweist, der in Beziehung gesetzt wird (mansūb) und der auf einen ersten muṣār²⁵ hinweist“²⁶. Die Vollkommenheit, auf die sich Ibn Sab‘īn in diesem Zusammenhang bezieht, kann nur auf dem Weg der Mystik erlangt werden, denn sie besteht in der Teilhabe an den göttlichen Vollkommenheiten, was alles philosophische und theologische Wissen ausschließt. Die Voraussetzungen für die mystische Erkenntnis der Einheit Gottes liegen in der Seele des Menschen. Der Mensch hat nach Ibn Sab‘īn keine Ahnung von diesen Voraussetzungen, „die in ihm verankert liegen. Mit anderen Worten, der Mensch weiß nichts von seiner himmlischen, ja göttlichen Herkunft. Nur der Wille Gottes sorgt dafür, daß der Mensch dieses Wissen wiederentdecken kann. Ibn Sab‘īn sagt weiter: ‚Solange der Mensch denkt, wird er sein eigenes Wesen nicht finden; hätte er dieses aber finden können, so würde das bedeuten, dass das Wissen und das Gewusste (in ihm) eins sind. Denken ist Suchen, und die Seele ist, solange sie (nur) potentiell wissend ist, nicht vollkommen“²⁷. Dennoch gilt, dass die Seele zur Erkenntnis Gottes fähig ist.

²³ Georges Kattoura, *Mystik*, S. 67.

²⁴ Georges Kattoura, *Mystik*, S. 67 f.

²⁵ Anna Akasoy übersetzt dieses Wort mit „etwas, auf das hingewiesen wird“. Anm. 17, S. 455

²⁶ Ibn Sab‘īns, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 455.

²⁷ Georges Kattoura, *Mystik*, S. 108.

Diese Fähigkeit zur Erkenntnis, die, wie gesagt, in der Seele als Möglichkeit gegeben ist, kann allein durch die Absicht Gottes (al-qaṣd al-qadīm) verwirklicht werden. Voraussetzung und Grundlage dafür ist die ursprüngliche Natur (fiṭra) des Menschen. Gott erkennen bedeutet, von Gott erwählt zu werden. Ibn Sabʿīn stellt dazu fest: „Jedes Wissen des Göttlichen ist in der Seele, und jede Seele ist im ewigen Wollen (al-mašīʿa al-qadīma). Daher ist jedes Wissen des Göttlichen im ewigen Wollen. (Wir sagen) auch: Jede Prämisse bei (ʿalā) Gott ist von Ihm, und alles, was von Ihm ist, ist durch und für Ihn, so ist jede Prämisse durch und für Ihn. (Wir sagen) auch: Das Lebendige ist das, von dem die Handlungen (afʿāl) ausgehen. Es gibt kein wirkliches Leben außer dem Absoluten, und das absolute Leben ist ewig. Die Ewigkeit entspricht dem bestimmten Ding, und das bestimmte Ding ist Einer, und so ist der Handelnde Einer“²⁸. Gott als Erster und Wahrer umfasst alles, das Ganze und seine Teile; und auch die Voraussetzungen für die Gotteserkenntnis werden von Gott umfasst und erschaffen, aber als solche haben sie kein eigenes Sein. Dementsprechend gilt, dass, wie gesagt, die Gotteserkenntnis in der von Gott umfassten und durchdrungenen Seele möglich ist. Die mystische Erkenntnis Gottes in der Seele beginnt somit auf dem Weg in das Innerste des Menschen. Ibn Sabʿīn führt in diesem Zusammenhang die Überlieferung (ḥadīṭ) des Propheten Muḥammad an: „Wer sich erkennt, erkennt seinen Herrn“. Das bedeutet, dass das Selbst im Innersten des Menschen mit Gott unlösbar verbunden ist.

Die Hinwendung zu Gott als ein Weg nach Innen erfolgt durch die Anrufung des höchsten Namens Gottes, wodurch die Aneignung der Eigenschaften Gottes erreicht werden kann. Ibn Sabʿīn beruft sich in diesem Zusammenhang auf den Koranvers „*Gedenke meiner bei deinem Herrn*“²⁹, der seiner Meinung nach aber als eine Vermittlung angesehen werden könnte. Die Hinwendung zu Gott schließt aber jede Vermittlung aus. Ibn Sabʿīn sieht in dem Vers „*Preise den Namen deines Herr, des Höchsten*“³⁰ einen eindeutigen Hinweis auf die Anrufung des höchsten Namens Gottes, der zu den schönsten Namen gehört, von denen der Koran spricht. Der höchste Name ist „Allāh“. Für Ibn Sabʿīn, dessen Lehre der Mystik und Metaphysik Ibn ʿArabī ähnelt, ist derjenige der wahre Mystiker, der sich aus der Anrufung der schönsten Namen formt und diese in sich findet. Die Aneignung der göttlichen Namen und der mystische Weg sind ein und dasselbe.

²⁸ Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 497.

²⁹ Koran 12, 42.

³⁰ Koran 87, 1.

„Gott zu erreichen gelingt nur, wenn man sich mit den schönsten Namen und mit den Eigenschaften Gottes formt... Dies erfolgt aber durch das Wissen und gelingt nur durch die Absicht Gottes. Diese Absicht bringt den Seligen (as-sa'id) in die Anwesenheit Gottes“³¹. Der mystische Weg ist aber ohne den Propheten Muḥammad nicht möglich; insofern ist „der Prophet das Ziel des Strebens und der Wegweiser zu Seligkeit und Güte. Das Wesen der Prophetie, ihre Erhabenheit und ihre Vollkommenheit, können aber nur durch den Wārit (Vermittler), d. i. den Muḥaqqiq³², vermittelt werden. Der Mystiker ist der Vermittler, der zum Propheten führt. Daher kommt dem Muḥaqqiq eine große Bedeutung zu, die ihn in die Nähe des Propheten rückt. Deshalb ist die Stufe des Muḥaqqiq ein von der Menschheit erstrebtes Ziel. Ohne seine Hilfe ist das mystische Wissen unvorstellbar“³³.

Für Ibn Sab'in ist die wichtigste Übung auf dem mystischen Weg zu Gott die Anrufung des göttlichen Namens oder das Gottgedenken (ḍikr)³⁴, worauf bereits hingewiesen wurde. Aus dem Koran führt Ibn Sab'in viele Verse an, in denen vom ḍikr die Rede ist: „So gedenkt meiner, damit auch ich euer gedenke“³⁵. Und gedenke des Namens deines Herrn und weihe dich ihm in ganzer Weihe“³⁶. „Gedenke Gottes in häufigem Gedenken“³⁷. Siehe, das Gebet hütet vor Schandbarem und schwerer Sünde; aber wirklich das Gottesgedenken ist größer“³⁸. „Wahrlich die Herzen finden Ruhe im Gottesgedenken“³⁹. „Gedenket Meiner und Ich werde euch gedenken“⁴⁰. Ibn Sab'in spricht in diesem Zusammenhang davon, dass es auch bei den Indern, Afrikanern und Christen Anrufungen gibt.

Der ḍikr ist also eine Übung, die den Mystiker zu Gott führt und ihn „aus dem Zustand der Abwesenheit (ḡaiba) in den Zustand der Anwesenheit (ḥudūr) und des Anblicks (mušāhada) versetzt. Vom Propheten wurde überliefert: Gott habe ihm gesagt: ‚ich bin der Genosse desjenigen, der meiner gedenkt‘. Diesen

³¹ Vgl. Georges Kattoura, *Mystik*, S. 117.

³² Ein muḥuqqāq ist jemand, den Gott zur Verkörperung seiner Namen und Eigenschaft erwählt hat, wobei er dessen persönliche Eigenschaften auslöscht.

³³ Vgl. Georges Kattoura, *Mystik*, S. 120.

³⁴ 'Abdurrahmān Badawi, *Ibn Sab'in y la Oracion mental*, in: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, Bd. 4, Madrid 1956, S. 131-135.

³⁵ Koran 2, 142.

³⁶ Koran 6, 73, 8.

³⁷ Koran 33, 41.

³⁸ Koran 29, 45.

³⁹ Koran 13, 28.

⁴⁰ Koran 2, 152.

Ḥadīṭ pflegte Ibn Sabʿīn folgendermassen zu erläutern: Gottes gedenken heißt ihm alles überlassen, seine Worte hören, von ihm beraten und durch ihn geführt werden, genau wie der Sklave in der Anwesenheit seines Herrn nichts zu sagen hat. Auch andere Propheten heben die besondere Bedeutung des *Dīkr* hervor. So soll auch Moses seinen Herrn gefragt haben, wo er wohne, Gott gab ihm zu verstehen, daß er im Herzen des Gläubigen wohne, d. i. nach der Deutung Ibn Sabʿīns im Herzen desjenigen, der Gottes dauernd gedenkt... Man erzählt auch von ʿAlī, daß er, als er beim *Dīkr* war, gefragt wurde: gedenkst du dessen, den du nicht siehst oder von dem du nichts weißt?, worauf er antwortete, ‚ich verehere nicht einen Gott, den ich nicht sehe‘. Als man ihn fragte: ‚wie siehst du ihn?‘, antwortete er : ‚ich habe ihn nicht mit den Augen gesehen, sondern mit dem Herzen, als ein wahres Erlebnis“⁴¹. Durch die Anrufung des göttlichen Namens befreit sich der Gottsucher von allen Bindungen an die Welt und auch von seiner eigenen Ichhaftigkeit, um schließlich mit seinem ganzen Dasein in Gott aufzugehen. In Wirklichkeit ist es immer Gott selbst, der anruft und angerufen wird. Diese Anrufung geht durch das Herz des Menschen und macht ihn frei zu Gott.

4. Die islamische Mystik in den fünf Fragen des Kaisers

Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen hat seine fünf Fragen vor dem Jahr 1237 an muslimische Gelehrte nach Ägypten, Syrien, Irak, Kleinasien und in den Jemen geschickt, aber von ihnen keine oder doch nur unzureichende Antworten erhalten. Erst Ibn Sabʿīn hat dem Kaiser seine umfangreichen Antworten geschickt, die von ihm als „Fragen“ bezeichnet werden. Die ursprünglichen Fragen des Kaisers sind nicht bekannt; sie werden aber in den Antworten Ibn Sabʿīns, die dieser zwischen 1237 und 1243 verfasst hat, wörtlich wiedergegeben. Bei den ersten vier Fragen handelt es sich um vorwiegend philosophische Fragen; die fünfte Frage bezieht sich auf die Koran- und Ḥadīṭ-Wissenschaften. Ibn Sabʿīn beantwortet die philosophischen Fragen insofern kritisch, weil für ihn die Philosophie als solche begrenzt ist und nicht Antworten auf die letzten Fragen zu geben vermag. Seine Antworten vom Standpunkt der Mystik weisen auf die geistige Lehre von höchster Wahrheit des absoluten Seins hin, soweit es in diesem Zusammenhang für ihn möglich erscheint.

4. 1. Erste Frage

⁴¹ Georges Kattoura, *Mystik*, S. 142.

Ibn Sab'in leitet seine Antwort auf die erste Frage mit dem Wunsch ein, dass Gott mit seinem Licht dem Kaiser „den Pfad der Wahrheit zeigen⁴²“ möge. Diese Worte weisen auf den mystischen Weg hin, und Ibn Sab'in begegnet dem Kaiser gleichsam als geistiger Meister, der ihn im Rahmen der gestellten Fragen antwortet und darüber hinaus unterweist. Dann führt er die erste Frage des Kaisers im Wortlaut an: „Du hast gesagt: ‚Der Weise (Aristoteles) drückt sich in allen seinen Äußerungen über die Ewigkeit der Welt klar aus. Es besteht kein Zweifel, dass dies seine Meinung ist. Wenn er die Ewigkeit der Welt aber bewiesen hat – was ist dann der Beweis? Und wenn er (sie) nicht bewiesen hat, woher kommen dann seine Aussagen darüber?‘“⁴³. Die Frage, ob die Welt ewig ist oder ob sie von Gott erschaffen wurde, beantwortet Ibn Sab'in klar und deutlich. Die Welt kann nicht ewig sein, weil sie von Gott erschaffen wurde. Er erklärt ihr Erschaffensein in der Art des Aristoteles, wobei er sich aber vor allem auf den „Liber de causis ((Kalām fī maḥd al-ḥayr)“⁴⁵ stützt. Ibn Sab'in bleibt mit seiner Darstellung und Untersuchung der Frage nach der Ewigkeit der Welt weitgehend auf der philosophischen Ebene. Vom Standpunkt seiner mystischen Lehre ist die Welt, die von Gott geschaffen wurde, nicht ewig. Sie ist im Unterschied zum absoluten Sein der Wirklichkeit Gottes nur ein begrenzt Seiendes, das aber im Ganzen des absoluten Seines existiert und ohne diese Verbundenheit mit der göttlichen Wirklichkeit würde die Welt und alle anderen einzelnen Dinge nicht sein.

4. 2. Zweite Frage

In der Einleitung zu dieser Frage, wiederholt Ibn Sab'in den Wortlaut der Frage des Kaisers: „König – möge Gott der Erhabene dich zu Seiner richtigen Religion führen -, du hast nach der göttlichen Wissenschaft gefragt, was (nämlich) damit beabsichtigt ist und was ihre notwendigen Prämissen sind, wenn sie denn

⁴² Ibn Sab'in, *Siz. Fragen*, Akasoy, S.413.

⁴³ Ibn Sab'in, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 415.

⁴⁴ Einen Überblick über die Frage der Ewigkeit der Welt gibt Ernst Behler, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*, München 1965; Ders., *Ewigkeit der Welt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1972, S. 844-848; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York 1987.

⁴⁵ Vgl. Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift - Über das reine Gute*, Freiburg i. Br. 1882. Dieses Werk enthält den arabischen Text mit deutscher Übersetzung. Vgl. auch Cristina D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris 1995.

Prämissen hat. Dies ist der Wortlaut deiner Frage⁴⁶. In seiner Antwort auf die erste Teilfrage gibt Ibn Sab'īn eine erste allgemeine Definition der Alten über die göttliche Wissenschaft wieder: die göttliche Wissenschaft untersucht das Unkörperliche und die letzten Ursachen. Das Ziel dieser Wissenschaft ist „die Vollkommenheit des Menschen und das Erreichen des menschlichen Glücks und die Substantialität im Intellekt, durch welche der Mensch gebildet wurde“⁴⁷. Dann erklärt er, dass für die Alten das reine Gute allein bei Gott liegt und „dass das Glück durch Seine Erkenntnis zustande kommt“⁴⁸. Am angemessensten ist es, die göttliche Wissenschaft als Erkenntnis der Einheit (waḥda) zu bezeichnen. „Wer Gott als Einen erklärt (muwaḥḥid), besitzt das Ergebnis, das alles über Ihn Gewusste außer der reinen Einheit auslöscht und (ebenso) jedes Wissen (über Ihn), das auf einen hinweist, der in Beziehung gesetzt wird (mansūb) und der auf einen ersten muṣār (etwas, auf das hingewiesen wird) hinweist“⁴⁹. Dieser Hinweis bezieht sich auf die Bestimmung der göttlichen Wissenschaft durch die Mystiker. Ibn Sab'īn sagt darüber: „Wenn es die Absicht des muḥaqqiq und des Liebenden (muḥibb) ist, das zu erreichen, nach dessen Wahrheit er strebt (ḥaqaqa) bzw. das er liebt, und (wenn) zwischen ihm und dem, was er liebt, eine gemeinschaftliche Trennung (faṣl muṣṭarik) bestehen bleibt, dann hat er (sein Ziel) nicht erreicht. Wenn du die Liebe nämlich verwirklicht hast (ḥaqaqa), besteht eine Einheit (ittiḥād) mit dem Geliebten. Dies sehen die Sufis so. Sie glauben, dass der Zweck der göttlichen Wissenschaft das Entwerden (fanā') ist. Nach ihrer Lehre ist die Unfähigkeit zum Erlangen des Erfassens Erfassen. Das absolute Sein (al-wuḡūd al-muṭlaq) ist (bei ihnen) die Wahrheit (al-ḥaqq), und wenn der Gefesselte (muqaiyad) sie erkennt, verschwindet und vergeht er. (Die Sufis) unterteilten das Sein in ein absolutes, ein gefesseltes und ein vorherbestimmtes (muqaddir), und (nach ihrer Meinung) ist das Genießen erst nach der Verbindung (ittiṣāl) möglich. Sie haben darüber lange Darstellungen (verfasst), wobei sie der Wahrheit näher gekommen sind als die Alten. Wenn die Prämissen der Alten theoretisch ('ilmīya) sind, so sind die Prämissen der Sufis praktisch (ḥulqīya). Der Zweck, nach dem du gefragt hast, ist bei den aufrichtigsten Sufis – möge Gott Wohlgefallen an ihnen finden – Ekstase und Entwerden. Das Glück des Menschen hängt bei ihnen davon ab, wie sehr sich dieses bei ihm festsetzt und wie er es findet. Die göttliche

⁴⁶ Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 451.

⁴⁷ Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 452.

⁴⁸ Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 453.

⁴⁹ Ibn Sab'īn, Siz. Fragen, Akasoy, S. 455.

Wissenschaft ist bei ihnen der Gedanke, die Anrufung Gottes, das andauernde Hauchen (der Formel) ar-rahma ar-rahmaniya ar-rahimiya, der Stillstand der Sinne und die Tätigkeit dessen, was dem Herzen entspricht, die Klärung und Reinigung der geistigen Kräfte durch Seine – des Erhabenen, Er ist mächtig und groß – Erwähnung und den Ernst in der Tätigkeit. Dies ist die Meinung der Sufis über den Zweck [310d] der göttlichen Wissenschaft“⁵⁰. Nach diesen Ausführungen Ibn Sab'ins über den geistigen Weg spricht er noch einmal mit den Worten al-Ġazālī über die eine Wirklichkeit Gottes: „Al-Ġazālī sagt, möge Gott sich seiner erbarmen: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ ist das Einheitsbekenntnis der Allgemeinen, und ‚Es gibt keinen außer Ihm‘ ist das Einheitsbekenntnis der Elite. Darüber sagt al-Ḥallāğ, möge Gott ihm Wohlgefallen schenken: ‚Ich bin das Wahre‘ in dem Sinn ‚Es gibt nur eine anniya (Absicht)‘. Als er diese Beschreibung aussprach und (diese Äußerung) kundtat, kam darin eine Bedeutung vor, die für die Allgemeine zweifelhaft war. Der wurde getötet, der es gesagt hat, wobei das, was ihn dazu bewegt hatte, die reine Isolation und Lauterkeit waren. Einer der Sufis (Ibn 'Arabī) – möge Gott ihnen Wohlgefallen schenken [318a] dichtete sogar darüber:

Durch die Erwähnung Gottes werden die Herzen geöffnet
Und die Kenntnisse und die verborgenen Dinge zeigen sich
Am besten aber ist es, die Erwähnung zu unterlassen,
Denn der Wahre hat keine Abwesenheit.

Dies ist einmal für die Leute die Einzelheit (daqīqa), und sie ist ein anderes Mal die Wahrheit (ḥaqīqa). Wer sie entsprechend ihrer Wahrheit als solche ausspricht, dessen Kopf fällt in der Welt des Sichtbaren, und er wird in der Welt des Seins getötet.

Darüber sagte der Wahrheitsliebende (=Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq) – möge Gott ihm Wohlgefallen schenken: ‚Die Unfähigkeit, das Verständnis zu erreichen, ist Verständnis‘.

Darüber sagt einer der Sufis – möge Gott ihnen Wohlgefallen schenken – zu seinen Schülern: ‚Ihr müsst die Macht und die Kraft in eurer Überzeugung und in eurer Gesamtheit (ğumla) und die Unfähigkeit in allem aufgeben. Wenn ihr weiter fortgeschritten seid, müsst ihr davon überzeugt sein, dass der Tod immer jedes geschaffene Ding trifft. Wenn ihr (noch weiter) fortgeschritten seid, müsst

⁵⁰ Akasoy, s. 456 ff.

ihr davon überzeugt sei, dass der Mangel allem Seienden zukommt außer Gott – gepriesen sei Er’.

Als ein Schüler einen der Sufis nach der Wahrheit des Bekenntnisses ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ fragte, antwortete er ihm: ‚Sag ‚Es gibt keinen Gott außer Gott und sei dort nicht du‘. Der andere sagte, als er gefragt wurde, wie der äußere Sinn verstanden werden soll, und was es bei den Arabern bedeutet: ‚Wenn du ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘ sagst und dort warst, bedeutet das, dass du in der Teilhaberschaft (širk) verblieben bist“⁵¹.

4. 3. Dritte Frage

Gleich zu Beginn dieser Frage gibt Ibn Sabʿin den Wortlaut der dritten Frage des Kaisers wieder: „O Herrscher, der nach dem rechten Weg fragt, du hast gefragt: ‚Was für ein Ding sind die Kategorien? Wie wird mit ihnen in den Wissenschaften (*ağnās al-al-ʿulūm*) umgegangen, bis ihre Zahl vollständig ist, wobei ihre Zahl zehn ist? Was ist ihre Anzahl? Ist es möglich, dass sie mehr sind? Und was der Beweis dafür?‘ Das ist der Wortlaut deiner Aussage“⁵².

Ibn Sabʿin beantwortet diese Frage sehr ausführlich, indem er die philosophische Kategorienlehre des Aristoteles und ihre Interpretationen durch Ibn Rušd, al-Fārābī und den Briefen der Iḥwān aṣ Ṣafāʿ darstellt und erklärt. „Die existenten Dinge, (die unter die Kategorien fallen,) sind: Die Substanz, die die Voraussetzungen für die anderen neun Gattungen schafft, darauf folgend die Quantität, dann die Relation, dann die Qualität, dann das Wann, dann Wo, dann die Lage–also der Wegweiser -, dann das Erworbene, dann die Handlung, dann das Leiden“⁵³. Diese Dinge können vom Standpunkt der Logik, der Materie und des Intellekts betrachtet werden. Vom Standpunkt des Intellekts handelt es sich um eine metaphysische Betrachtung, die Ibn Sabʿin als eine göttliche Betrachtung bezeichnet. Zusammenfassend stellt er fest: „Wir sagen: Die zehn Kategorien sind die Welt im Ganzen, und die Welt ist das, worauf hingewiesen wurde. Es [323b] trifft auch zu, dass die Kategorien im Menschen versammelt sind. Die sind ihm zugehörig und werden auf ihn bezogen. Er ist sie. Dies ist durch die Notwendigkeit verständlich, durch die Vorstellung und die Zustimmung. Der Mensch ist in der Welt, und die ganze Welt ist homogen. Das Homogene ist eins mit seinem Gleichen, und so sind der Mensch und die Welt

⁵¹ Ibn Sabʿin, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 488 ff.

⁵² Ibn Sabʿin, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 499.

⁵³ Ibn Sabʿin, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 505.

eins“⁵⁴. Ibn Sabʿin hat schon bei der Behandlung der ersten Frage darauf hingewiesen, dass die Welt und der Mensch von Gott erschaffen wurden und ohne ihre Eingebundenheit in das absolute Sein nicht existieren könnten. Dies führt Ibn Sabʿin hier aber nicht weiter aus.

4. 4. Vierte Frage

In der Einleitung zitiert Ibn Sabʿin die Frage des Kaisers und kritisiert die Art und Weise seiner Fragestellung: „Wir sagen: O Herrscher, der um Auskunft bittet, du hast nach der Seele gefragt. (Dabei) hast du (aber) nicht spezifiziert, welche Seele es ist, nach der du fragst. Du hast etwas vernachlässigt, was nicht vernachlässigt werden darf, und du hast etwas zusammengefasst, was nicht zusammengefasst werden darf. Was dich dazu bewogen hat, war dein mangelhaftes Erfassen der theoretischen Dinge und der kunstgerechten Erörterungen. Wenn du nämlich wüsstest, wie viele Gattungen der partikularen Seelen es gibt und welche Auseinandersetzungen (darüber) bestehen, und wenn du das Losgelöste (*muṭlaq*) und das Gebundene (*muqaiyyad*) kennen würdest, das Vernachlässigte und das Hervorgehobene, und die Ausdrücke mit mehreren, mit mehreren verwandten und mit übertragenen Bedeutungen, dann hättest du die Frage ‚Was ist der Beweis dafür, dass die Seele unsterblich ist?‘ nicht so gestellt wie du es getan hast“⁵⁵.

Nach dieser ohne Zweifel scharfen Kritik an der Art der Fragestellung des Kaisers stellt Ibn Sabʿin eine erste Einteilung der Seelen vor: „Wir sagen: Es gibt fünf Seelen: Eine vegetative, eine animalische und eine rationale Seele. Dies sind die Gattungen der Partikulareseelen, nur dass die rationale Seele durch Vollendung zu einer philosophischen und zu einer prophetischen Seele werden kann“⁵⁶. Die vegetative Seele ist die triebhafte Seele, die nach Ernährung und Genuss strebt. Die animalische Seele, die auch als zornige Seele bezeichnet wird, verlangt nach Beischlaf, Essen, Trinken und ist rachsüchtig und ehrgeizig. In der rationalen oder vernunftbegabten Seele, die unsterblich ist, „befinden sich das Denken, die Überlegung und die Liebe zum Wissen und zur Erkenntnis... Sie ist diejenige, die philosophisch und weise ist und mit den theoretischen Wissenschaften forscht, die sie die Wahrheiten der Dinge erreichen lassen und die Vermutung über die Dinge und ihre Ursachen“⁵⁷. Dann erklärt Ibn Sabʿin,

⁵⁴ Ibn Sabʿin, Siz. Fragen, Akasoy, S. 507 f.

⁵⁵ Ibn Sabʿin, Siz. Fragen, Akasoy, S. 525.

⁵⁶ Ibn Sabʿin, Siz. Fragen, Akasoy, S. 530.

⁵⁷ Ibn Sabʿin, Siz. Fragen, Akasoy, S. 542 f.

dass die Seele erkennt, „wie das Äußere der Dinge auf ihr Inneres weist und die Stufen der existenten Dinge im Sein erkennt und wie sie aus dem Ersten Wahren, dem Erhabenen, entstehen“⁵⁸. Damit steigt Ibn Sabʿin bei seiner Betrachtung der Seele von der philosophischen Ebene auf die mystische Ebene; und in ihr „erscheinen die erhabene Form [334b] und die erhabene göttliche prophetische Kraft... Bei allem, wozu die weise Seele nicht imstande ist, erhält diese prophetische Seele den Befehl vom Ersten Wahren – Er ist mächtig, groß und heilig – (und sie erhält) das prächtige Wort und das hohe reine Wesen, ohne Vermittler und ohne Zusammensetzung“⁵⁹.

Ibn Sabʿin kommt später noch einmal zusammenfassend auf die Frage des Kaisers nach der Unsterblichkeit der Seele zu sprechen: „Du hast mich nämlich nach ihr (der Seele) auf allgemeine Weise gefragt und wolltest, dass wir dir die Arten der partikularen Seelen aufführen und dir ihre Wesen erklären, damit du die Wahrheit erkennst. Die Antwort auf diese Frage ist, dass die Seele in drei Stufen unterschieden wird, von denen einen die Stufe der rationalen Seele ist, die zweite die Stufe der animalischen und die dritte die Stufe der vegetativen Seele“⁶⁰. Die rationale, vernunftbegabte Seele ist nach dem Tod unsterblich. „Sie vergeht nicht, sondern der Tod macht sie schöner und prächtiger, weil er ihre Geburt ist. Da es sich als richtig erwiesen hat, dass der Tod die Zusammensetzung auflöst und die Dinge an ihren (ursprünglichen) Platz zurückschickt, so bringt er (auch) das Geistige zum Geistigen zurück und das Körperliche zum Körperlichen. Das Geistige vergeht nicht, da es unkörperlich und lauter ist, so wie Gott der Erhabene es geschaffen hat“⁶¹. Abschließend erklärt Ibn Sabʿin, dass es über die Unsterblichkeit der Seele unter den Propheten, Gesandten, den großen Philosophen wie Platon und Sokrates keinerlei Meinungsverschiedenheiten gebe. Darüber hinaus legt er entsprechende Belege aus dem Koran, der Thora, den Evangelien und dem Buch der Psalmen vor.

4. 5. Fünfte Frage⁶²

⁵⁸ Ibn Sabʿin, *siz. Fragen*, Akasoy, S. 543.

⁵⁹ Ibn Sabʿin, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 543.

⁶⁰ Ibn Sabʿin, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 545.

⁶¹ Ibn Sabʿin, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 545 f.

⁶² Der dänische Orientalist Mehren hielt die fünfte Frage für nicht authentisch. Vgl. August Ferdinand Mehren, *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabʿin Abd oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque

Bevor Ibn Sabʿin auf die Überlieferung des Propheten über das Herz zwischen den zwei Fingern Gottes eingeht, legt er seine Deutungen von folgenden anthropomorphen Ausdrücken vor, die sich im Koran finden: „die Rechte (Gottes)“, „das Auge“, „Hand und Auge“ und „die Hand (Gottes)“. Dann leitet er auf die obengenannte Überlieferung über, führt aber vorher noch die Frage des Kaisers an: „Du hast mich nach einer Deutung seines (das heißt des Propheten Muḥammad) – der Friede sei auf ihm – Ausspruchs ‚Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Allbarmherzigen‘ gefragt⁶³. Ibn Sabʿin gibt keine unmittelbare Antwort auf diese Frage, sondern führt zunächst eine weitere Überlieferung des Propheten an, in welcher dieser über das Meer gefragt wurde, ob sein Wasser rein oder unrein sei. Der Prophet antwortet: Das Meer hat reines Wasser und seine toten Tiere können gegessen werden⁶⁴. Der Prophet hat in seiner Antwort deutlich mehr gesagt, als von ihm verlangt wurde. Und das ist für Ibn Sabʿin das Beispiel eines weisen Gesprächs, in dem das Überflüssige, der Mangel und die Enthaltensamkeit von Dialektik verabscheut werden, denn es handelt sich um eine Frage, die nur mit Hilfe einer Analogie beantwortet werden kann. Dann kommt Ibn Sabʿin auf die geistige Lehre zu sprechen, die der Frage des Kaisers zugrunde liegt. Die Grundlage des Fragens ist *tanzih*, das heißt die Transzendenz Gottes, das heißt die Unvergleichbarkeit von Gott zugeschriebenen Eigenschaften wie „Hand“ oder „Auge“ mit der göttlichen Transzendenz. *Tanzih* ist auch die Grundlage jener Wissenschaft, die das Sein Gottes und seine Einzigkeit (*waḥdāniyya*) verwirklicht. Dementsprechend gründen sich Vollkommenheit und Selbstsein auf die Negation der Ähnlichkeit Gottes mit seiner Schöpfung oder Immanenz (*taṣbīh*), die der göttlichen Transzendenz (*tanzih*) entgegengesetzt ist⁶⁵. *Tanzih* und *taṣbīh* bilden auf diese Weise die beiden Pole von *ṭauḥīd*, das heißt der göttlichen Einheit. Grundsätzlich gilt, dass die göttliche Betrachtungsweise, die allein

Bodléienne, contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme, in: *Journal asiatique*, XIV (1879), S. 341 f. Einen stichhalten Beweis für seine Behauptung hat Mehren aber nicht vorgelegt.

⁶³ Arent Jan. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Bd. 1, Leiden 1936, S. 64 und Bd. 5 (Leiden 1965), S. 456. Außerdem in: Kulaini, *Al-kāfi fī ʿilm ad-dīn*, Bd.2, Teheran 1945/46, S. 353. Vgl. Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme*, Paris 1997, S. 220-224; Vgl. auch Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955, S. 29 f.

⁶⁴ Vgl. Ibn Sabʿin, *Correspondance* S. 92.

⁶⁵ Vgl. Murata, Sachiko; William C. Chittick, *The Vision of Islam*, London 1996, S. 70-74; Josef van Ess, *Tashbīh wa Tanzih*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 10, Leiden 2000, S. 341-344.

wahrhaftig ist, die geschöpfliche Betrachtungsweise und ihre Inhalte aufhebt. Das Bekenntnis, dass es „keinen Gott ausser Gott gibt“ oder dass es „keine Wirklichkeit ausser der einen absoluten Wirklichkeit gibt“, „stellt die einschneidendste aller Unterscheidungen dar, denn sie scheidet zwischem Ewigem und Vergänglichem, Unbedingtem und Bedingtem, An-sich-Bestehendem und Abhängigem, Ursprung und Mittelbarem. Zugleich aber verbürgt dasselbe Zeugnis die Einung, denn eben dadurch, daß das Vergängliche, das Bedingte und Abhängige diesen seinen Rang innehat, das Ewige, Unbedingte und an sich Bestehende aber von allen Ihm irrtümlich zugeordneten Schranken frei ist, eint sich das Erste dem Zweiten... Die sufischen Meister (unter ihnen vor allem Ibn 'Arabī mit seinen Schülern) nennen die unteilbare Einheit *al-Ahadiyah*, von *ahad*, ‚eins‘, die Erscheinung der Einheit in ihren allheitlichen Anblicken aber *al-Wāhidiyah*, von *wāhid*, ‚einzig‘; wir bezeichnen dieses zweite Antlitz der Einheit dementsprechend als ‚Einzigkeit‘. Die höchste Einheit ist unvergleichbar und ohne ‚Anblicke‘; sie kann nicht gleichzeitig mit der Welt erkannt werden, was bedeutet, daß sie nur Gegenstand der unmittelbaren und ungeschiedenen göttlichen Erkenntnis ist. Die Einzigkeit (*al-Wāhidiyah*) dagegen setzt gewissermaßen das All voraussetzt. Das All erscheint in ihr auf göttliche Weise; zugleich erscheint Gott in jeglichem der unzähligen Anblicke des Alls in jeweils einziger Weise, und alle Anblicke des Alls sind im einzigen Wesen Gottes inbegriffen.

Die göttlichen Eigenschaften, deren jede einzig und unvertauschbar ist, sind in ihrer Vielfalt unbegrenzt. Die göttlichen Namen aber sind notwendigerweise in begrenzter Zahl, insofern sie nämlich die Eigenschaften in gewissen grundlegenden Typen zusammenfassen, die von der Heiligen Schrift verkündet wurden, und die auch ‚Gnadenmittel‘ sind, weil Gott mit ihnen ‚angerufen‘ wird. Allein, die sufischen Meister meinen oft mit den göttlichen ‚Namen‘ alle in der göttlichen Wesenheit enthaltenen, allheitlichen Möglichkeiten. Es ist das nichts anderes als eine Erweiterung der koranischen Sinnbildlichkeit: Im Koran offenbart sich Gott durch Seine Namen, so wie Er Sich im All durch Seine vollkommene Eigenschaften kundgibt“⁶⁶. Die Anrufung des höchsten Namens Gottes ist der gerade und unmittelbare Weg oder die Methode (von μέθοδος = auf dem Weg zu etwas hin), die zugleich die Verwirklichung der geistigen Lehre Ibn Sab'ins vom absoluten Sein ist.

⁶⁶ Titus Burckhardt, Vom Sufitum – Einführung in die Mystik des Islam, München-Planegg 1953, S. 59-63.

5. Kaiser Friedrich II. und die Idee vom „Vollkommenen Menschen“

Kaiser Friedrich II. und Ibn Sabʿīn sind sich in ihrem irdischen Leben nicht persönlich begegnet. Sie sind sich aber in den „Sizilianischen Fragen“ im Wechselspiel von Frage und Antwort auf eine höchst geistige Weise viel eindringlicher begegnet. Es ist aber nicht bekannt, wie der Kaiser die Antworten von Ibn Sabʿīn aufgenommen hat. Trotzdem stellt sich die Frage, ob es eine innere geistige Verbindung zwischen dem Kaiser gab, der ohne Zweifel nach der Erkenntnis der Wahrheit suchte, und dem andalusischen Mystiker, dem eine mystisch-metaphysische Erkenntnis der höchsten göttlichen Wahrheit zuteilgeworden ist. Um diese Frage wenigstens annähernd beantworten zu können, muss zunächst die Kaiseridee Friedrichs II. betrachtet werden. Mit Recht ist gesagt worden, dass diese Idee nur verständlich wird, wenn man sie „als eine der letzten und großartigsten Ausformungen uralter Weltherrschafts- und Gottkönigsideen“⁶⁷ aufzufassen versucht. Diese Ideen erscheinen zuerst im Alten Orient, in den Großreichen von Babylon, Assyrien und Ägypten⁶⁸; was vor ihnen liegt, ist historisch nicht zu erfassen, sondern in uralten Mythen überliefert. Die Ideen wanderten und wirkten unter verschiedenen Formen durch die Jahrtausende bis in das spätantike römische Kaisertum, das germanische Sakralkönigtum und weiter bis in die Zeit von Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen und darüber hinaus. Die Kaiseridee Friedrichs II. kann in folgenden zwölf Kapiteln zusammengefasst werden:

1. Der Kaiser ist Stellvertreter und Abbild Gottes auf Erden.
2. Der Kaiser ist Herr der Welt, Herr der Elemente, Sonne, mehr als ein gewöhnlicher Mensch, potentiell allgegenwärtig.
3. Das Kaisertum ist universale Herrschaft; insbesondere beansprucht es die Herrschaft nicht nur über Deutschland und das Arelat, sondern auch über Rom und Italien mit Sizilien. Der Kaiser steht im Rang über allen anderen Herrschern; er allein kann Fürsten zu Königen erheben.
4. Der Kaiser ist oberster Gesetzgeber, das beseelte Gesetz auf Erden (*lex animata*) und neuer Justinian.
5. Der Kaiser ist Schirmherr der römischen Kirche.
6. Der Kaiser ist Heidenbekämpfer, Führer der Christenheit im Kreuzzug und neuer Konstantin.
7. Der Kaiser ist legitimer Nachfolger der römischen Cäsaren, denen

⁶⁷ Hans Martin Schaller, *Die Kaiseridee Friedrichs II.*, in: *Probleme um Friedrich II.*, hrsg. von Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1974, S. 131. Im Folgenden abgekürzt: Schaller, *Die Kaiseridee Friedrichs II.*

⁶⁸ Einen ausführlichen Überblick gibt Franz-Reiner Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006. Zur Bedeutung von *sacralitas* und *sacer* siehe Nicola Dell'Aquila, *Il Sacro -Genesi dell'Esistenza*, Rom 2013.

das römische Volk durch die *lex regia* alle Macht übertragen hat. 8. Der Kaiser ist legitimer Nachfolger des heiligen Kaisers Karl des Großen. 9. Das Kaisertum stammt unmittelbar von Gott, die deutschen Fürsten als die Nachfolger der römischen Senatoren vollziehen in der Wahl nur den Willen Gottes, der Papst hat dem Gewählten nur die Weihe und den Titel zu geben. 10. Das Kaisertum ist im Hause der Staufer, in der *stirps cesarea*, erblich. 11. Der Kaiser führt das goldene Zeitalter herauf. 12. Das staufische Haus ist das letzte Kaiserhaus der menschlichen Geschichte und wird herrschen bis zum Jüngsten Gericht“⁶⁹. Ein wichtiger Punkt in dieser Zusammenfassung ist die Frage nach dem Verhältnis von Kaiser und Papst. Friedrich hat immer die Gleichberechtigung zwischen Kaiser und Papst betont; niemals hat er versucht, einen Papst abzusetzen oder einen Gegenpapst aufzustellen. Er aber auch immer die Unmittelbarkeit des Kaisertums von Gott hervorgehoben und sich 1231 in seiner Einleitung zu den Konstitutionen für das Königreich Sizilien auf den Mythos vom Urkönig und ersten Menschen Adam berufen: „Gott sah nach Erschaffung der Welt und nachdem er den Urstoff der Natur zur Bildung eines besseren Standes in die Gestalten der Dinge verteilt hatte, das noch zu Schaffende voraus, betrachtete das Geschaffene, lobte es und beschloß den unterhalb des Kreislaufs der Mondscheibe geschaffenen Menschen zur würdigsten Kreatur nach seinem eigenen, göttlichen Bilde zu gestalten und ihn, den er nur wenig niedriger als die Engel gestellt hatte, den übrigen Geschöpfen vorzusetzen. Darum belebte er den aus dem Lehm der Erde Hervorgerufenen zum Geist, krönte ihn mit dem Diadem der Ehre und des Ruhms (*ac eidem honoris et glorie diademate coronato*) und gab ihm als Gattin und Gefährtin einen Teil seines Leibes. Die beiden aber stattete er mit dem hohen Vorrecht der Unsterblichkeit aus“⁷⁰. Nach dem Sündenfall haben beide die Unsterblichkeit verloren und es entstand Streit und Feindschaft unter den Menschen. Um dies zu verhindern, hat Gott die Fürsten für die Völker geschaffen, damit sie den göttlichen Willen durchsetzen und Ordnung schaffen. Von ihnen verlangt Gott, der König der Könige, dann Rechenschaft. Auf dieser Grundlage folgert Friedrich II., dass er allein durch die Hand Gottes auf den Thron des Imperiums und der übrigen Königreiche erhoben wurde. „Was Friedrich II. mit geschichtsphilosophischer Konstruktion

⁶⁹ Schaller, die Kaiseridee Friedrichs II., S. 130 f.

⁷⁰ Friderici II. *Constitutiones regni Siciliae, Prooemium*, in: *Historia diplomatica Friderici Secundi*, hrsg. Huillard, Bréholles, Tom IV, 1, Paris 1854, S. 3. Deutsche Übersetzung: Konrad Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Bd. 2, Berlin 1913, S.297 f. Im Folgenden abgekürzt: Burdach, *Mittelalter*.

aus der mythischen Urzeit, aus dem Anfang der Welt herausliest im Anschluß an die patristische Auslegung der biblischen Geschichte vom Sündenfall, das findet er übereinstimmend auch in historischer Zeit“⁷¹. Es handelt sich dabei vor allem um die altrömische Rechtslehre, die in das Gesetzbuch Justinians aufgenommen war. In all den Begründungen, die Friedrich für Heiligkeit seiner imperialen Herrschaft aufgestellt hat, ist der Mythos von Adam, dem ersten Menschen, von grundlegender Bedeutung, denn in diesem Mythos, der auch in zahlreichen anderen orientalischen Mythen⁷² überliefert ist, war Adam „der erste König. Das wahre Königtum ist ein Abglanz des idealen Menschen, des Urmenschen nach dem Bilde Gottes... Adam, das Abbild Gottes aus Erde, das beseelt von göttlichem Geist dennoch dem Verbot Gottes trotzt und von dem Baum der Erkenntnis Früchte pflückt und so die Unschuld und Unsterblichkeit der Natur verliert, erscheint in der Vorstellung Friedrichs II. als Urphänomen des Herrschers über das All. Er trägt als *E r s t e r d a s i m p e r i a l e D i a d e m d e s K o s m o k r a t o r s*“⁷³. In diesen kurzen Auszügen aus den *Constitutiones* Friedrichs II., die auch als Elemente für eine Metaphysik des Imperiums verstanden werden können, wird deutlich, was Henry Corbin in den „Sizilianischen Fragen“ im Blick auf den Kaiser und sein Streben nach Erkenntnis gesehen hat, nämlich „seinen Traum von einer ‚imperialen Theologie‘, die auf die Idee des Vollkommenen Menschen als Mitte der Welt und als Weltherrscher gerichtet ist“⁷⁴. Wie bereits deutlich geworden ist, war Adam für Friedrich II. Urbild oder Archetyp des vollkommenen Menschen, der als Bild und Gleichnis Gottes zugleich auch erster König war. In der griechisch-arabischen Philosophie, mit der Friedrich II. ohne Zweifel vertraut war, ist klar und deutlich von der Vollkommenheit und vom Glück des Menschen die Rede⁷⁵. Ibn Sabʿin greift in der Antwort auf die zweite Frage des Kaiser nach der göttlichen Wissenschaft zunächst die griechische Auffassung vom Ziel dieser Wissenschaft auf und stellt fest: Das Ziel dieser Wissenschaft „sind die Vollkommenheit des Menschen und das Erreichen des menschlichen Glücks

⁷¹ Burdach, *Mittelalter*, S. 303.

⁷² Vgl. Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, besonders S. 160-223; Franz Kampers, *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig und Berlin 1924, S. 31 ff.

⁷³ Burdach, *Mittelalter*, S. 314 f.

⁷⁴ Corbin, *Histoire*, S. 367.

⁷⁵ Über die verschiedenen Bedeutungen von Vollkommenheit in der Geschichte der Philosophie siehe: Thomas Sören Hoffmann, *Vollkommenheit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 2001, S. 1115-1132.

und dass der Mensch durch den Intellekt, dessentwegen er gebildet wurde, zur Substanz wird“⁷⁶. Er kritisiert diese Definition, weil sie sich nur auf die Vervollkommnung des Intellekts und nicht des ganzen Menschen bezieht. In der Erweiterung dieses Vervollkommnungsvorgangs auf die Einheit und Einzigkeit Gottes (tauḥīd) erklärt er dem Kaiser, dass die göttliche Wissenschaft „die Erkenntnis der Einheit (waḥda) bezeichnet“⁷⁷, das heißt die Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes. Ibn Sabʿīn kommt dann auf die unmittelbare mystisch-metaphysische Erkenntnis zu sprechen, die zur Vereinigung des Menschen mit der höchsten Wirklichkeit Gottes führt. Diesen Gott-Erkennenden (ʿārif) nennt Ibn Sabʿīn auf seiner höchsten Stufe auch muḥaqqiq, das heißt einen Menschen, den Gott zur Verkörperung seiner heiligen Namen und Eigenschaften erwählt hat, wobei seine persönlichen Eigenschaften ausgelöscht sind, denn in ihm ist die absolute Wirklichkeit Gottes verwirklicht worden (mutaḥaqqiq bi-al-ḥaqq) – soweit dies für einen Menschen möglich ist. Der muḥaqqiq ist der Vermittlung zwischen Himmel und Erde und führt zum Propheten, der auch zwischen Gott und Mensch vermittelt. Er ist gewissermaßen der „Vollkommene Mensch“, der eine welterhaltende kosmische Aufgabe zu erfüllen hat. Ibn Sabʿīn, dessen Lehre in diesem Punkt eine große Nähe zur Mystik und Metaphysik Ibn ʿArabī⁷⁸ aufweist, hat in seinen Antworten an Friedrich II. diese Zusammenhänge vor allem in der zweiten Frage ausgesprochen⁷⁹.

6. Zum Abschluss

Die „Sizilianischen Fragen“ sind ohne Zweifel das Zeugnis einer einzigartigen ost-westlichen Begegnung in der Geschichte des Mittelalters. In dieser Begegnung stehen sich zwei Persönlichkeiten gegenüber, die auf den ersten Blick nicht unterschiedlicher sein könnten: der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches und ein Sufi-Meister, dessen mystischer Weg zur höchsten Wirklichkeit

⁷⁶ Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 452.

⁷⁷ Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 455

⁷⁸ Vgl. die Lehre vom vollkommenen Menschen bei Ibn ʿArabī in: Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley, 1983, besonders S. 218-287. Hans-Heinrich Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79, 1925, S. 192-268; Masataka Takeshita, *Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokio 1987; Hinrich Biesterfeldt, *al-insān al-kāmil. Zur Idee des Vollkommenen Menschen im klassischen Islam*, in: *Vollkommenheit*, München 2010, S. 157-184.

⁷⁹ Vgl. Ibn Sabʿīn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 456 f.

Gottes führt. Was aber Beiden gemeinsam war, ist die unbedingte Suche nach Wahrheit. Ibn Sab'īn, der den Kaiser wegen seiner Fragestellungen bisweilen sehr scharf kritisiert, sieht in ihm einen Menschen, der nach dem rechten Weg sucht (mustaršid), und wünscht ihm: „Möge Gott dich das Gute erfolgreich erreichen lassen. Möge Er dir den Weg bereiten, Ihn anzunehmen. Möge er dir mit Seinem Licht den Pfad der Wahrheit zeigen“⁸⁰. Der Kaiser hat diesen gnostischen Weg zur Wahrheit entsprechend seinem Vermögen zu gehen versucht und dabei auch die äußeren Begrenzungen der eigenen Religion überschritten. Dies zeigt sich unter anderem auch darin, dass er ein abendländisch-morgenländisches Weltreich - bei gleichzeitiger Anerkennung der Eigenständigkeit der islamischen Welt - zu schaffen versucht hat. Dementsprechend hat er auch nach einer umfassenden universalen Überlieferung gesucht. Der Mythos vom Urkönig Adam als König der Welt weist in diese Richtung. Ob und auf welche Weise Friedrich den von Ibn Sab'īn angedeuteten Weg zur mystisch-metaphysischen vollkommenen Menschen beschritten hat, ist nicht bekannt und bleibt ein Geheimnis. Ein Geheimnis bleibt auch, ob der Kaiser insgeheim ein Muslim war, wie manche arabischen Zeitgenossen vermutet hatten. Deshalb gilt auch heute noch, was der bedeutende ägyptische Chronist Nāšir ad-Dīn ibn al-Furāt ungefähr hundert Jahre nach dem Tod Friedrichs II. von Hohenstaufen geschrieben hat: „Man sagt, dass der Kaiser insgeheim ein Muslim war, aber Gott kennt seinen Zustand und seinen Glauben besser“⁸¹.

⁸⁰ Vgl. Ibn Sab'īn, *Siz. Fragen*, Akasoy, S. 413.

⁸¹ Siehe Anm. 1.

Analysis of the Concept of „Life“ in Hofmannsthal’s Poem „The Ode of Superficial Life“ and Sephri’s Poem „Footsteps of Water“

Elham Rahmani Mofrad¹

(pp 139 to 158)

Received: 18.08.2020; Accepted: 30.09.2020

Abstract

The concept of „life“ in literature is portrayed in different forms and from various viewpoints. This concept is not described comprehensively and exhaustively in literature. Since every author sees and describes the concept of „life“ from his own point of view, one cannot observe a complete image of it in every single literary work.

In the present article, the various and different images of „life“ both in „The Ode of Superficial Life“ by Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), the famous poet of symbolic literature of the early 20th century in Germany, and life-related verses of „Footsteps of Water“ by Sohrab Sepehri (1980-1928), the contemporary Iranian poet, are examined. Although both poets have experienced one world war in their lives, the negative effects of war and its consequences can be noted in their poems with a different description of the concept of „life“. For instance, Sepehri enjoys life and its moments and events, while Hofmannsthal complains about it. The present article tries to show the variety and plurality of the descriptions of this single truth, i.e., „life“, using a comparative analysis of the aforementioned poems.

Keywords

life, Hofmannsthal, Sohrab Sepehri, time transition, experience.

1. Assistant Professor, Department of German Language, College of Foreign Languages, Islamic Azad University, Central Branch, Tehran, Iran,
E-mail: e_rahmani1350@hotmail.com

بررسی مقوله «زندگی» در شعر «قصیده زندگی ظاهری» اثر هوگو فون هوفمانستال و شعر «صدای پای آب» اثر سهراب سپهری

الهام رحمانی مفرد^۱

(صص ۱۳۹ تا ۱۵۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۸/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۹/۳۰

چکیده

«زندگی» مقوله‌ای است که در ادبیات به شکل‌های متفاوت و از منظرهای مختلف به تصویر کشیده می‌شود. مفهوم «زندگی» اغلب در ادبیات به صورت فراگیر و همه‌جانبه توصیف نمی‌شود و یک تصویر کامل از آن در تک‌تک آثار ادبی دیده نمی‌شود از آن رو که هر نویسنده‌ای مقوله «زندگی» را از پنجره نگاه خود می‌بیند و توصیف می‌کند.

در مقاله حاضر تصویر متفاوت و متنوع «زندگی» در شعر «قصیده زندگی ظاهری» اثر هوگو فون هوفمانستال (۱۸۷۴-۱۹۲۹) شاعر مشهور ادبیات سمبولیسم و ابتدای قرن بیستم آلمان و در ابیات مربوط به زندگی در شعر بلند «صدای پای آب» اثر سهراب سپهری (۱۹۲۸-۱۹۸۰) شاعر معاصر ایرانی بررسی می‌شود. اگرچه هر دو شاعر در زندگی خود یک جنگ جهانی را تجربه کرده‌اند، ولی تأثیر منفی و ناخوشایند جنگ و پیامدهای آن در اشعار ایشان با توصیف متفاوتی از مفهوم «زندگی» به چشم می‌خورد. به‌طور مثال، سهراب از گذر زندگی و لحظات و رخدادهای آن لذت می‌برد، در حالی که هوفمانستال از این گذر شکایت دارد. این مقاله سعی دارد با بررسی مقایسه‌ای دو شعر نامبرده تنوع و کثرت این توصیفات را درباره حقیقتی واحد به نام «زندگی» نشان دهد.

کلیدواژه‌ها

زندگی، هوفمانستال، سهراب سپهری، گذر زمان، تجربه.

۱ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز،

Der Begriff „Das Leben“ im Gedicht „Ballade des äußeren Lebens“ von Hofmannsthal und im Gedicht „Der Klang vom Schritt des Wassers“ von Sohrab Sepehri

Elham Rahmani Mofrad¹

(S. 139-158)

Eingereicht: 18.08.2020; Angenommen: 30.09.2020

Zusammenfassung

Der Begriff des „Lebens“ wird in der Literatur in unterschiedlichen Formen und aus verschiedenen Perspektiven dargestellt. Eine umfassende und vollständige Beschreibung dieses Begriffs findet sich jedoch nicht in der Literatur, da jeder Autor den Begriff des „Lebens“ aus seiner eigenen Sichtweise wahrnimmt und darstellt. Aus diesem Grund lässt sich in keinem einzelnen literarischen Werk ein vollständiges Bild des Lebens erkennen.

Im vorliegenden Artikel werden die vielfältigen und unterschiedlichen Bilder des „Lebens“ sowohl in „Die Ode vom oberflächlichen Leben“ von Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), dem bekannten Dichter der symbolistischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts in Deutschland, als auch in lebensbezogenen Versen des Gedichts „Die Schritte des Wassers“ von Sohrab Sepehri (1928–1980), dem zeitgenössischen iranischen Dichter, untersucht. Obwohl beide Dichter jeweils einen Weltkrieg erlebt haben, lassen sich die negativen Auswirkungen des Krieges und seiner Folgen in ihren Gedichten erkennen – jedoch mit einer unterschiedlichen Darstellung des Lebensbegriffs. So genießt beispielsweise Sepehri das Leben und seine Momente und Ereignisse, während Hofmannsthal darüber klagt.


Der vorliegende Beitrag versucht mittels einer vergleichenden Analyse der genannten Gedichte die Vielfalt und Pluralität in der Beschreibung einer einzigen Wahrheit – nämlich des „Lebens“ – aufzuzeigen.

Schlüsselwörter:

Leben, Hofmannsthal, Sohrab Sepehri, Zeitübergang, Erfahrung.

¹ Assistant Professor, Department of German Language, College of Foreign Languages, Islamic Azad University, Central Branch, Tehran, Iran,

E-mail: e_rahmani1350@hotmail.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

„Das Leben“ ist ein Begriff, der mit unterschiedlichen Beschreibungen dargestellt wird. Es wird oft nicht allumfassend und universal beschrieben. Ein umfassendes Bild vom „Leben“ fehlt auch in einzelnen literarischen Lektüren, denn jeder Dichter sieht „das Leben“ durch sein eigenes Fenster nämlich durch seinen eigenen Kontext.

In dem vorliegenden Beitrag wird zuerst das Wort „das Leben“ und seine Herkunft im Deutschen und im Persischen untersucht. Dann wird als Beispiel der Begriff „Leben“ und die bildhafte Beschreibungen in jeweils einem persischen und deutschen Gedicht von Sohrab Sepehri und Hugo von Hofmannsthal analysiert. Obwohl beide Dichter einen Weltkrieg in ihrem Leben erlebt haben, spiegelt sich der negative Eindruck in ihren Versen bei der Beschreibung des Begriffs „das Leben“ ganz unterschiedlich wider. Um die Gründe dieser unterschiedlichen Ansichten zu verdeutlichen, sollten der Stil und die Weltanschauung jedes Dichters untersucht und analysiert werden. Dabei werden Gedichte von anderen Dichtern aus verschiedenen Epochen, aber mit ähnlichen gesellschaftlichen und historischen Elementen als Beispiel erwähnt, um zu zeigen, dass „das Leben“ wie ein Rahmen oder ein Bild zusammengestellt von Spiegelscheiben¹ (Spiegelrahmen) ist, in dem man sein eigenes Bild in verschiedenen Formen und mit verschiedenen Hintergründen sehen kann. Ein zusammengesetztes Allgemeinbild, das aus tausend kleineren Bildern entstanden ist, ein Bild, das seinen Betrachter in jeder Bewegung anders widerspiegelt, genau wie „das Leben“.

Definition des Wortes „das Leben“ und dessen persische Übersetzung „Zendegie“²

Das Wort „Leben“ stammt aus dem Mittelhochdeutschen „leben“, Althochdeutsch lebên.³ Man benutzt es selten im Plural. Es bedeutet „das Lebendigsein oder Existieren.“⁴

¹ تابلوی آینه کاری

² زندگی

³ Duden - Deutsches Universalwörterbuch, 7. Auflage. Bibliographisches Institut GmbH, Berlin, 2015. Software Duden Wörterbuch für Android, 4.6.98.4. In.: www.Duden.de.

⁴ Ebd.

Im *Duden – das Herkunftswörterbuch*⁵ liest man unter dem Wort „leben“ Folgendes:

Das gemeingermanische Verb mittelhochdeutsch *leben*, althochdeutsch *lebēn*, gotisch *liben*, englisch *to live*, schwedisch *leva* ist eine Ableitung von dem unter *bleiben* (germanische Präfixbildung * *bi – liban*) dargestellten starken Verb und gehört wahrscheinlich im Sinne von ‚übrig bleiben‘ zu der unter *Leim* dargestellten vielfach erweiterten indogermanischen Wurzel. * (*s*) *lei-* ‚feucht, schleimig, klebrig sein, kleben (bleiben)‘. Eine alte Substantivbildung ist das unter *Leib* ‚Körper‘ (früher ‚Leben‘) behandelte Wort. An die Stelle von *Leib* in dessen alter Bedeutung ‚Leben‘ trat in althochdeutscher Zeit der substantivierte Infinitiv. Heute wird **Leben** als reines Substantiv empfunden.⁶

‚Zendegie‘ ist das persische Wort für ‚das Leben‘. *Zin-da* heißt lebendig und nach Dehkhoda bedeutet es ‚ein Lebewesen, am Leben sein, im Gegensatz zu Toten‘. Nach dem Mittelpersischen ist es *zīvandak*. Im Altiranischen war es * *ǰvāntaka-* stammt aus * *ǰvānt-* aus dem Stamm *ǰv* mit der Bedeutung am Leben sein und leben. Im Awestisch ist es *ǰvānt-* und bedeutet am Leben und aktiv sein. Im torfanischen Mittelpersisch⁷ ist es [*zīndag*] *Zyndg* und bedeutet am Leben sein (*zīvandag*).⁸

Hugo von Hofmannsthal 1874- 1929; das Leben, die Werke und sein Stil (fin de siècle Symbolismus)

Hugo von Hofmannsthal wurde im Jahre 1874 in Wien geboren. Er war ein „frühreifes Wunderkind“ und schrieb sein erste Gedicht mit 16 Jahren. Er studierte Jura und Romanistik, promovierte 1898.⁹

Stefan George, ein berühmter Dichter der Jahrhundertwende, und seine Freunde, unter denen auch Hofmannsthal, „formten eine Lyrik“, die im Gegensatz zum Naturalismus nach einer besonderen „Schönheit und Ästhetik“ suchte. Bei denen haben „die grafische Ausstattung wie z. B. besondere Schrifttypen, gutes Papier, außergewöhnliches Format und Jugendstilillustrationen“ einen großen Wert.¹⁰

⁵ Duden – das Herkunftswörterbuch. 5. Auflage. Bibliographisches Institut GmbH, Berlin, 2015. Software Duden Wörterbuch für Andriod, 4.6.98.4. In.: www.Duden.de.

⁶ Duden – das Herkunftswörterbuch. 5. Auflage. Bibliographisches Institut GmbH, Berlin, 2015. Software Duden Wörterbuch für Andriod, 4.6.98.4. In.: www.Duden.de.

⁷ فارسی میانه ترغانی.

⁸ Vgl. Hassandust, Mohammad. *Etymologisches Herkunftswörterbuch der persischen Sprache*, Teheran: Farhangestan Zaban va Adab Farsi, 2014, S. 1589-1590 / vgl. Bartholomae, Christian. *Altiranisches Wörterbuch*, Teheran: Asatir Verlag, 2004, S. 502-503.

⁹ Vgl. Baumann, Barbara; Oberle, Brigitta. *Deutsche Literatur in Epochen*, München: Max Hueber Verlag, 1995, S. 185.

¹⁰ Vgl. Ebenda, S. 174.

Für Hofmannsthal hat die Literatur der naturalistischen Nachahmung der Wirklichkeit keinen Wert. Er meint: „Das Material der Poesie sind Worte – ein Gedicht ist ein gewichtsloses Gewebe aus Worten, die durch ihre Anordnung, ihren Klang und ihren Inhalt einen genauen umschriebenen, traumhaft deutlichen, flüchtigen Seelenzustand hervorrufen, den wir Stimmung nennen.“¹¹

Wie bei den Romantikern glaubt Hofmannsthal an „die Magie des Wortes“. Aber nach seiner Meinung besitzt nur „das lyrische Wort“ diese Kraft.¹²

Aber Hofmannsthal und George waren nur kurze Zeit befreundet. 1906 trennt sich Hofmannsthal endgültig von George und seinem Stil und beginnt die Gedichte im schwermütigen und skeptischen Stil zu schreiben, was den Stileigenschaften des ‚Ende des Jahrhunderts‘ (fin de siècle) passt.¹³

Laut Hofmannsthal „erzeugt das Gedicht die Stimmung“. Dadurch sollte „eine Erinnerung wachgerufen“ werden. Wie bei der Dekadenz können die Stimmungen nicht mehr unmittelbar empfunden werden.¹⁴

Mit dem Begriff „Lyrisches Drama“ sind die entstandenen Theaterstücke in dieser Zeit gemeint, in denen der Dichter „Allgemein – Menschliche“ Themen und die „subjektiven Stimmungen und Eindrücken“ darstellt, die dem damaligen Zeitgefühl entsprechen. Das ist „ein Rückzug aus dem öffentlichen Leben“. Hofmannsthals Lyrisches Drama „*Der Thor und der Tod*“ zeigt die „Isolation des ästhetischen, des künstlerischen Menschen“ und ist „in gereimten Jamben“ geschrieben. In diesem Stück liest man auch über die Begriffe ‚Leben und Tod‘, die in einer untrennbaren Verbindung zueinander stehen. Der Protagonist nimmt den „Glanz des Lebens erst im Tod“ wahr. Er erkennt „in der Gegenwart des personifizierten Todes“, dass er „immer nur auf das Leben gewartet hat und nie wirklich lebte.“¹⁵

¹¹ Ghahraman, Anneliese. *Deutsche Gedichte aus vier Jahrhunderten*, Teheran: Beheshti Universität Verlag, 1996, S. 77.

¹² Vgl. Ebenda, S. 77.

¹³ Vgl. Baumann. Ebenda, S.176.

¹⁴ Vgl. Ghahraman, Ebenda, S. 77.

¹⁵ Vgl. Baumann, Ebenda.

„Was weiß denn ich vom Menschenleben?

Bin freilich scheinbar drin gestanden,

Aber ich hab`es höchstes Verstanden,

konnte mich nie darein verweben.

(...)

Da tot mein Leben war, sei du mein Leben, Tod!“ (ebd.)

Hofmansthal erlebte um die Jahrhundertwende eine Sprachkrise. [...] 1902 schrieb er „den Brief des Lord Chandos, in dem er sein eigenes Verstummen erklärt. Er hatte keine Sprache gefunden, die die immer komplizierter werdende Wirklichkeit ausdrücken konnte.“¹⁶

Im Gegensatz zu George macht „Hofmansthal's Ästhetismus ihn nicht elitär“. Er kehrt später zu antiken, mittelalterlichen und barocken Traditionen zurück. Jetzt schreibt er Tragödien. „Elektra“ ist ein Theaterstück mit dem Thema Rache, wodurch Hofmannsthal im Jahre 1904 einen großen Erfolg hat und mit dem Vorschlag des Komponisten Richard Strauß schreibt er das Stück „Elektra“ zu einem Opernlibretto um.¹⁷

Hofmannsthal schreibt auch Mysterienspiele; die Stücke, die mit mittelalterlichen Festspielideen verbunden sind. Das Stück „Jedermann“ ist eins davon. „Der Mensch – Jedermann – wird im Augenblick des Todes von allen Freunden [...] verlassen. [...] Nur der ‚Glaube‘ ermöglicht Jedermann die Einsicht in die göttliche Gnade. So ist dieses Stück als Mysterienspiel zu verstehen, als zeitloses ‚Märchen‘ von der Vergänglichkeit des Materiellen.“¹⁸

Hugo von Hofmannsthal stirbt am 15. Juli 1929 an den Folgen eines Schlaganfalls in Wien. Er erlebt den ersten Weltkrieg und stirbt einige Jahre bevor Hitler an die Macht kommt.

Sohrab Sepehris 1928- 1980; das Leben, die Werke, sein Stil und seine Weltanschauung

Sohrab Sepehri, der zeitgenössische iranische Dichter und Maler, ist am 6. Oktober 1928 in Kashan geboren. 1951 veröffentlicht er das Gedichtsbuch „Tod der Farbe“¹⁹. Seine zweite Gedichtsammlung unter dem Titel „Das Leben der Träume“²⁰ wurde im Jahre 1953 veröffentlicht. Er hat viele Reisen nach Europa und dem fernen Osten, Amerika und Brasilien gemacht. In Tokyo lernt er die Kunst des Holzschnitzens. Er besucht Indien, Afghanistan und Ägypten. Das lange Gedicht „Der Klang vom Gang des Wassers“²¹ veröffentlicht er im Jahre 1965 in einer Vierteljahreszeitschrift namens Ārash. „Der Reisende“²² und „Die grüne

¹⁶ Baumann, Ebenda.

¹⁷ Vgl. Baumann, Ebenda, S.177.

¹⁸ Baumann, Ebenda.

¹⁹ مرگ رنگ.

²⁰ زندگی خوابها.

²¹ صدای پای آب.

²² مسافر.

Dimension“²³ sind andere Gedichte von Sohrab. Er ist am 20. April 1980 an Leukämie gestorben. Sohrab ist in Ardahāl in der Nähe der Stadt Kāshān begraben. Er erlebt den zweiten Weltkrieg und auch die Islamische Revolution im Iran, im Jahre 1979.

Der Dichter und Maler Sohrab Sepehri (1928-1980) gehört seit einer Dekade zu den meist beachteten Schöpfern der modernen persischen Kunst und Literatur. - Diese Feststellung bezieht sich leider mehr auf die iranische und weniger auf die westeuropäische Kulturszene, zumal die fremdsprachlichen Übersetzungen vom poetischen Werk Sohrab Sepehris bisher nur sporadisch veröffentlicht wurden und keine besonders große Verbreitung gefunden haben.²⁴

Sohrab selbst stellt Poesie, Musik und Malerei wie folgt dar: „wo Musik und Poesie zur Vermittlung der zarten Gefühle der Menschen unfähig werden, tritt die Malerei ein. In vielen Fällen vermittelt uns ein Gemälde etwas, wobei man zugeben muss, dass die Malerei meist Konkretes und die Poesie innere Stimmungen und Gefühle besser darstellen können. Die Poesie stammt aus pathetischen Stimmungen, es ist der Vermittler der zarten Gefühle und kommt aus starken Erregungen hervor“.²⁵

Zu seinen Lebzeiten war die Rezeption von Sepehris dichterischem Werk unter dem Einfluss von oberflächlich politisierenden Kritiken stets von gravierenden Missverständnissen begleitet. Die Tatsache, dass er in seinem Werk nicht unmittelbar auf politische und soziale Themen einging, wurde ihm von gesellschaftlich engagierten Kulturschaffenden zum Vorwurf gemacht.²⁶

Sepehris Gedicht hat keine vielfältige Metren und das Metrum verändert sich in seinen Gedichten allgemein nicht. Viele von seinen Gedichten sind in einem bestimmten Versmaß. Ab und zu spürt man auch die Unregelmäßigkeit beim Metrum in seinem Gedicht oder es ist frei von Metren. Er wendet auch nicht so

حجم سبز.²³

²⁴ Mina, Nima. „Das helle Blatt der Zeit“, ein literarisches Portrait des modernen Dichters und Malers Sohrab Sepehri .Universität Montreal. In:<https://groups.google.com/forum/#!topic/soc.culture.iranian/GCfyBO1VkBw> [14.08.2020].

²⁵ Vgl. Sepehri, Sohrab. „Yadashthaye Sohrab (Sohrabs Notizen)“, In: Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?). (Hrsg.), Sara Saversofla. Sokhan Verlag, Teheran:2009 S. 23 / auch vgl. Sepehris Vorwort im Gedichtsheft namens ‚Jugends Erinnerungen‘ von Moshfegh Kashani In: Abedi, Kamyar. Az Mosahebate Aftab (beim Gespräch mit der Sonne), Teheran: Ravayat Verlag, 1996 S. 28.

²⁶ Mina, Ebenda.

häufig Reime an. Bei dem Aufbau des Halbverses²⁷ befolgt er Nimas²⁸ Gedichtregel. Manche Halbverse in seinen Gedichten könnten in zwei oder drei Halbversen geteilt werden. Vielleicht wäre dann der Rhythmus besser spürbar. Aber es sieht so aus, als hätte er wegen einer Art Kontinuität die Halbverse in Reihenfolgen gestellt.²⁹

Manche glauben, dass Sohrab ein naturalistischer Dichter war, manche nennen ihn einen Romantiker und einen Neumystiker. Einige meinen, dass er eine isolierte und ungesellige Person war. Andere behaupten, dass er der Anhänger von Buddha und indischer Mystik war. Man meint aber, dass Sepehri zu keiner Epoche, weder westlicher noch östlicher gehörte. Er war nur ein mystischer Sucher, der durch iranische Mythologie die Welt, die Natur und seine Umgebung betrachtete. Sohrab dichtete im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen keine sogenannte „intellektuelle Poesie“. In der Zeit, die man „Die Zeit der Not“³⁰ nennt, findet man kein Motto in seinen Gedichten. Er hatte einen neuen mythischen Blick für die Welt. Seine Gedichte sind voller Fantasien. Er suchte die Wahrheit und den inneren Sinn durch die Mythologie und nicht durch soziale politische Gedanken. Wegen der mythologischen Motive sehen viele Gedichte von Sohrab kindlich und einfach aus. Er hat durch die Erleuchtungsreise in die Seele sein inneres Kind³¹ gefunden.³²

Während sich andere Dichterkollegen wie etwa Ahmad Schāmlu³³ auf eine für iranische Intellektuelle geradezu symptomatische Weise in vielen

²⁷ مصراع بندي.

²⁸ Nima Youschidsch oder Nimā Juschidsch (1897 – 1960), oft nur Nima genannt (Sein bürgerlicher Name war Ali Esfandiari.), war ein persischer Dichter, der als „Vater der modernen persischen Lyrik“ das sogenannte „Neue persische Gedicht“ entwickelt hat. Er war einer der ersten persischsprachigen Dichter, der mit der traditionellen Sprache und Metrik gebrochen und seine Gedanken mit prosahafter Freiheit ausgeführt hat.

²⁹ Jusefi, Gholamhossein. „Hamzaban ba Ab (Gleichsprachig mit dem Wasser)“, In: *Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?)*. (Hrsg.), Sara Saversofla. Sokhan Verlag, Teheran: 2009 S. 106.

³⁰ زمانه عسرت.

³¹ کودک درون.

³² Vgl. Esmaielpur, Abolghasem. „Baztabe Osture dar Ashar Sohrab Sepehri (Die Widerspiegelung des Mythos im Sohrabs Sepehris Gedicht)“, In: *Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?)*. (Hrsg.), Sara Saversofla. Sokhan Verlag, Teheran: 2009 S. 61 – 63 u. 71.

³³ Ahmad Schāmlu (1925–2000), Pseudonym: **A. Bamdad**, war nicht nur einer der bedeutendsten iranischen Dichter, er war auch Autor, Literat und Übersetzer und hatte zudem ein ausgeprägtes politisches Bewusstsein, was ihn nicht selten in Schwierigkeiten mit Regierung und Zensur brachte. Schāmlus besondere poetische Art erzeugt starke Bilder, regt aber auch zum Nachdenken an.

Bereichen - wie Poesie, Kinder- und Jugendliteratur, Editions- und Textkritik, Lexikografie und Mythenforschung, Literaturübersetzung und nicht zuletzt Tagespolitik (!) - engagierten und dabei notwendigerweise dilettieren, lebte und arbeitete Sepehri zielstrebig, intensiv und in beispielloser Zurückgezogenheit. Er bekannte sich auch häufig zu seiner selbst gewählten Einsamkeit.³⁴

Laut Akhavān-e Sāles³⁵ ist Sohrab beeinflusst von Forugh³⁶ Charakter und Stil. Er schreibt zart und fein - aber nicht weiblich - genau wie Forugh. Akhavān bestätigt aber, dass es keine Nachahmung ist. Das kommt daraus, dass Sohrabs Seele und Stil dem Stil Forughs fast nahe und ähnlich sind.³⁷

Es scheint, dass Sepehris Lob der Natur in sich die Spur der Naturliebe der europäischen Romantiker von Jean Jacques Rousseau hin bis zu André Gide hat. Aber die Wurzel solcher Lobung liegt woanders, nämlich in der östlichen Mystik. Es sieht so aus, dass Sepehri mehr als der islamisch - iranischen Mystik, unter dem Einfluss der fernöstlichen Mystik aus Japan und China steht.³⁸

Sohrab möchte das innere Auge des Menschen dem wahrhaften Leben gegenüber öffnen. Es ist kein Zufall, dass Sohrab im Gedicht „Der Klang vom Gang des Wassers“ 32 mal die verschiedenen Verbformen vom ‚sehen‘ verwendet hat. Das weist auf die Denkweise einer Person hin, die nach dem Erkennen der Welt sucht und andere damit bekannt machen möchte.³⁹

³⁴ Mina, Ebdenda.

³⁵ Mehdi Akhavān-e Sāles (1929 - 1990) Pseudonym M. Omid war ein iranischer Dichter. Er war einer der Pioniere der Dichtung in Freien Versen in der persischen Sprache. In seinen Werken verbinden sich Elemente klassischer persischer Dichtung mit Neuerungen der modernen persischen Lyrik Nimā Juschidschs.

³⁶ Forugh Farrochzād (1934 - 1967) war eine iranische Dichterin und Filmregisseurin. Sie zählt zu den bedeutendsten Repräsentantinnen der iranischen Moderne. Sie war die ältere Schwester des berühmten iranischen Dichters, Sängers und Schauspielers Fereydu Farrochzād. Sie hielt die überlieferten Formen der Lyrik nicht ein und überführte die iranische Lyrik somit in die Moderne. Ihr Werk verleiht Frauen in der iranischen Männergesellschaft eine Stimme, indem in ihren Gedichten zum ersten Mal das Seelenleben einer Frau aus weiblicher Perspektive beschrieben wurde. Dabei bediente sie sich eines nüchternen Realismus und einer rückhaltlosen Ehrlichkeit.

³⁷ Vgl. Akhavane Sales, Mahdi. „Baztabe Osture dar Ashar Sohrab Sepehri (Die Widerspiegelung des Mythos im Sohrabs Sepehris Gedicht)“, In: Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?). (Hrsg.), Sara Saversofla. Sokhan Verlag, Teheran:2009 S. 117.

³⁸ Vgl. Ashuri, Dariush. „Sayade Lahzeha (Der Jäger der Augenblicke)“, In: Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?). (Hrsg.), Sara Saversofla. Sokhan Verlag, Teheran:2009 S. 153-154.

³⁹ Vgl. Jusefi, Ebenda, S. 101.

Wie Forugh Farokhzad über Sohrab sagt, redet Sohrab von keinem bestimmten Ort und keiner bestimmten Zeit, von keinem bestimmten Volk. Er spricht allgemein über Menschen und Leben. Deshalb ist er [auch seine Denkweise] in einem weit verbreitet und bekannt.⁴⁰

Zwischen 1951 und 1977 schuf Sohrab Sepehri ein nicht sehr umfangreiches Werk, das aber durch[...] seine poetische Qualität, seine Musikalität und die malerische Sprache seiner Bilder zum Schönsten gehört, was das 20. Jahrhundert an Lyrik hervorgebracht hat.⁴¹

Das Gedicht „Ballade des äußeren Lebens“ von Hofmannsthal und dessen Analyse

Das Gedicht „Ballade des äußeren Lebens“ wurde von Hugo von Hofmannsthal geschrieben und im Jahr 1894 veröffentlicht. Das Gedicht besteht aus zwei Sinnabschnitten, vier Strophen, die am Anfang von der Vergänglichkeit und Sinnlosigkeit des Lebens handeln. In dem zweiten Sinnabschnitt wird hingegen die zuvor genannte sinnlose Vergänglichkeit infrage gestellt. Die letzte Strophe besteht aus einem einzelnen, abschließenden Vers. In den drei Versen am Ende des Gedichts erwähnt der Dichter den Sinn des Lebens, der am „Abend“ erkannt wird und dadurch der ewige Kreislauf der Sinnlosigkeit in der Natur und im Leben des Menschen endet. Das oberflächliche äußere Leben bekommt am Abend „Tiefsinn und Trauer“.

Nach Ghahraman könnte die äußere Form des Gedichts wie das äußere Leben endlos weitergehen, weil die Form des Gedichts „Terzine“⁴² ist. Die Strophen bestehen aus drei Versen, mit fünffüßigen Jamben und weiblicher Kadenz⁴³. Der Reim ist ein Kettenreim mit dem Schema aba bcb cdc (vgl. Ghahraman1996: S.79) In dem zweiten Sinnabschnitt ändert sich sowohl der Inhalt als auch das Metrum als Zeichen der Veränderung der äußeren Form des Gedichts. Das Gedicht ist eine Kritik an der Traurigkeit des Alltags und der

⁴⁰ Vgl. Farokhzad, Forugh. „*Shaeri Motefavet (Der unterschiedene Dichter)*“, In: Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?). (Hrsg.), Sara Saversofla. Sokhan Verlag, Teheran:2009 S. 126.

⁴¹ Scharf, Kurt. „*Sohrab Sepehri*“. In: <http://etk-beta.munzinger.de/search/klfg/Sohrab+Sepehri/546.html> [14.08.2020].

⁴² Ursprünglich eine italienische Strophenform mit durchlaufenden Kettenreim in drei Zeilen mit fünfhebigen, jambischen Versen. (Jahraus, Oliver. Grundkurs Literaturwissenschaft. Klett Verlag. Stuttgart 2009. S. 158).

⁴³ Beim Versschluss- Kadenz – unterscheidet man zwischen männlicher (stumpfer) und weiblicher (klingender) Kadenz; die männliche Kadenz endet mit einer Hebung und ist einsilbig: Not/Tod, Mut/Gut; die weibliche Kadenz ist zweisilbig, die letzte Silbe ist unbetont, die Betonung ist auf der vorletzten Silbe; singen/klingen, sagen/fragen. (vgl. Jahraus, Oliver. Grundkurs Literaturwissenschaft. Klett Verlag. Stuttgart 2009. S. 153).

Vergänglichkeit des Lebens. Um das Gedicht vollständiger und Vers für Vers zu interpretieren, wird es folgend vollständig zitiert.

Ballade des äußeren Lebens

Und Kinder wachsen auf mit tiefen Augen,
die von nichts wissen, wachsen auf und sterben,
und alle Menschen gehen ihre Wege.
Und süße Früchte werden aus den herben
und fallen nachts wie tote Vögel nieder
und liegen wenig Tage und verderben.
Und immer weht der Wind, und immer wieder
vernehmen wir und reden viele Worte
und spüren Lust und Müdigkeit der Glieder.
Und Straßen laufen durch das Gras, und Orte
sind da und dort, voll Fackeln, Bäumen, Teichen,
und drohende, und totenhaft verdorrte...
Wozu sind diese aufgebaut? Und gleichen
einander nie ? Und sind unzählig viele ?
Was wechselt Lachen, Weinen und Erbleichen?
Was frommt das alles uns und diese Spiele,
die wir doch groß und ewig einsam sind
und wandernd nimmer suchen irgend Ziele ?
Was frommt's, dergleichen viel gesehen haben?
Und dennoch sagt der viel, der "Abend" sagt,
ein Wort, daraus Tiefsinn und Trauer rinnt
wie schwerer Honig aus den hohlen Waben.

Bildhafte Ausdrücke, das äußere und innere Leben, sinnlose Vergänglichkeit im Gedicht „Ballade des äußeren Lebens“

Der Titel von Hofmannsthals Gedicht lautet „*Ballade des äußeren Lebens*“. Er hat durch den Titel ganz am Anfang auf seine tragische Ansicht über den Sinn des Lebens aufmerksam gemacht. Die Ballade stellt eine Mischung aus lyrischen, epischen und dramatischen Elementen dar. Sie ist erzählend wie Epik, besitzt lyrische Elemente und enthält dramatische Mittel nämlich Dialoge und Monologe. Der Mensch begegnet auf tragische Weise seinem Schicksal. Sie berichtet ein bemerkenswertes aber nicht alltägliches Ereignis.⁴⁴

Die vier Strophen am Anfang beginnen alle mit dem Wort „Und“. Das Bindewort „und“ wird im Laufe des Gedichts oft wiederholt. „Die vielen und

⁴⁴ Rahmani, Elham, *Einführung in die Literaturgattungen*, Teheran: Madar Verlag, 2002 S. 36.

verstärken noch diesen Eindruck. *Und* verbindet, aber es betont gleichzeitig die Unverbindlichkeit.“⁴⁵

In der ersten Strophe spricht der Dichter über die eintönige Wiederkehr von Wachsen und Sterben, wo die Vergänglichkeit der Jugend zum Ausdruck gebracht wird. „Die Kinder wachsen auf mit tiefen Augen“. Hier ist „mit tiefen Augen“ eine Metapher für Sterben.

In der zweiten Strophe beschreibt der Dichter das Verfaulen der Früchte sehr detailliert und vergleicht das Herunterfallen der Früchte mit toten Vögeln. Das ist auch die Kritik des Dichters was die Traurigkeit des Alltags betrifft. Dadurch wird die sinnlose Existenz und der Verfall der Welt offenbart.

In der dritten Strophe klagt der Dichter weiter über die sinnlose Vergänglichkeit. „Die Winde wehen, von irgendwoher, irgendwohin. Die Worte wiederholen sich beständig, aber wir verstehen sie nicht. Alles gleitet ins Endlose.“⁴⁶

Das ständige Vorangehen der Zeit ohne einen wirklichen Sinn zu haben, wird durch die Personifikation im Vers „Und Straßen laufen durch das Gras“ verdeutlicht. Die Straße kann wie Menschen laufen. Der Dichter meint, dass das Gras im Laufe der Zeit irgendwann die Straße verdecken wird. Die Straßen könnten ein Zeichen für die Freuden des Lebens sein, die die Sinnlosigkeit des Alltags verdecken.⁴⁷

Während das Wort ‚Fackeln‘ im zweiten Vers der vierten Strophe erst einen abschreckenden hellen Eindruck auf den Leser macht, wird dieser später durch ‚Bäume und Teiche‘ abgemildert, die auch positiv sind. Diese Abmilderung wird jedoch im folgenden Vers wieder zunichtegemacht. Der letzte Vers der vierten Strophe besteht aus drei sehr pessimistischen Wörtern ‚drohende, totenhaft und verdorrte‘ und danach kommen drei Punkte als Zeichen einer Ellipse, die die Müdigkeit und Hoffnungslosigkeit des Dichters zeigt. In diesem Fall bleibt das negative Bild im Kopf des Lesers bestehen.

In der nächsten Strophe beginnt dann die Frage nach dem Sinn des oben beschriebenen vergänglichsten äußeren Lebens. „Durch rhetorische Fragen wie z. B. ‚Wozu sind diese aufgebaut und gleichen einander nie? und sind unzählig

⁴⁵ Ghahraman, Ebenda, S. 79.

⁴⁶ Ghahraman, Ebenda.

⁴⁷ Vgl. O. V. Antikoerperchen, Lyrik Datenbank. Inhaltsangabe, Gedicht- Analyse und Interpretation. In: <https://lyrik.antikoerperchen.de/hugo-von-hofmannsthal-ballade-des-aeusseren-lebens,textbearbeitung,486.html> [14.08.2020].

viele?’ (V. 13f.) richtet sich der lyrische Sprecher an den Leser und die innere Verwirrung wird verdeutlicht. Durch solche philosophischen Fragen wird der Eindruck vermittelt, dass der lyrische Sprecher der Wirklichkeit entkommen und vor der Realität fliehen möchte.“⁴⁸

Der letzte Vers der fünften Strophe beinhaltet einen Kontrast „Lachen, Weinen“. Dem Lachen und Weinen folgt aber das Erbleichen, was erneut die negativen Aspekte des Lebens wie Tod und Angst – als Gründe des Erbleichens – in den Vordergrund und das Lachen und dessen Fröhlichkeit in den Hintergrund stellt.

In der sechsten Strophe fragt Hofmannsthal nach den Spielen, die zu unserer ewigen Einsamkeit führen. Der Kreislauf der sinnlosen Vergänglichkeit des Lebens ist hier als „Spiele“ bezeichnet, bei denen sich der wandernde Spieler verwirrt und ohne Ziele um sich dreht. Es ist zu erwähnen, dass hier ziellos zu sein, keine positive Bedeutung hat. Es gibt Wanderer, bei denen der Weg das Ziel ist. Sie suchen nichts und sie sind in Ruhe und Frieden mit der Welt und mit sich selbst.

In den beiden letzten Strophen – die letzte Strophe besteht nur aus einem Vers – redet der Dichter von etwas, was hinter dem äußeren Leben verborgen ist. Die letzte rhetorische Frage fragt nach den sinnlosen vielen Spielen. Und trotzdem sagt man etwas, was in dem Wort Abend liegt; das ist „die Fülle des Lebens. Es schließt eine innere Welt auf, die der äußeren gegenübersteht.“⁴⁹

Das Wort Abend ist wie das Motiv der Nacht, in der man Tiefsinn und Trauer finden kann. Der Abend ist wie bei den Frühromantikern voller Geheimnisse, in denen man die innere Unendlichkeit erreichen kann. Aber da das Ziel unerreichbar oder schwer zu erreichen ist, führt es vielleicht zur Trauer. Tiefsinn und Trauer empfindet man nicht direkt aus dem Wort Abend. Das ist wie eine leere Wabe, woraus der schwere Honig fließt. Nur durch Geduld und Fleiß bekommt man Honig aus solchen hohlen Waben. Es scheint, als ob der Dichter das innere Leben, das verborgen hinter dem äußeren sinnlosen Leben ist, nur schwer und im geheimnisvollen Abend zu begreifen beginnt.

Die Verse über den Begriff „Das Leben (Zendegie)“ im Gedicht „Der Klang vom Gang des Wassers“ von Sohrab Sepehri

⁴⁸ Ebenda.

⁴⁹ Ghahraman, Ebenda.

Das lange Gedicht „*Der Klang vom Gang des Wassers*“ besteht aus mehreren Teilen. Der erste Teil beginnt mit diesem Vers: „Ich stamme aus Kaschan“⁵⁰. Es scheint, als würde der Dichter seine Autobiografie erzählen. Er schildert seinen Beruf, die Malerei. Er erzählt über seine Freunde, seinen Gott und seine Religion. Er redet über seine Kaaba, seinen Vater und seine Mutter. Er beschreibt das Elternhaus und dessen Garten. Er spricht über seine Erlebnisse und Erfahrungen.

Ich stamme aus Kaschan.
Von Beruf bin ich Maler. [...]
Meine Zeit ist nicht schlecht.
Ein Stück Brot habe ich, ein bißchen Verstand, eine Nadelspitze Geschmack.
Eine Mutter habe ich, besser als ein Blatt von einem Baum,
Freunde, besser als fließendes Wasser.
Und einen Gott ganz in der Nähe:
Inmitten dieser Levkojen hier, am Fuße jener hohen Kiefer dort. [...]
Ich bin Moslem.
Mein Mekka ist eine Rose,
Mein Gebetstuck eine Quelle, mein Gebetsstein das Licht, [...]
Meine Ka'aba ist das Ufer. [...]
Ich sah einen Bettler von Tür zu Tür gehen und ums Lied der Lerche bitten, [...]
Ich sah ein Buch, dessen Wörter alle aus Kristal waren.⁵¹

Die vielen Anaphern in diesem Gedicht weisen auf den Mittelpunkt jedes Teils hin wie z. B. Unser Garten, Ich, Mein Vater, Mein Kaaba, Ich sah einen Zug, Der Krieg, Der Angriff, Meine Seele..., bis er beginnt, über ‚Das Leben‘ zu sprechen. Die Verse, die ‚Das Leben‘ beschreiben, sind ca. zwanzig Verse, die fast alle mit dem Wort ‚Das Leben‘ beginnen. Nachdem dieser Teil mit der Anapher ‚Das Leben‘ endet, bringt der Dichter sechs Verse als Schlussfolgerung seiner Wahrnehmung über ‚Das Leben‘:

Egal wo ich bin, da soll ich sein.
Der Himmel ist mein.
Das Fenster, der Gedanke, die Luft, die Liebe, die Erde sind meine.
Was macht es aus
Wenn manchmal pflanzen
Pilze des Heimwehs?⁵²

⁵⁰ Scharf, Kurt. *Der Wind wird uns entführen*, München: Beck Verlag, 2005 S. 96.

⁵¹ Scharf, Ebenda, S. 96 – 99.

⁵² هر کجا هستم، باشم / آسمان مال من است / پنجره، فکر، هوا، عشق، زمین مال من است. / چه اهمیت دارد / گاه اگر می‌رویند / قارچ‌های غربت؟

Danach schildert er wiederum seine Erlebnisse, seine innere Wahrnehmungen und redet über Regen, Tod usw.

Folgend wird zuerst die Übersetzung zu dem Teil „Das Leben“ aus dem Gedicht ‚Der Klang vom Gang des Wassers‘ dargestellt⁵³, danach werden die bildhaften Beschreibungen über das Leben analysiert.

Das Leben ist eine angenehme Sitte.
Das Leben hat Flügel so weit wie der Tod,
Einen Sprung so hoch wie die Liebe.
Das Leben ist nicht etwas, was in der Nische der Gewohnheit von mir und dir
vergessen wird.
Das Leben ist die Attraktion einer Hand, die erntet.
Das Leben ist das Frühobst der schwarzen Feigen im herben Mund des Sommers.
Das Leben ist die Größe des Baums im Auge eines Insektes.
Das Leben ist das Erlebnis der Motte in der Dunkelheit.
Das Leben ist ein seltsames Gefühl, das ein Zugvogel hat.
Das Leben ist der Signalton eines Zuges, der im Schlaf einer Brücke ertönt.
Das Leben ist, einen Garten durch das verschlossene Fenster eines Flugzeuges
anzuschauen.
Die Nachricht des Fliegens der Rakete in den Weltraum (zu hören),
Das Berühren der Einsamkeit des Mondes,
Der Gedanke daran, eine Blume auf einem anderen Planeten zu riechen.
Das Leben ist, das Spülen eines Tellers
Das Leben ist, eine Dahshahi (wertlose) Münze im Straßengraben zu finden.
Das Leben ist die Quadratzahl des Spiegels.
Das Leben (ist) die Blume in der Hochzahl der Ewigkeit ,
Das Leben (ist) die Erde mal unserem Herzschlag,
Das Leben ist die einfache und einheitliche Geometrie der Atemzüge.⁵⁴

⁵³ Es ist zu erwähnen, dass die Verfasserin diese Verse selber übersetzt hat, weil leider die deutsche Übersetzung von den Versen mit dem Thema ‚das Leben‘ aus Sohrabs Gedicht nicht verfügbar waren.

⁵⁴ زندگی رسم خوشایندی است
زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ
پرشی دارد اندازه عشق
زندگی چیزی نیست که لب طاقچه عادت از یاد من و تو برود
زندگی جذبه دستی است که می چپند
زندگی نوبر انجیر سیاه در دهان گس تابستان است
زندگی بعد درخت است به چشم حشره
زندگی تجربه شب پره در تاریکی است
زندگی حس غریبی است که یک مرغ مهاجر دارد
زندگی سوت قطاری است که در خواب پلی می پیچد

Die Untersuchung der bildhaften Darstellungen des Begriffs „Das Leben“ in Sohrabs Gedicht

Der erste Vers in Sohrabs Gedicht bezeichnet „das Leben“ als eine angenehme und gemütliche Sitte. Im zweiten Vers beschreibt der Dichter den Flügel des Lebens so umfassend, weit und breit wie der Tod. Es scheint, dass das Leben und der Tod die zwei Seiten einer Münze sind. Und dann vergleicht der Dichter die Sprungkraft des Lebens mit der Liebe, die eine der stärksten Kräfte in der Welt ist.

Das Leben wird nicht monoton wie eine eintönige Gewohnheit, weil es voll von Höhen und Tiefen ist. Hinter jeder Kurve befindet sich noch eine andere Kurve.

In den darauf folgenden Versen beschreibt Sohrab die Erlebnisse, die alle das Leben bilden.

Das Leben ist die Attraktivität einer Hand, die voller Stolz das erntet, was sie vorher gepflanzt hat. Das Leben sind eigentlich die üblichen Momente, in denen man z. B. die erste noch herb schmeckende Feige im Sommer isst, was auf Unreife hinweisen kann. Das Leben ist das Erlebnis eines Insektes, wenn es einen großen Baum sieht. Und es ist ganz klar, dass sein Erlebnis im Vergleich zu einem Menschen oder einem anderen Lebewesens ganz unterschiedlich und einmalig ist, genau wie das Erlebnis des Lebens, das bei verschiedenen Menschen unterschiedlich und einmalig sein kann.

In den darauf folgenden Versen bezeichnet Sohrab das Leben als die Erlebnisse einer Motte, eines Zugvogels und sogar einer Brücke. Danach nennt der Dichter das Leben die Erlebnisse, desjenigen der von einem Flugzeug einen Garten anschaut oder eine unglaubliche Nachricht wie den Flug einer Rakete in

زندگی دیدن یک باغچه از شیشهٔ مسدود هواپیماست
خبر رفتن موشک به فضا
لمس تنهایی ماه
فکر بوییدن گل در کره‌ای دیگر
زندگی شستن یک بشقاب است
زندگی یافتن سکهٔ دهشاهی در جوی خیابان است
زندگی مجذور آینه است
زندگی گل به توان ابدیت
زندگی ضرب زمین در ضربان دل ما
زندگی هندسهٔ ساده و یکسان نفس هاست

den Weltraum hört. Das Leben ist so schön, wie die Momente, in denen man sich dem Mond am Himmel so nahe sieht, als könnte man ihn mit den Fingern berühren.

Während das Leben einerseits ein unglaublich traumhafter Gedanke, wie das Riechen einer Blume auf einem anderen Planeten sein könnte, ist es andererseits ein ganz normales Erlebnis wie einen Teller zu spülen. Oder das Leben ist ein wunderbares Erlebnis, wenn das Finden einer fast wertlosen Münze im Straßengraben uns so begeistert, als ob wir einen großen Schatz gefunden hätten.

In den darauf folgenden Versen redet Sohrab nicht mehr von Erlebnissen, sondern benutzt Metaphern zur Veranschaulichung des Begriffs „das Leben“. Wenn er das Leben die Quadratzahl des Spiegels nennt, stellt man sich vor, zwischen zwei Spiegel zu stehen und unendliche Bilder von sich selbst zu sehen. Dann wird das Leben zu einer Blume, die unendlich ist oder das wird zu unzählbaren Blumen, die wegen ihrer grossen Zahl unendlich sein können.

„Das Leben“ und die Erscheinungen stehen aus der Sicht von Sohrab in einer besonderen Einheit, in der man die Erde mit dem menschlichen Herzschlag multiplizieren kann. Bei ihm haben alle Atemzüge eine einheitliche und einfache geordnete Form wie bei der Geometrie.

Vergleichende Untersuchung der Ansichten von zwei Dichtern über den Begriff „Das Leben“

Obwohl Hofmannsthal und Sohrab beide in ihrer Lebenszeit einen Weltkrieg und die Krise in dessen Folge erlebt haben, haben sie verschiedene Ansichten über den Begriff „Das Leben“. Hofmannsthal klagt über die sinnlose Vergänglichkeit des Lebens. Er versucht in seiner Poesie und Prosa das vollendet schöne Wort zu schreiben. Sein Gedicht ‚Über Vergänglichkeit‘ Terzinen I bis IV⁵⁵ zeigt seinen neuen Stil sehr deutlich.⁵⁶ Man sieht solche Klagen in anderen Gedichten z. B. von Gryphius in der Barockzeit („Es ist alles Eitel“), die wegen des dreißigjährigen Krieges eine sehr chaotische Zeit im Mitteleuropa ist.

Sohrab im Gegenteil klagt nicht über die Vergänglichkeit. Er redet überhaupt nicht darüber. Er empfiehlt auch nicht, wie Martin Opitz, der berühmte Dichter

⁵⁵ Noch spür ich ihren Atem auf den Wangen:

Wie kann das sein, daß diese nahen Tage

Fort sind, für immer fort, und ganz vergangen? (Auszug)

⁵⁶ Vgl. Baumann, Ebenda, S.176.

der Barockzeit, das Leben zu genießen, weil die Zeit so vergänglich ist (‚Wir haben Zeit‘). Es sieht so aus, als ob Sohrabs Ruhe in der chaotischen Zeit, in der er lebt, ‚im Augenblick zu sein‘ bedeutet. Er hat eine Wahrnehmung, frei von allen Vorurteilen, aber auch frei von Vorwissen über die Natur und seiner Umgebung. Nach Sohrabs Meinung ist es nicht unsere Aufgabe, die Geheimnisse zu kennen. Wir sollen nur „dem Ruf der Wahrheit nachlaufen [und] uns im „Zauber“ der Rose treiben zu lassen“⁵⁷

In den drei letzten Verse des langen Gedichts „Der Klang vom Gang des Wassers“ und einige Verse davor bestätigt er selbst die obengenannte Denkweise⁵⁸:

Unsere Aufgabe ist nicht, das Geheimnis der Rose zu kennen.
Unsere Aufgabe ist es vielleicht,
Uns im „Zauber“ der Rose treiben zu lassen. [...]
Unsere Aufgabe ist es vielleicht,
Zwischen dem Jahrhundert und der Lotosblume
Dem Ruf der Wahrheit nachzulaufen.⁵⁹

Das Leben ist für Sohrab der Weg, auf dem er geht. Das Leben besteht aus Erscheinungen, die in der Gegenwart erlebt werden könnten. Der erste Vers über das Leben in Sohrabs Gedicht bezeichnet „das Leben“ als eine angenehme und gemütliche Sitte. Hier klagt der Dichter nicht über die Vergänglichkeit des Lebens wie bei Hofmannsthal.

Bei Sohrab besteht das Leben nicht aus der Zeit, die ‚schnell wie der Wind vergeht‘, sondern aus den Erlebnissen, die man in jedem Augenblick erlebt; die Erlebnisse, die meist nicht besonders wichtig sind, sind was wir alltäglich erleben. Das Leben bedeutet bei ihm nicht die Dauer der Zeit von Geburt bis zum Tod, sondern das Leben befindet sich in jedem Geschehen; das Leben ist die Wahrnehmung jeden Augenblicks mit Leib und Seele.

Bei der Worterklärung von „das Leben“ gibt es bei Sohrab keine pessimistische Empfindung der sinnlosen Vergänglichkeit. Er betrachtet die Welt im Gegenteil zu Hofmannsthal als ein Mensch, der selbst in Einheit mit jedem Ereignis steht und wie ein guter Betrachter, der die Augenblicke bezeichnend als „das Leben“ genießt. Er sieht alle Naturerscheinungen aber

⁵⁷ Scharf, Ebenda S. 102 – 103.

⁵⁸ کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ / کار ما شاید این است / که در "افسون" گل سرخ شناور باشیم. (...). کار ما شاید این است / که میان گل نیلوفر و قرن / پی آواز حقیقت بدویم.

⁵⁹ Scharf, Ebenda.

auch die Schöpfungen der Menschen wie eine Brücke in einer harmonischen und lebendigen Einheit.

In Sohrabs Gedicht findet man keine Sinnfrage wie bei Hofmannsthal. Während Hofmannsthal versucht, durch philosophische und rhetorische Fragen seine hoffnungslose Suche nach dem Sinn des Lebens zu veranschaulichen, sucht Sohrab nichts. Er sucht nach keiner Antwort und keiner Lösung. Er ist dagegen voller Sehnsucht nach dem Ruf der Wahrheit und nicht auf der Suche nach dem Sinn des Lebens.

Wie Rūmī⁶⁰ und Attar⁶¹ und vielen anderen iranischen Dichtern, die in ihren Werken die politische und katastrophale Situation des Landes nicht widerspiegeln, sieht man in Sohrabs Werken keine offene Kritik an der Politik seiner Zeit im Iran. Statt dessen sorgt er sich im allgemeineren Sinne um Menschen und deren Schicksale. Die Politik ist bei Sohrab wie ein leerer Zug. „Ich sah den Zug, der fuhr Politik (und wie leer er fuhr)⁶².“⁶³ Wenn er einige Jahrhunderte früher geboren wäre, würde er möglicherweise ein Mystiker und ein Dichter wie Attar, Bayazid⁶⁴ oder Abu Said-e Abolkheyr werden ⁶⁵. ⁶⁶

Das deutsche Wort „erleben“ stammt von dem Verb „leben“ und bedeutet „mit ansehen, mifühlen; mitmachen; Erfahrungen machen, erfahren (mittelhochdeutsch erleben), dazu Erlebnis [d.h.] miterlebtes Ereignis; starker Eindruck (um 1800)“⁶⁷ Das Substantiv „das Leben“ stammt wie bereits erläutert

⁶⁰ Dschalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī (1207-1273) ist einer der bedeutendsten persischen Dichter des Mittelalters. Er war ein berühmter Gelehrter seiner Zeit und schloss sich dem Sufismus im Islam an. Er gilt als der Gründer des Ordens der tanzenden Derwische.

⁶¹ Farid ad-Dīn-e 'Aṭṭār (1136 - 1221) war ein persischer Dichter und islamischer Mystiker. Die Vogelgespräche ist sein bekannteste Werk.

⁶² من قطاری دیدم، که سیاست می برد (و چه خالی می رفت).

⁶³ Scharf, Ebenda, S.100.

⁶⁴ Bayazid Bastami war einer der bekanntesten persischen Sufis. Er wurde in 804 in Bastam in nord - Zentral Iran geboren. Er ist bekannt für sein frommes Engagement und für die grundlegenden islamische Prinzipien und Praktiken. Bayazid starb in 874 in Bastam. Er wurde bekannt *Sultan-ul-Arifin* („König der Gnostiker“). Bistami gilt als einer der Pioniere des Konzepts der Fana sein, den Begriff weg mit der Gottheit in der mystischen Vereinigung vorbei.

⁶⁵ Abu Said-i Abul Chair (ca. 967 - 1049 n. chr.) - Abusaeid Abolkheir - war ein bedeutender islamischer Mystiker. Er gilt als einer der prägenden Persönlichkeiten der Entwicklung des Sufismus.

⁶⁶ Vgl. Abedi, Kamyar. *Az Mosahebate Aftab (beim Gespräch mit der Sonne)*, Teheran: Ravayat Verlag, 1996 S. 59

⁶⁷ Duden - das Herkunftswörterbuch. 5. Auflage. Bibliographisches Institut GmbH, Berlin, 2015. Software Duden Wörterbuch für Andriod, 4.6.98.4. In.: www.Duden.de

aus dem Verb „leben“ und bedeutet das Lebendigsein oder Existieren. Um wirklich lebendig und aktiv zu sein, soll man progressiv und dynamisch sein und die Augenblicke und Erlebnisse durchleben, egal wie wichtig, wirkungsvoll oder unwesentlich sie sind, genau wie Sohrab meint. Aber Hofmannsthal begegnet man, wie in einer Ballade, mit dem tragischen Schicksal, was auf die sinnlose Vergänglichkeit des Lebens hindeutet. Das Leben ist wie eine Ballade, die eine Kunstform ist, die verschiedene Gattungen miteinander verbindet, ein Kunstbild aus verschiedenen, auch gegensätzlichen Elementen, die in einer großen Vielfalt einen einheitlichen Begriff bildet, der nach Hofmannsthals Meinung „Ein Wort [ist], daraus Tiefsinn und Trauer rinnt; wie schwerer Honig aus den hohlen Waben“.

Es ist jedoch zu erwähnen, dass die Wahrnehmung eines Begriffs wie „Das Leben“ je nach Anzahl der Menschen und ihrer Weltanschauungen vielseitig und unterschiedlich sein könnte. Es ist wie die Geschichte von „Dem Elefanten im dunklen Haus“ im Gedichtbuch *Masnavi* von Rumi.⁶⁸ Da kommen viele Leute in ein finsternes Haus, wo ein Elefant steht. In der Dunkelheit sehen sie nichts und versuchen durch Abtasten mit ihren Händen, den Elefanten zu erkennen. Aber jeder hat eine andere Vorstellung von einem einheitlichen Begriff. Wenn jeder im dunklen Haus der Geschichte von Rumi ein Kerzenlicht hätte, gäbe es die Unterschiede nicht.

Schluss

„Das Leben“ ist ein Begriff, der in verschiedenen Zeiten in der Literatur mit unterschiedlichen Beschreibungen dargestellt wird. Jeder begreift das Leben durch sein eigenes Fenster, deshalb wird es oft nicht allumfassend und universal beschrieben. Im vorliegenden Beitrag ist der Begriff „das Leben“ in einem deutschen und einem persischen Gedicht vergleichend untersucht worden. Die Weltanschauung der Dichter verursacht verschiedene Wahrnehmungen über das Leben. Obwohl beide Dichter fast ähnliche chaotische Zeit erlebt haben, haben sie unterschiedliche Bilder vom Leben in ihrem Gedicht widerspiegelt. Hofmannsthal, der den ersten Weltkrieg erlebte, klagt über die sinnlose Vergänglichkeit des Lebens. Sohrab, der den zweiten Weltkrieg, die politischen Krisen danach und die islamische Revolution im Iran (1979) zwei Jahre vor seinem Tod erlebte, bezeichnet das Leben als die wertvollen Momente, die man voller Genuss erleben und leben sollte. Das könnte eine gute Lösung für das

⁶⁸ Rumi, Jalaludin. *Masnavi Manavi. Das 3. Heft. Nach Nikelsons Auflage*, Teheran: Karevan Verlag, 2008 S. 84

Problem der Verzweiflung sein, die die Folge der Welt voller Krisen und Kriegen ist.

Ein Begriff wie „das Leben“ könnte entsprechend der Anzahl der Menschen und ihrer Weltanschauungen vielseitig und unterschiedlich interpretiert und definiert werden. Genau aus dem Grund wird es von verschiedenen Dichtern in vielfältigen Formen dargestellt.

Literaturverzeichnis

- Abedi, Kamyar (1996): *Az Mosahebate Aftab (beim Gespräch mit der Sonne)*. Ravayat Verlag, Teheran.
- Bartholomae, Christian (2004): *Altiranisches Wörterbuch*. Asatir Verlag, Teheran.
- Baumann, Barbara; Oberle, Brigitta (1995): *Deutsche Literatur in Epochen*. Max Hueber Verlag. München.
- Ghahraman, Anneliese (1996): *Deutsche Gedichte aus vier Jahrhunderten*. Beheshti Universität Verlag. Teheran.
- Hassandust, Mohammad (2014): *Etymologisches Herkunftswörterbuch der persischen Sprache*. Farhangestan Zaban va Adab Farsi. Teheran.
- Jahraus, Oliver (2009): *Grundkurs Literaturwissenschaft*. Klett Verlag. Stuttgart.
- Rahmani, Elham (2002): *Einführung in die Literaturgattungen*. Madar Verlag. Teheran.
- Rumi, Jalaludin (2008): *Masnavi Manavi*. Das 3. Heft. Nach Nikelsons Auflage. Karevan Verlag, Teheran.
- Saversofla, Sara. Herausgeber (2009): *Khaneye Dust Kojast? (wo ist das Haus des Freundes?)*. Sokhan Verlag, Teheran.
- Scharf, Kurt. (2005): *Der Wind wird uns entführen*. Beck Verlag. München.

Internetquelle

- Mina, Nima. „Das helle Blatt der Zeit“, ein literarisches Portrait des modernen Dichters und Malers Sohrab Sepehri. Universität Montreal. In: <https://groups.google.com/forum/#!topic/soc.culture.iranian/GCfyBO1VkBw> [14.08.2020].
- Scharf, Kurt. Sohrab Sepehri. In: <http://etk-beta.munzinger.de/search/klfg/Sohrab+Sepehri/546.html> [14.08.2020].
- O. V. Antikoerperchen, Lyrik Datenbank. Inhaltsangabe, Gedicht- Analyse und Interpretation. In: <https://lyrik.antikoerperchen.de/hugo-von-hofmannsthal-ballade-des-aeusseren-lebens,textbearbeitung,486.html> [14.08.2020].

Acquaintance of western artists with oriental and Islamic culture and art through international exhibitions (1951-1910)

Parisa Shad Ghazvini¹

(pp 159 to 180)

Received: 22.08.2020; Accepted: 19.09.2020

Abstract

The direct contact of Europeans with the culture, arts and crafts of the Orient and the Islamic nations was limited until the middle of the 19th century and insufficient knowledge was available about the existence of these works.

There was uncertainty about the distinction between the works of art from different oriental countries, their characteristics, their epoch, as well as their production methods, performance and quality.

It was only from the second half of the 19th century that international exhibitions and the merging of industries and works of art from different orient country, as well as their cultural characteristics and depths, became possible in the west Differentiate structures.

Direct contact with these works not only contributed to the fact that European elites became acquainted with Oriental art, but also aroused the interest and desire of European artists to examine the characteristics of Islamic art, to copy its patterns, ornaments and shapes, to approach their artistic methods and to be influenced and inspired by them. The research question of this essay is: 1why European countries organized international exhibitions on industry, culture and art from the middle of the 19th century?


2 How were European artists influenced by oriental art when they visited these exhibitions? 3 What conceptual and fundamental changes has it brought about for European artists?The essay's hypothesis suggests that while European countries, in line with the possibilities of their post-colonial policies, organized these exhibitions to gain knowledge of the countries' cultural and industrial capabilities, artists in their direct confrontation with Islamic and Oriental art, were influenced by it in their style and performance of their works, so that it led to a change in their artistic attitude. The research methodology of this essay is a qualitative historical analysis of the data obtained by collecting library documentary material, citing the priorities and supporting the hypothesis.

Keywords

Orientalism, European artists, international exhibition, Islamic art.

¹ .Associate professor, Al-Zahra University, Tehran, Iran,

E-mail: shadparisa@yahoo.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

شناخت هنرمندان غرب با فرهنگ و هنر شرق و اسلام از طریق نمایشگاه‌های

بین‌المللی (۱۹۵۱-۱۹۱۰)

پریسا شاد قزوینی^۱

(صص ۱۵۹ تا ۱۸۰)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۸/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۹/۱۹

چکیده

آشنایی اروپائیان با آثار هنری و صنایع دستی شرق و ملت‌های اسلامی تا اواسط قرن نوزدهم از محدودیت برخوردار بود و شناخت کافی از محتوا و بیان‌های متعالی آنها وجود نداشت. تفکیک آثار هنری کشورهای مختلف شرق و ویژگی‌های هر یک و اینکه به چه دورانی تعلق دارند و همچنین شیوه‌های تولید و اجرای آنها به‌سختی صورت می‌گرفت. از این زمان به‌بعد با برگزاری نمایشگاه‌های بین‌المللی و در کنار هم قرارگرفتن آثار هنری ملل مختلف شرق، هنرمندان غربی توانستند ویژگی‌های فرهنگی و ساختاری عمیق آثار این ملل را از هم تشخیص دهند. این نمایشگاه‌ها نه‌تنها به شناخت اروپائیان از هنر شرقی کمک کرد، بلکه همچنین علاقه و میلی را در هنرمندان ایجاد نمود که به نقوش، تزئینات و فرم‌های شرقی تأسی جویند و به شرق‌گرایی رو آوردند.

از سال ۱۸۵۱ م. که اولین نمایشگاه بین‌المللی در لندن برگزار شد، تا ۱۹۱۰ م. که نمایشگاه هنر **محمدانه** در مونیخ برپا شد، به‌طور متناوب بیش از ده‌ها نمایشگاه بین‌المللی در کشورهای مختلف اروپا برپا گردید. مواجهه رودرروی هنرمندان غرب با فرهنگ بصری آثار دنیای اسلام، تحول دید و نگاه و سبک در نقاشی غرب ایجاد کرد که «سبک آرنوو» یکی از نمونه‌های بارز آن است. در اینجا سه سوال مطرح می‌شود: ۱. با چه هدفی دول اروپایی به برگزاری نمایشگاه‌های بین‌المللی صنایع، فرهنگ و هنر پرداختند؟ ۲. هنرمندان اروپایی در بازدید از این نمایشگاه‌ها چه تأثیراتی از هنر شرق اسلامی گرفتند؟ ۳. در این مواجهه چه تغییرات بینشی و بنیادی برای هنر غرب ایجاد شد؟ فرضیه مقاله بر این مهم اشاره دارد که مواجهه مستقیم هنرمندان اروپایی با هنر اسلامی و هنر شرقی تحول بنیادی در سبک و اجرای آثارشان ایجاد کرد. روش تحقیق این مقاله، تحلیل تاریخی کیفی داده‌هاست که با گردآوری مستندات کتابخانه‌ای به استنادسازی مباحث متن مقاله و اثبات فرضیه می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

شرق‌گرایی، هنر اسلامی، نمایشگاه‌های بین‌المللی، هنرمندان غرب.

۱ دانشگاه الزهرا تهران،

Die Begegnung westlicher Künstler mit orientalischer und islamischer Kultur und Kunst durch internationale Ausstellungen (1910-1951)

Parisa Shad Ghazvini¹

(S. 159-180)

Eingereicht: 22.08.2020; Angenommen: 19.09.2020

Zusammenfassung

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts war der direkte Kontakt der Europäer mit der Kultur, Kunst und dem Kunsthandwerk des Orients und der islamischen Länder begrenzt, und es gab nur unzureichendes Wissen über die Existenz und Eigenart dieser Werke.

Es herrschte Unklarheit über die Unterscheidung zwischen Kunstwerken verschiedener orientalischer Länder, über deren Merkmale, Epochen, Herstellungsmethoden, Ausführung und Qualität. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde es im Westen durch internationale Ausstellungen und das Zusammenführen von Industrieerzeugnissen und Kunstwerken aus verschiedenen orientalischen Ländern möglich, deren kulturelle Besonderheiten und Tiefen in differenzierten Strukturen zu erfassen. Der direkte Kontakt mit diesen Werken trug nicht nur dazu bei, dass die europäischen Eliten mit der orientalischen Kunst vertraut wurden, sondern weckte auch das Interesse und den Wunsch europäischer Künstler, die Merkmale islamischer Kunst zu untersuchen, deren Muster, Ornamente und Formen zu übernehmen, sich deren künstlerischen Methoden anzunähern und sich davon beeinflussen und inspirieren zu lassen.


Die Forschungsfragen des Aufsatzes lauten: Warum organisierten europäische Länder ab der Mitte des 19. Jahrhunderts internationale Ausstellungen über Industrie, Kultur und Kunst? Wie wurden europäische Künstler bei der Besichtigung dieser Ausstellungen von der orientalischen Kunst beeinflusst? Welche konzeptuellen und grundlegenden Veränderungen brachte dies für europäische Künstler mit sich? Die Hypothese des Aufsatzes geht davon aus, dass die europäischen Länder im Rahmen ihrer postkolonialen Strategien diese Ausstellungen organisierten, um Kenntnisse über die kulturellen und industriellen Potenziale der Länder zu erlangen. Gleichzeitig führten die direkten Begegnungen der Künstler mit der islamischen und orientalischen Kunst dazu, dass sich deren Stil und Ausführung veränderten und ihre künstlerische Haltung beeinflusst wurde. Die Forschungsmethodik dieses Aufsatzes ist eine qualitative, historisch-analytische Untersuchung auf Basis von Bibliotheks- und Archivmaterial unter Berücksichtigung inhaltlicher Prioritäten zur Unterstützung der Hypothese.

Schlüsselwörter:

Orientalismus, europäische Künstler, internationale Ausstellung, islamische Kunst.

¹.Associate professor, Al-Zahra University, Tehran, Iran,

E-mail: shadparisa@yahoo.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

Orientalistische Akademien, die im frühen 17. Jahrhundert im Einklang mit kolonialen Zielen und für ein besseres Kenntnis über die arabische und türkische Sprache in Europa gegründet wurden, beschäftigten sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts - dieses Mal zwecks postkolonialer Ziele - ernsthafter mit der außereuropäischen bzw. exotischen Kultur und Kunst, vor allem der islamischen Kunst. Bis dahin waren diese Akademien nicht in der Lage gewesen, tiefgreifende Arbeit zu leisten, was nur zu einer begrenzten Kenntnis über der orientalischen Kultur und Kunst führte. Ernst Kühnel, ein bekannter deutscher Orientalist und Forscher der islamischen Kunst, schreibt über das Interesse an orientalischer Kultur und Kunst in Europa: „Was der gebildete oder ungebildete Mitteleuropäer [...] sich unter den Kunsttechniken der islamischen Welt denkt, ist in der Regel nichts als ein Phantasieextrakt aus jenem Sagen- und Fabelreich des Morgenlandes, das bei uns seit der Zeit der Kreuzzüge alle konkreten Anschauungen verdrängt und sich später besonders durch die Sammlung von tausendundein Nächten allzu heimisch eingebürgert hat. Auf solcher Basis entstanden die Orientbazare, die von jeher wesentlich dem europäischen Geschmack und seinen romantischen Bedürfnissen dienten und uns fast ausschließlich mit den kläglichen modernen Erzeugnissen der verwahrlosten mohammedanischen Kunstindustrie versorgten.“¹

Schon seit langem waren Teppiche für die westliche Gesellschaft mehr als alle anderen außereuropäischen bzw. exotischen Künste und Artikel von Bedeutung. Europäische Künstler, Sammler, Aristokraten und Kaufleute widmeten Orientteppichen, insbesondere Knüpfteppichen aus Persien, besondere Aufmerksamkeit und sammelten Informationen über sie. Über andere Kunstbereiche des Orients gab es sehr wenig Auskunft. Im 19. Jahrhundert waren Kunsthandwerke wie handgewebte Stoffe, Waffen, Kelims, Kleinteppiche sowie Keramik-, Glas- und Metallgeschirr die üblichsten Gegenstände, welche die Europäer normalerweise von ihren Orientreisen nach Europa mitbringen oder Händler sie der Mittelschicht als Luxusgüter verkaufen konnten. Seit der Kolonisierung von Ländern wie Ägypten, Indien und islamischen Ländern Nordafrikas wurden wertvolle kulturelle und künstlerische Werke aus diesen Regionen nach Westeuropa transportiert. Diese Gegenstände wurden seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Privatsammlungen aufbewahrt, später jedoch mit der Eröffnung internationaler Ausstellungen, insbesondere Museen für islamische Kunst, der Öffentlichkeit

¹ Ernst Kühnel, Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst 1. Halbband, S. 209.

zugänglich gemacht. Die öffentliche Ausstellung dieser Gegenstände stieß bei den Europäern auf ein breites Interesse für islamische Kunst.

Bis dahin war es für die Europäer kaum möglich, zwischen den Kunsthandwerken verschiedener orientalischer Länder, deren Merkmalen, Epochen und Anfertigungsmethoden zu unterscheiden. Erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konnten sie mit Kunstausstellungen und das Nebeneinanderstellen von Kunstwerken verschiedener Nationen, einschließlich des Orients und der islamischen Länder, die kulturellen und strukturellen Merkmale jedes einzelnen Landes erkennen. Vor Eröffnung der Museen waren es die Ausstellungen, in denen die Werke der islamischen Welt ausgestellt wurden. Die Ziele der Ausstellungen waren grundsätzlich dieselben, und zwar, anderen Nationen die industrielle Kraft, den Fortschritt, die Unterschiede und die industriellen Eigenschaften europäischer Länder zu zeigen. Nebenbei präsentierten andere Länder ihre kulturellen und künstlerischen Werke. Doch Ziel der Ausstellungen für orientalische Kunst und Kunsthandwerk war es, einerseits den Europäern unmittelbar die Kunst und Kultur der orientalischen Völker vorzustellen. Andererseits konnten Orientalisten und Künstler detailliertere Informationen über orientalische Kultur und Kunst sammeln.

Von 1851, als die erste Weltausstellung im Londoner Hyde Park stattfand, bis 1910, als in München die „Ausstellung von Meisterwerken Mohammedanischer Kunst“ eröffnet wurde, fanden Dutzende internationale Ausstellungen für orientalische Industrie und Kunst sowie über die islamische Welt in europäischen Industrieländern statt, die zur direkten Konfrontation europäischer Künstler mit der orientalischen Kultur, Kunst und der islamischen Welt, unter anderem des Iran, führten. Es erwachte zudem das Interesse der Künstler an der Nachahmung ihrer visuellen und inhaltlichen Merkmale. Dies führte zu einem technischen Wandel, der Ideenbildung in der europäischen Kunst und zur Bildung einer neuen Welle von Stilen, die auf der Vorstellungskraft und Vereinfachung beruhten. Die Entstehung der kunstgeschichtlichen Stilrichtungen Art nouveau (Jugendstil), Abstraktismus, Fauvismus und Kubismus wurden von diesem neuen Verständnis beeinflusst.

Forschungsliteratur

Im Zusammenhang mit dem Hauptthema dieser Abhandlung haben mehrere Forscher diesbezüglich Diskussionen aufgeworfen und Artikel vorgelegt, von denen die meisten sich auf dieselbe Periode des späten 19. und frühen 20.

Jahrhunderts beziehen. Unter ihnen wurden einige dieser Artikel in Betracht gezogen, mit denen die Hypothese dieses Essays bewiesen und in den Referenzen erwähnt wurden.

Der Artikel „Exhibition of Persian Miniatures at the ‚Musée des Arts Décoratifs‘ Paris, der von Anet Claude verfasst und im Jahre 1912 in der wissenschaftlichen Fachzeitschrift für Kunst und Dekoration „The Burlington Magazine“, Nr. 22, publiziert wurde, befasst sich mit den Eigenschaften der Muster und Farben in der persischen Malerei. Der Artikel „Islamic Art and its Influences on Painting in Europe“, verfasst von Arnold Sir Thomas, wurde 1931 in dem Buch „The Legacy Of Islam“ veröffentlicht und untersucht den Prozessverlauf, wie europäische Künstler von der islamischen Welt beeinflusst wurden. Ernst Kühnel, ein weiterer Forscher auf dem Gebiet der islamischen Kunst, hat in seinem Artikel „Ausstellung von Meisterwerken mohammedanischer Kunst in München“ auf die Voraussetzungen für die Abhaltung dieser Veranstaltung und ihre Notwendigkeit für das Wachstum der europäischen Kultur und Kunst hingewiesen sowie auch eine gute Dokumentation über diese Ausstellung geliefert. Der Artikel „Der Einfluß der angewandten Künste und der Malerei des Islam auf die Künste Europas“, verfasst von Richard Ettinghausen, wurde 1989 in dem Buch „Europa und der Orient 800-1900“ veröffentlicht und liefert bedeutsames Material über die Faszination und den Einfluss europäischer Künstler von der Kunst der islamischen Welt und des Orients. Dieser sowie weitere Artikel in diesem Buch waren sehr hilfreich bei der Bereitstellung der Dokumentation des vorliegenden Essays. Das Buch „Zukunft der Tradition – Tradition der Zukunft : 100 Jahre nach der Ausstellung ‚Meisterwerke muhammedanischer Kunst in München‘“, das 2010 veröffentlicht wurde, befasst sich mit dem Einfluss der nach der Ausstellung entstandenen Traditionen auf die europäische Kunst nach hundert Jahren sowie die Bedeutung dieser Ausstellung bei der Entwicklung neuer Konzepte in Europa.

Weil der Zeitpunkt der Weltausstellungen mehr als ein Jahrhundert zurückliegt, sind viele der Manuskripte nicht rückverfolgbar, einige obsolet und andere nicht mehr verfügbar. Daher wurde für die Recherchen zum Thema des vorliegenden Essays auf fachmännische Webseiten unter anderem auf Angaben aus der freien Enzyklopädie Wikipedia zurückgegriffen.

Europas Weltausstellungen

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts und nach Erfindung der Dampfmaschine und dem massiven Produktions- und Industriewachstums, kamen Länder wie

Großbritannien, Frankreich und der Reichsstaat auf die Idee, ihre industriellen Entwicklungen neben den Industrie- und Kulturgütern anderer Völker der Welt zusammenzutragen und der Öffentlichkeit zur Schau stellen. Stefan Koppelkamm zitiert Gottfried Semper in seinem Buch: „Die hohe Entwicklung der Modernen praktischen Wissenschaft findet kein Gegenstück in einem angemessenen Fortschritt der Künste, des allgemein künstlerischen Empfindens und des Geschmacks.“² Dieser Narzissmus der Europäer in Bezug auf ihre industriellen, wissenschaftlichen und politischen Fortschritte und ihre Dominanz gegenüber ihre Kolonien entwickelte eine Art Arroganz, Selbstverherrlichung und Prahlerei in ihnen. Sicherlich haben sie mit der Veranstaltung von internationalen Ausstellungen ihre Macht besser der Welt zur Schau stellen können, aber sie hätten nicht geglaubt, dass die europäische Gesellschaft trotz dieser Autorität, zum ersten Mal auf bewundernswerte Kunstwerke anderer Nationen stoßen würde, mit denen sie zuvor keine direkte Erfahrungen hatte und sozusagen eine fremde Welt entdecken würde, die all ihre industrielle Autorität und Kolonialpolitik in Frage stellen würde. Neben all diesen Werken, wurden zum ersten Mal islamisch-orientalische Kunstwerke auf der Londoner Industrieausstellung und anschließend auf der Weltausstellung in Paris, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Auf diesen Ausstellungen kamen die Europäer in direktem Kontakt mit außereuropäischer Kultur und Kunst.

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Orient als Motiv von anderen europäischen Künstlern verwendet. „Auch in Deutschland entstanden ab dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts Darstellungen von Orientthemen.“³ Aber die Begegnung mit den außereuropäischen Kulturen wurde in diesem Jahrhundert vor allem durch England und Frankreich vermittelt.

Die Great Exhibition (Londoner Industrieausstellung, 1851) war die erste Weltausstellung, die vom 1. Mai bis 11. Oktober 1851 im Hyde park in London stattfand. 28 Länder mit insgesamt 17.062 Ausstellern nahmen an der Ausstellung teil. Aufgrund der hohen internationalen Beteiligung wurde die Ausstellung auch bald als World's Fair bezeichnet. Auf dieser ersten weltweiten Industrieausstellung wurden Güter und handwerkliche Produkte aller Art, Maschinen und Produktionsmethoden aber auch Bodenschätze und bildende Kunst gezeigt. [...] Es wurden

² Koppelkamm, S., *Der imaginaere Orient, Exotische Bauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa*, Berlin, 1987.

³ E. Günther, S. 6.

Ausstellungsstücke aus den vier Kategorien Maschinen, Rohstoffe, Fabrikate und bildende Kunst gezeigt.⁴

Die erste Weltausstellung fand im Jahre 1851 in London statt. Hintergrund war ein Wettbewerb, den 1850 ein Ausstellungskomitee unter Vorsitz von Prinz Albert ausgeschrieben hatte, um Entwürfe für das Gebäude der „Great Exhibition of the works of Industry of all nations“ zu erlangen, die am 1. Mai 1851 im Londoner Hyde Park eröffnet werden sollte. Ziel war es, die Industrialisierung und ihre Ergebnisse vorzustellen. Hier standen die Produkte der englischen Industrie für den täglichen Gebrauch im Gegensatz zu der hohen Qualität der kunsthandwerklichen Produkte Indiens auf sehr niedrigem Niveau.⁵ Abbildung 1 zeigt ein Detail der Eröffnung der Londoner Weltausstellung, auf der fast alle Vertreter der teilnehmenden Länder dargestellt wurden.

Diese Ausstellung war die erste Erfahrung, orientalische Kunstwerke zu präsentieren. Da ihre Ursprungsländer nicht dem Status der Industriestaaten gleich kamen, wurden ihre Produkte in einer Nebenausstellung vorgeführt. Unter den orientalischen Gegenständen wurden Teppiche als wichtigstes und wertvollstes Gut angesehen und von den Europäern bewundert. In der osmanisch-türkischen Abteilung der Ausstellung wurde sogar die Art und Weise, wie orientalische Knüpfteppiche gewebt werden, ausgestellt. „1851 erhielten die Bemühungen um eine neue Farbkultur kräftigen Auftrieb durch die reichhaltigen Sammlungen indischer, persischer und türkischer Textilien und dekorativer Gefäße, die auf der Weltausstellung gezeigt wurden. Bis ans Ende des Jahrhunderts erklingt in den Berichten über die Weltausstellungen immer wieder das Lob der handwerklichen und künstlerischen Leistungen des Orients. Der Orient ist vor allem die Schule der Flächenverzierung und damit verbunden natürlich auch die der Flächenornamentik der Farbe.“⁶

Zweite Erfahrung war in Paris. „Die Internationale Ausstellung von 1867 (französisch: Exposition universelle [d'art et d'industrie] de 1867) war die zweite Weltausstellung, die vom 1. April bis 3. November 1867 in Paris stattfand. Eine Reihe von Nationen waren auf der Messe vertreten. Nach einem Dekret von Kaiser Napoleon III. wurde die Ausstellung bereits 1864, mitten in der Renovierung von Paris, vorbereitet, die den Höhepunkt des Zweiten Französischen Reiches markierte. Zu den Besuchern gehörten Zar Alexander II. von Russland, ein Bruder des Kaisers von Japan, König Wilhelm und Otto von

⁴ https://de.wikipedia.org/wiki/Great_Exhibition (Stand: 12/2020).

⁵ Vgl. Koppelkamm, S. 138.

⁶ S. Koppelkamm, a.a.O., S. 114.

Bismarck von Preußen, Fürst Metternich und Franz Josef von Österreich, der osmanische Sultan Abdülaziz und der Khedive von Ägypten Isma'il“ (Bela Menczer, "Exposition, 1867." *History Today* (July 1967), Vol. 17 Issue 7, p. 429-436.) In der Pariser Ausstellung spielten neben der Schwerindustrie auch Kunst und Kunstgewerbe eine wichtige Rolle. Im Zusammenhang mit dem Kunsthandwerk aus dem Orient waren es vor allem die französischen und britischen Unternehmen, die zahlreiche Gegenstände aus dem Orient bzw. aus Ostindien, dem Iran, der Türkei, Tunesien und Marokko zur Ausstellung mitbrachten. Die künstlerischen Stile der asiatischen und orientalischen Länder wurden zudem von vielen Kritikern, Künstlern und Besuchern begutachtet und studiert. Siehe Abbildung 2, die eine Gravur der Ausstellung zeigt.

Jacob Falke, ein deutsch-österreichischer Kultur- und Kunsthistoriker, berichtet nach seinem Besuch der Pariser Ausstellung über seine Beobachtungen in der orientalischen Abteilung in einem Artikel unter dem Titel „Der Orient auf der Pariser Ausstellung“, der in der Zeitschrift „Gewerbehalle“ erschien: „Endlich finden wir noch mancherlei Kunsttechnik in glänzender Übung, die wir nie gehabt haben oder die uns im Wandel des Geschmacks und in Zeiten der Entartung zum großen Schaden unserer Kunstindustrie verloren gegangen ist. Es kann hier des Ortes sein, die Prinzipien und die Vorzüge der orientalischen Kunstweise ausführlich darzulegen. Die gesamte orientalische Kunst ist im wesentlichen Flächenornamentik. Hierauf beruht ihre Beschränkung, ihre Einseitigkeit, hierauf aber auch ihre Stärke, die vollendete Ausbildung nach der einen Seite hin. Das Element der Flächenornamentation ist die Farbe und in der Farbe sind die Orientalen heute die unübertroffenen Meister, sei es, daß die einseitige Beschränkung auf diese Art der Verzierung die Veranlassung war, die Prinzipien farbiger Decoration auf das Schärfste auszuarbeiten, sei es, daß eine glänzendere Sonne, eine funkelnde Macht, die wunderbaren Farbeneffekte einer tropischen Natur ihnen allgemein den coloristischen Sinn, der bei uns nur feiner begabten künstlerischen Naturen zu eigen ist, erschlossen hat. Aber es sind nicht die Stilgesetze der Farbe allein, welche uns die orientalischen Kunstwerke lehren, es sind ebenso auch die Stilgesetze der Zeichnung zur Verzierung ebener Flächen, welche wir ihnen entnehmen können“.⁷ Weiter schreibt Falke über die Kunstgewerbe Indiens und Persiens, die in der Abteilung der orientalischen Länder ausgestellt wurden: „In allem, was Indien in seiner Abteilung bearbeitet, ist der Orient treu und ächt geblieben [...] Dasselbe gilt von Persien, ein Land dessen Industrie vor allem durch seine Teppiche und gestickten Decken glänzt. Auch die persische

⁷ Falke, J., *Der Orient auf der Pariser Ausstellung*, *Gewerbehalle*, 5. No. 11, 1967, S. 161f.

Decorationskunst, vielleicht die Mutter des heutigen orientalischen Stils, ist nicht mehr das, was sie einst war, dennoch hat sie ihre Prinzipien, ihre Reize und ihre Anziehungskraft bewahrt.“⁸

Die Internationale Ausstellung von 1867 in Paris zog viele Besucher aus ganz Europa an. Hier stießen viele Besucher zum ersten Mal auf orientalisches Handwerk und Kunst, was für sie von großem Interesse war. In einem Bericht heißt es über die Faszination der Künstler: „Zum ersten Mal präsentierte Japan der Welt in einem nationalen Pavillon Kunstwerke, insbesondere Stücke der Satsuma- und Saga-Clans in Kyushu. Vincent van Gogh und andere Künstler der Postimpressionismus-Bewegung des späten 19. Jahrhunderts waren Teil des europäischen Kunstwahns, inspiriert von den hier zu sehenden Ausstellungen, und schrieben oft von den japanischen Holzschnittdrucken, "die man überall sieht, Landschaften und Figuren." Van Gogh war nicht nur ein Sammler der neuen Kunst, die aus einem neu eröffneten Japan nach Europa gebracht wurde, sondern viele andere französische Künstler aus dem späten 19. Jahrhundert wurden auch von der japanischen künstlerischen Weltsicht beeinflusst, um sich zum Japonismus zu entwickeln“.⁹

Die Abteilung der orientalischen Länder fand bei den Europäern großen Anklang. Die Besucher begegneten hier orientalische Szenerien und Gegenstände, was von ihnen sehr begrüßt wurde. Abbildung 3 zeigt einen Pavillon mit islamischer Architektur und Szenerie, darunter eine Kuppel, ein Minarett mit Palmen in der Umgebung, so dass es den Eindruck machte, als ob man in einer orientalischen Stadt spazieren gehen würde. Koppelkamm berichtet über die große Teilnehmerzahl und die Begeisterung der Besucher: „Erst mit der Weltausstellung von 1867 setzte Frankreich neue Maßstäbe. 11 Millionen Besucher verdeutlichen den Erfolg. Er beruhte auf einer veränderten Konzeption: Kunst und Kunstgewerbe wurden zum glänzenden Mittelpunkt der Ausstellungen, [...] Für die Masse der zahlenden Besucher waren die Weltausstellungen gigantische Rummelplätze.“¹⁰ Die französischen Kolonien und Einflussgebiete Marokko, Tunesien und Algerien wurden im zentralen Ausstellungspalast in ihrem exotischen Reiz präsentiert, technologisch erregte das Leichtmetall Aluminium viel Aufsehen, aber auch eine größere Menge des Elements Indium aus derselben Hauptgruppe wurde erstmals gezeigt.“¹¹

⁸ Ebid., S. 163.

⁹ Van Gogh, letter to his sister Wilhelmina, Arles, 30 March 1888.

¹⁰ S. Koppelkamm, a.a.O., S. 142.

¹¹ Ulrich Schwarz-Schampera, Peter M. Herzig: Indium: Geology, mineralogy, and economics. Springer, Berlin/ New York 2002.

Ein weiterer sehr interessanter Punkt dieser Ausstellung waren die Abteilungen außereuropäischer Länder, insbesondere der islamischen Länder. All die Güter, Werke und Gewerbe, die zum ersten Mal nebeneinander in einer Kollektion besichtigt werden konnten, waren für die Europäer neu und originell. Sie hatten zuvor keine richtige Vorstellung von allen diesen und jetzt war es ihnen möglich, sie direkt aus der Nähe zu betrachten. Ein Besucher berichtete über das Innere eines türkischen Pavillons: „Nichts von dieser Schönheit, diesem heiteren und weichen Einklang der Farbenwirkung hat Europa dem Orient zur Seite zu stellen. Voll und rein ist in jeder Ornamentengruppe die ganze Farbenskala angesprochen, in brillantem, wechselndem Spiel verschlingen sich die Töne, um doch durch die Vermittlung feiner Nuancen und Abstufungen in einer durchaus milden beruhigenden Harmonie gleichsam aufzugehen [...] Nichts drückt deutlicher den Grundzug orientalischen Wesens aus als dieses Farbenspiel. Von dem reichen Eindruck sind alle Sinne gesättigt, die Phantasie dämmernd und träumend in sich zurückgetrieben; die Seele in keiner Weise erregt, ganz versunken in sich und dies Spiel, das sie in eine Arbeits- und spannungslose Harmonie mit sich und der Welt wiegt. Zu einem solchen Zustande fehlt uns Europäern freilich die Muße und die Stimmung, und hastig, aufregend, ausfahrend, durcheinandertosend, von mehr als einem Mißklang zerrissen, wie unser Leben, ist unser Farbensinn. Diese Interpretation ruft in Erinnerung, welchen bedeutenden Beitrag die Auseinandersetzung mit der islamischen [...] Farbgebung zur Entwicklung von Architektur, Kunsthandwerk und Malerei im neunzehnten Jahrhundert geleistet hat.“¹²

In der Pariser Weltausstellung wurde auch die europäische Malerei mit den orientalischen Themen und ihrer Geschichte in einer Abteilung dargestellt. „Der Katalog der Weltausstellung 1867 führte eine bedeutende Zahl von Gemälden auf, die nicht nur das von Frankreich kolonisierte Nordafrika, sondern auch den alten mythischen Orient zum Thema hatten. Sklavenmärkte und der Tod der Kleopatra gehören zu den immer wiederkehrenden Themen.“¹³

Nach 1867 fand im Jahre 1873 die Wiener Weltausstellung statt, auf der auch orientalische Kunstwerke ausgestellt wurden. Danach wurden zahlreiche Ausstellungen in Frankreich, England und später in Deutschland veranstaltet, in denen auch orientalische Kunstgegenstände präsentiert wurden. Bei den beiden großen Ausstellungen in Paris 1878 und 1889 waren vor allem die Pracht des persischen Pavillons lobenswert (siehe Abbildung 4 und 5).

¹² S. Koppelkamm, a.a.O., S. 113.

¹³ Ebid., S. 104.

Die erste Ausstellung, in der ausschließlich islamisch-orientalische Kunstwerke aufgeführt wurden, fand 1878 in Paris statt. Darauf folgten zwei kleinere Ausstellungen, 1897 die Stockholmer Kunst- und Industrieausstellung, und im Frühjahr 1899 eine Ausstellung im Königlichen Kunstgewerbemuseum in Berlin.

Neben den Ausstellungen begannen auch allmählich Museen orientalische Gegenstände zu sammeln. Die Museen in Lyon und Wien wurden 1864 und in Frankfurt 1878 eröffnet. Kurz vor Beginn des Jahres 1890 wurde das Kunstgewerbemuseum „Musée des Arts décoratifs“ gegründet. Im Jahre 1897 eröffnete das Louvre-Museum seine islamische Abteilung und in Berlin wurde 1909 das „Islamische Museum“ von Wilhelm Bode gegründet. Diese Museen und Ausstellungen konzentrierten sich nicht nur auf das Präsentieren von schmückenden Objekten des Orients, sondern brachten auch das Formschaffen und die Ornamentik des Orients dem westlichen Publikum nahe.

Erst seit der Jahrhundertwende wurden die größten und unabhängigen islamisch-orientalischen Ausstellungen veranstaltet. Von Mai bis Juni 1903 fand im „Pavillon de Marsan des Louvre“ in Paris eine Ausstellung unter dem Titel „Exposition des Arts Musulmans“ (Präsentation muslimischer Kunst) statt, welche das Interesse von Kunstfreunden weckte. Es war zwar keine sehr große Ausstellung, hatte aber einzigartige islamische Kunstwerke zu bieten. Die Sammlungen von Kunstwerken aus muslimischen Ländern war zu dieser Zeit eine große Hilfe für Orientalisten, Gelehrte, Künstler und Islamologen und konnte neue künstlerische Motive schaffen. Der deutsche Kunsthistoriker und Orientarchäologe Professor Friedrich Sarre besichtigte die Ausstellung. Er berichtet über deren Bedeutung: „Die Ausstellung war nicht die erste ihrer Art. In Paris hatten schon [...] kleinere Vorführungen orientalischer Kunstwerke stattgefunden; in London hatte im Jahre 1885 der Burlington Fine Arts Club in einer Exhibition of Persian and Arab Art den Besitzstand englischer Privatsammlungen auf diesem Gebiet gezeigt; [...] die diesjährige Veranstaltung in Paris übertraf alle früheren, und sie hat dadurch, daß sie nur Ausgewähltes vorführte, auch dem Fernerstehenden einen Begriff von der künstlerischen Bedeutung des muhammedanischen Orients zu geben vermocht. Der Forscher auf diesem Gebiet fand ein reiches Studienmaterial, dessen Ausnutzung ihm in liberalster Weise ermöglicht wurde.“¹⁴ In einem anderen Artikel erklärt er weiter darüber: „Es ist zu verwundern, wie wenig in allgemeinen die Kunst des Muhammedanischen Orients bekannt ist, und daß das Verständnis für ihre Eigenart nicht der wachsenden Kenntnis des Landes selbst Schritt gehalten hat.“

¹⁴ Sarre, F., Die Ausstellung mohammedanischer Kunst in Paris, S.521f.

Eine Erklärung hierfür mag darin zu suchen sein, daß die Forscher, die archäologische oder geographische Interessen auch in den weiteren Orient geführt haben, den Denkmälern der muhammedanischen Zeit meist gar kein oder nur geringes Interesse entgegengebracht und sie auf Kosten früherer Kulturperioden vernachlässigt haben. Hierzu kommt, daß die großen Bazare in den fremden Städten des Orients durchschnittlich billige, für das Ausland gefertigte, moderne, aber oft als alt ausgegebene Waren enthalten, nach deren Kunstwert man die frühere einheimische Kunstindustrie nicht bemessen darf.“¹⁵

Trotz all dieser Beschreibungen spielte diese Ausstellung eine große Rolle für das Verständnis und die Bekannschaft mit der islamischen Kunst. Sie stellte der Öffentlichkeit direkt die Methoden und Merkmale der islamischen Kunst vor und präsentierte den Europäern die Kreativität, Schönheit und Harmonie der Farben und Motive der Kunstwerke zur Zeit der islamischen Ära. Zudem wies sie neue Wege für die Kreativität der modernen europäischen Kunst.

Zwei weitere islamisch-orientalische Ausstellungen in Paris wurden 1907 mit dem Titel „Exposition de Tissus et de Miniatures d' Orient“ im Pavillon de Marsan des Louvres, und 1912 im Museum des „Arts décoratifs“ veranstaltet. Eine der bewundernswertesten Kunstaussstellungen fand 1910 unter dem Titel „Meisterwerke muhammedanischer Kunst“ in München statt. Es war der erste ernsthafte Versuch zur Erkenntnis der islamischen Kunst in Deutschland. Durch diese Ausstellung wurden den Europäern interessante Kunstgebiete zugänglich gemacht, die ihnen fast vollkommen unbekannt waren. Hier wurde erstmals die Möglichkeit zur lebendigen Anschauung des gemeinsamen Charakters der gesamten islamischen Kunst geschaffen. Kühnel schreibt über die Besonderheit der Münchener Ausstellung: „Die Münchener Veranstaltung hatte sich ein höheres, ungleich schwieriger zu erreichendes Ziel gesetzt; sie wollte das alte mohammedanische Kunstgewerbe, das nur in spärlichen guten Beispielen, in Museen, Kirchenschätzen und Privatsammlungen über die ganze Welt verstreut ist, in möglichst großer Zahl vereinigen, sie wollte [...] Kunstwerke von beliebigem Wert zur Anschauung bringen. Dazu bedurfte es umfassender Vorbereitungen, zumal das es galt, frühere Ausstellungen von ähnlichem Charakter, wie sie in Paris und London bereits stattgefunden hatten, durch die Fülle des Gebotenen in jeder Hinsicht zu übertreffen. Künstler und Gelehrte sollten hier seltenes Studienmaterial finden, um sich über ein wenig bekanntes Gebiet, das gleichwohl neuerdings immer mehr Interesse erweckt hat, in zuverlässiger und gründlicher Form zu unterrichten, und einem größeren Kreise von Gebildeten wollte man versuchen, die wahre Eigenart einer bisher

¹⁵ F. Sarre, Persisch-islamische Kunst / in: Kunst und Künstler II 1904, S. 168.

mißverstandenen Kunst in hervorragenden Erzeugnissen aus ihren Blüteperioden so nahe wie möglich zu bringen.“¹⁶

Die Münchener Ausstellung eröffnete den Europäern eine neue Perspektive über die islamische Kunst. Jene Kunst, die abstrakte Formen und Elemente der Natur verwendet, die mit ihren strahlenden und kontrastreichen Farben, zur Stärke und dem Reiz der Gemälden zur Zeit der islamischen Ära beiträgt und mit ihren ausgewogenen und harmonischen Kompositionen, eine neue Anregung für den europäischen Künstler bietet. Diese Bekanntschaft mit der islamischen Kultur und Kunst faszinierte die europäischen Künstler des 20. Jahrhunderts so sehr, dass sie sogar einige ihrer Werke kopierten.

Eine der bedeutendsten Errungenschaft der Münchener Ausstellung war es, dass es der Welt der Kunst auf lebhafter und dynamischer Weise die islamisch-orientalischen Kunstwerke aus vergangenen Zeiten bis zum damaligen Zeitpunkt präsentierte. In einem Artikel, veröffentlicht in der Kunstzeitschrift „Orientalisches Archiv“ von 1910/11, heißt es über die Notwendigkeit dieser Ausstellung: „Was ist Kunst des Islam, was ist Gewerbe und in welchem Verhältnis stehen Kunst und Gewerbe zu einander? Die Ausstellung mußte bei dem Laien den Eindruck erwecken, daß im Islam die freie Kunst eine sehr untergeordnete Rolle gespielt habe im Verhältnis zum Kunsthandwerk. Es ist auch richtig, daß die Malerei und Plastik nur ein kümmerliches Dasein führten, obwohl sie nicht gänzlich fehlten. [...] Das war das Beklagenwerteste an der Münchener Ausstellung, daß sie keine Vorstellung davon gab, in wie weitgehendem Maße die Objekte des Kunsthandwerks, der Kleinkunst, abhängig waren von den ursprünglichsten Bedürfnissen, von der Architektur und speziell der Moscheenarchitektur.“¹⁷

Die Münchener Ausstellung „Meisterwerke muhammedanischer Kunst“, erforderte umfangreiche Forschungs- und Entwicklungsarbeiten. Die ausgestellten Werke mussten aus ganz Europa, aus öffentlichen und privaten Sammlungen, aus Museen und Kirchen nach München geschickt werden, was eine sehr schwierige Aufgabe war. Es wurden über 3.500 Kunstgewerbe vom 11. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gesammelt. Darunter zählten Teppiche (wie Seiden-, Vasen-, Tier- und Gebetsteppiche), Kalligraphie-Anfertigungen, Miniaturmalerei, Textilkunst, Schmuckstücke, Waffen, Metallarbeiten, Holzschnitzerei, Elfenbeinbemalung und -schnitzerei, Keramiken, Glasindustrie und -werke wie Kristallgefäße. Unter all diesen Werken wurde auch vor allem auf die Buchkunst besonderen Wert gelegt. Miniaturmalerei und Kalligraphie

¹⁶ Kuenel, Ernst, a.a.O., S. 270.

¹⁷ Orientalisches Archiv, (Bd.1), 1910/11, S.102.

gehören zu den Gebieten der Buchkunst, was noch in Deutschland und Europa wenig bekannt war. Obwohl die Ausstellung versuchte, Werke in hoher Qualität zu zeigen, waren nicht alle der ausgestellten Gegenstände, aufgrund von Einschränkungen, von hoher künstlerischer Qualität. Aber trotz alledem wurden Kopien von den Kunstwerken übernommen und Studien über ihnen unternommen. Der Münchener Kunsthistoriker August Liebermann Mayer berichtet in einem Artikel, erschienen in dem „Monatsheft für Kunstwissenschaft“, im Jahre 1910: „Das Interesse für diesen Zweig islamischer Kunst dürfte aber hier erheblich wachsen, dank auch dem islamischen Kulturkreis, der 1910 in München stattfindet. Eine Fülle von Material wird hier dem Forscher geboten.“¹⁸

Es ist zu bemerken, dass diese Ausstellung wegen des Interesses der Europäer an orientalischer und islamischer Kunst stattfand. Im Münchener Ausstellungskatalog heißt es über die Ziele der Ausstellung: „Die Ausstellung wollte den Besucher mit der historischen Kunst der mohammedanischen Welt vertraut machen. . Diese Ausstellung läßt sich dem Interesse Europas am islamischen Orient zuordnen, das sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts wieder besonders bemerkbar machte.“¹⁹

Eine Abteilung widmete sich den Gemälden europäischer Künstler mit orientalischen Sujets. Ernst Kühnel schreibt darüber: „In einer Abteilung in der Münchener Ausstellung konnte man ein Paar europäische Bilder, die vom Orient beeinflusst wurden, schauen. In besonderen Kabinetten werden die Einflüsse des Orients auf Rußland, Polen und Skandinavien an geeigneten Beispielen gezeigt, und ebenso nimmt Venedig einen besonderen Raum ein. [...] Eine weitere interessante Gruppe bilden europäische Gemälde und Stiche, die sich auf den Orient beziehen.“²⁰

Parallel zur Münchner Ausstellung fand im Berliner Kunstgewerbe-museum eine Ausstellung zur islamischen Buchkunst statt. Dort wurde das wichtigste Element in der Entwicklung der islamischen Buchkunst, nämlich die Kalligraphie, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Der Einfluss von Teppichausstellungen auf europäische Künstler

Eines der wichtigsten und wertvollsten orientalischen Künste, dem die Europäer schon seit Jahrhunderten Aufmerksamkeit geschenkt haben, sind die Teppiche. Die Ästhetik der islamischen Kunst zeigt sich gut in den Mustern und

¹⁸ A. Majer, Monatshefte fuer Kunstwissenschaft III, 1910, S.33.

¹⁹ Kühnel, a.a.O., S. 209.

²⁰ Ernst Kühnel, Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst 1. Halbhand, S. 403.

der Kombination der Teppichformen und -farben. Die Verwendung des Teppichs, der sowohl als Kunstwerk, als auch als Kunstgewerbe gilt, ist nicht nur in den orientalischen Ländern, sondern auch im Okzident weit verbreitet. Auf der ersten Weltausstellung von 1851 in London wurden auch Orientteppiche ausgestellt. Aufgrund der großen Besucherzahl und der Begeisterung der Europäer über diese Teppiche, folgten allein in Paris von 1867 und 1912 mehr als zehn Teppich-ausstellungen. In London veranstaltete der „Burlington Fine Arts Club“ im Jahre 1885 eine orientalische Ausstellung mit Teppichen. In Wien fanden Teppichausstellungen in den Jahren 1873 bis 1891 und 1902 statt. Diese Ausstellungen spielten in der Entwicklung der Ästhetik und der Wissenschaften über Orientteppiche und ihrer Merkmale eine große Rolle. Wilhelm von Boden, der Direktor der „Königlichen Museen zu Berlin“, war der erste, der systematisch Teppiche aus Persien und der Türkei sammelte und wissenschaftlich bearbeitete. Viele andere Museen nahmen auch später Teppiche zu ihren Kunstsammlungen auf.

Im Jahre 1903 fand in Paris eine große Ausstellung islamischer Kunst statt, in der Orientteppiche, besonders persische Teppiche, zur Schau gestellt wurden. 1909 wurde eine kleine Ausstellung von Teppichen im Landesgewerbe-Museum in Stuttgart veranstaltet, die in vier Haupt-abteilungen gegliedert wurde; in eine persische, kleinasiatische, zentralasiatische und kaukasische. In diesen Museen und Ausstellungen bestand ein besonderes Interesse an Kleinteppichen und ihrer kunstgeschichtlichen Bedeutung. Es waren nicht nur die strahlenden, sinnlichen, kontrastreichen und sich ergänzenden Farben der Teppiche, sondern auch alle Einzelheiten ihrer Muster, die bewundernswert waren und von Forschern und Künstlern beachtet und studiert wurden. Ein Jahr später im Jahre 1910 wurden bei der Münchener Ausstellung „Meisterwerke muhammedanischer Kunst“ 229 Teppiche mit verschiedenen Mustern und Themen aufgeführt. Diese Ausstellung konnte der modernen europäischen Kunstrichtung Art déco einen sehr wertvollen Beitrag leisten. „Unter den in München ausgestellten Teppichen findet sich keine Erscheinung, die uns mit einem neuen Gedanken dieser Spezialkunst bekannt macht, eine neue bisher nicht gesehene Abkunft zeigt und unseren Formenschatz bereichert. [...] Für den Kunsthistoriker, den Sammler, sowie besonders auch für den kaufmännischen Fachmann und für den farbendürstigen Künstler ist es jedoch hohe Belehrung und erhebender Genuß.“²¹ Der bekannte französische Maler Henri Matisse schreibt über seine Begeisterung von diesen Kunstwerken: „Aus Instinkt bewunderte ich die frühen Meister des Louvre [...] und danach die orientalische

²¹ Die Ausstellungen orientalischer kunst des Jahres 1910/(Bd.1), S.37.

Kunst, [...]. Die persischen Miniaturen zum Beispiel zeigten mir die ganze Spannweite meiner Empfindungen.“²²

Einhundert Jahre nach der Münchner Ausstellung von 1910, schrieben Wissenschaftler über ihre Auswirkungen auf die führende europäische Kunst: "Vor einem Jahrhundert führte die Ausstellung ‚Meisterwerke der Muhammadanischen Kunst‘ im Haus der Kunst in München die westliche Welt in die künstlerischen Prachten des Ostens ein. Künstler wie Wassily Kandinsky und Franz Marc sowie Tausende andere Besucher ließen sich von den bunten Abstraktionen und der technischen Brillanz der Werke inspirieren. 100 Jahre später wurden dreißig der Werke der Originalausstellung zusammen mit zeitgenössischen und bisher nicht ausgestellten Beispielen islamischer Kunst, Design, Fotografie und Mode wieder eingeführt. Die Gegenüberstellung beleuchtet Fragen wie die Art und Weise, wie wir islamische Kunst heute definieren, die Rolle der Avantgarde in der Vergangenheit und zeitgenössischen Kunst und wie die Ausstellung von 1910 ein Wendepunkt für die Rezeption und Erforschung islamischer Kunst im Westen war. Diese und andere Perspektiven werden in lebendigen Essays von Wissenschaftlern und Kuratoren untersucht. Schöne Farbproduktionen ermöglichen es dem Leser, die anhaltenden Traditionen sowie die bemerkenswerten Entwicklungen in der islamischen Kunst zu schätzen.“²³

Gewiss war das Ziel der Abhaltung all der Ausstellungen innerhalb der 60 Jahre nicht das gleiche. Aber alle hatten einen gemeinsamen Punkt, und zwar die Begeisterung für Kunstwerke und Handarbeiten der islamischen Welt und des Orients, die man den Besuchern und Künstlern direkt zugänglich machen wollte. Zweifelsohne gab die direkte Konfrontation mit den künstlerischen und kulturellen Errungenschaften fremder Länder, ihre miteinander verflochtenen künstlerischen Formen und Ornamenten, den Erscheinungsformen der europäischen Kunst einen neuen Ausdruck. In diesen Ausstellungen begegneten die Künstler leuchtende und anziehende Farben, die sie verblüfften. Jene Farben, die mit den trockenen und formalen naturalistischen Traditionen der akademischen Kunst Europas, die seit der Renaissance entstanden waren, nicht übereinstimmten. Neben den Farben, Mustern, Linien, Kompositionen, miteinander verflochtenen Texturen und Formen, gaben die Drehungen und Wendungen der Arabeske und der Khatai (Blumenmuster) den Werken Harmonie und Ausgewogenheit, die Augen und Geist erfreuten. Die

²² Matisse, Henri , Über Kunst, S. 70.

²³ Chris Dercon; León Krempel; Avinoam Shalem, The future of tradition, the tradition of future,summary,(2010).

Kompositionen wurden in einer unrealistischen und abstrakten Atmosphäre auf ebenen Flächen eingraviert. Diese Aufführungsmethoden brachten neue Definitionen und Wahrnehmungen in die europäische Kunst sowie den Mut, realistische Formen aufzubrechen. Neuartige visuelle Elemente erschienen in der europäischen Kunstwelt und durchbrachen die Barrieren der realistischen Kunst. Die orientalisch-islamische Kunst mit ihrer visuellen Vielfalt öffnete somit ein neues und dekonstruktives Tor in der europäischen Kunst und beeinflusste die Schaffung neuer europäischer Kunstwerke.

Die Ausstellung der Kunstwerke aus der islamischen Welt galt für die Künstler in Europa als pure, originelle und wertvolle künstlerische Ressource und ermöglichte es ihnen, die Beziehung zwischen Form und dekorativen Motiven zu berücksichtigen, und sich vom Naturalismus zu entfernen. Das Vereinfachen und Abstrahieren der Formen aus der Welt der Realität und der visuellen Elemente brachte neue und moderne Stile in die reale Welt des Künstlers.

Über die genaue Zahl der Künstler, die diese Ausstellungen besuchten, liegen keine Angaben vor, aber aus den Schriften, Werken und Memoiren vieler Künstler der Avantgarde geht hervor, dass sie die Ausstellungen islamischer Kunst besuchten und stark davon beeinflusst wurden. Matisse hat in den Jahren 1906 und 1907, nach seinem Besuch der Pariser „moslemischen Ausstellung“ von 1906, eine Reihe von Stilleben gemalt, auf denen Gegenstände aus dem Alltag des Orients dargestellt sind. In diesen Bildern findet man Matisse's Interesse an orientalischen Gegenständen und Geweben. Die originellen Elemente der Künste der islamischen Welt und des Orients schlug neue künstlerische Wege für die europäische Kunst ein. Die Auswirkungen der Strukturelemente der islamischen Kunst sind in den Werken der Künstler zu jener Zeit deutlich zu sehen, darunter in den Kunstwerken der Stilrichtungen Jugendstil (Art nouveau), Fauvismus sowie der Künstlergruppe der Nabis.

Schlussfolgerung

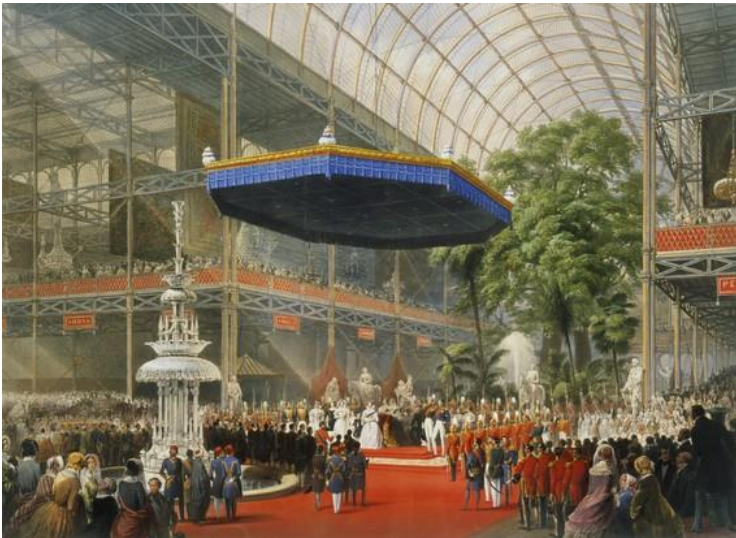
Eine der wertvollsten Errungenschaften, welche die internationalen Ausstellungen für die europäische Kunst erbracht haben, bestand in der Begegnung der westlichen Welt mit Kunst, Kultur und Zivilisationen, die ihr bis dahin fast unbekannt und fremd waren.

Die Welt der westlichen bildenden Kunst, die sich seit der Renaissance durch reinen Naturalismus von der Welt des Inneren und der Bedeutungen distanziert und getrennt hatte, wurde mit Werken konfrontiert, deren Vorstellungskraft und Subjektivismus auf dem Höhepunkt ihrer Macht stand. Die orientalische

Kunst ist die Kunst der Welt der Bedeutungen und des Geheimnisvollen, und das schien dem westlichen Künstler fremd zu sein. Denn nach der Renaissance befasste sich die Kunst des Okzidents mit der Darstellung der Realität aus der greifbaren Welt und war nicht in der Lage, mit der übersinnlichen und metaphysischen Welt, in der die Intuition als das Wesentlichste gilt, umzugehen. Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde es dem europäischen Künstler ermöglicht, den Kunstwerken der islamischen Welt zu begegnen, sein Verlorenes zu entdecken und zu neuen Kunstdefinitionen zu gelangen, die nicht nur seine Sujets, Motive und Ideen beeinflussten, sondern auch ihre Methoden und technischen Mittel zur Darstellung veränderten. Inspiriert von den künstlerischen Elementen der exotischen Welt und mit der Anwendung ihrer Methoden, knüpfte der Künstler an eine subjektive und abstrakte Welt an, von der er sich nach der Renaissance (etwa 400 Jahre) entfernt hatte.

Es ist zu bemerken, dass die europäischen Staaten mit der Veranstaltung von internationalen Ausstellungen für Industrie, Kultur und Kunst nichteuropäischer Länder versuchten, die Ziele ihrer postkolonialen Politik zu verfolgen, währenddessen die direkte Konfrontation europäischer Künstler mit islamischer und orientalischer Kunst ihre Denkrichtung, den Stil und die Ausführung ihrer Werke grundlegend veränderte. Die visuellen Elemente außereuropäischer Völker wurden von ihnen bewundert, und führten anschließend zur Beeinflussung der Avantgarde des 20. Jahrhunderts, sodass die Kunststile Art nouveau, Post-Impressionismus, Fauvismus, Orphismus und der Abstraktionismus sowohl direkt, als auch indirekt von dieser Strömung und des neuen Blickwinkels beeinflusst wurden. Dieser Wandel brachte in den folgenden Jahrzehnten, trotz aller sozialen Unruhen, die durch den Ersten und Zweiten Weltkrieg verursacht wurden, bedeutende Veränderungen in der europäischen Kunst des 20. Jahrhunderts mit sich. Man muss hier auch erwähnen, dass die europäische Kunst eher die dekorativen und abstrakten Funktionen der orientalischen und islamischen Kunst übernahm, die als orientalische Ornamente bekannt wurden. Die Künstler nahmen das Erscheinungsbild der Werke in Anspruch, konnten jedoch nicht ihre inhaltlichen, semantischen und esoterischen Auffassungen wahrnehmen. Trotz alledem haben diese Ausstellungen zu einem Wandel der künstlerischen Anschauungen und Stile in Europa geführt und es mag nicht falsch sein zu behaupten, dass die Konzeptkunst eine der Ergebnisse dieses Wandels im 20. Jahrhundert ist.

Abbildungen



Bild, N.1, Königin Victoria eröffnet 1851 die Große Ausstellung im Crystal Palace im Hyde Park in London

Bekannschaft westlicher Künstler mit der orientalischen und islamischen Kultur ...



Bild N.2, Offizielle Vogelperspektive der Weltausstellung von 1867, (quelle:Wikipedia)

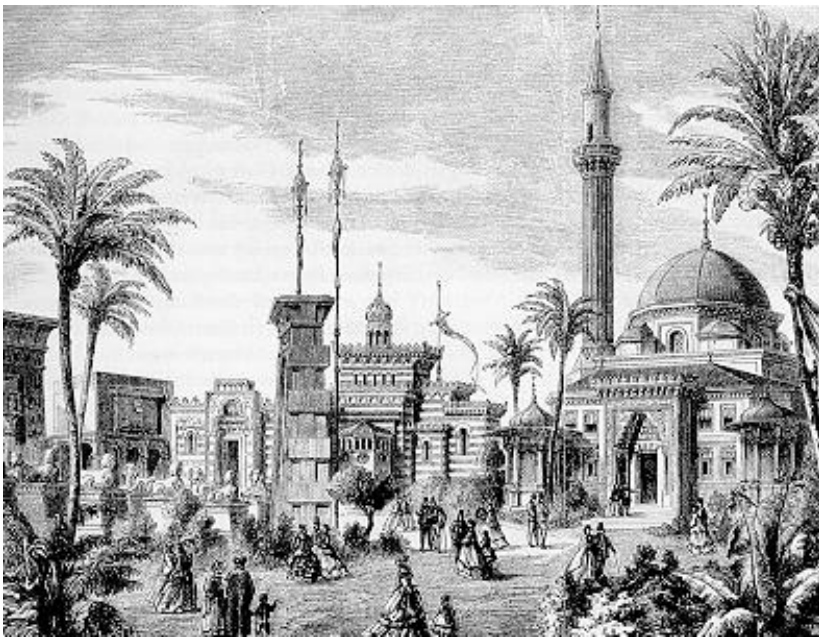


Bild n. 3, Ein Orientalische und Muslime Ort in der Pariser Weltausstellung, 1867



Bild n.4, Early Iranian Pavilions at the world Expos, Exposition Universelle de Paris de 1878

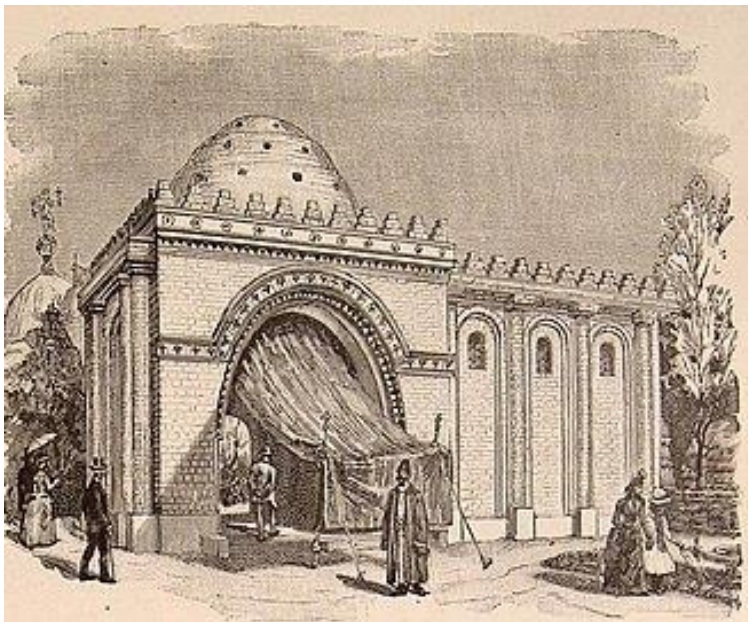


Bild n. 5, Pavilion of Persia in der pariser Weltausstellung 1889

Literaturverzeichnis

Anet, Claude: Exhibition of persian Miniatures at the „Musée des Arts Décoratifs“ Paris/ in: *The Burlington Magazine* XXII (1912).

- Arnold, Sir Thomas: *Islamic Art and its Influences on Painting in Europe/* in: *The Legacy of Islam*, Ed. Sir Thomas Arnolds and Alfred Guillaume, Oxford, 1931.
- Bode, Ursula: *Kunst zwischen Traum und Alptraum*, Phantastische Malerei im 19. Jahrhundert, Braunschweig 1981.
- Bode, Ursula: *Kunst zwischen Traum und Alptraum*, Phantastische Malerei im 19. Jahrhundert, Braunschweig 1981.
- Die Ausstellungen von orientalischen Teppichen zu Wien 1891, Stuttgart 1909 und München 1910*, in : *Orientalisches Archiv I* (1911).
- Diez Ernst: *Islamische Kunst zur Ausstellung von Meisterwerken mohammedanischer Kunst in München*, in: *Kunstgewerbeblatt, Neue Folge XXI.* (1910).
- Dufrenoy, Mariclouise: *Orient und Okzident im Spiegel der Kunst*, Berlin 1988.
- Dyroff, Hans-Dieter: *Kulturaustausch zwischen Orient und Okzident*, Bonn 1985.
- Erdmann, Kurt: *Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters*, Wiesbaden, 1954.
- Erdmann, Kurt: *Orientteppich aus vier Jahrhunderten*, Ausstellung, Hamburg 1950.
- Erdmann, Kurt: *Siebenhundert Jahre Orientteppich*, Herford 1966.
- Ettinghausen, Richard: *Der Einfluß der angewandten Künste und Malerei des Islam auf die Künste Europa*, in: Sievernich u.a. (Hrsg.), *Europa und der Orient 800 bis 1900*, München 1989.
- Falke, Jacob: *Der Orient aus der Pariser Ausstellung*, *Gewerbehalle V*, No. 11 (1897).
- Gratzl, E.: *die Münchener Ausstellung mohammedanischer Kunst*, *Kunst und Künstler VIII.* (1910).

References

- A-Majer (1910/11): *Monatsheft fuer Kunstwissenschaft III*, *Orientalisches Archiv*, (Bd.1).
- Bela, Menczer: „Exposition, 1867.“ *History Today* (July 1967), Vol. 17 Issue 7, p. 429-436.
- Dercon, Chris (2010): *León Krempel; Avinoam Shalem*, Haus der Kunst München.

- Ducuing, François (1867): *L'Exposition universelle de 1867 illustrée: publication internationale autorisée par la Commission impériale*. Vol. 2. Bureaux d'Abonnements, Paris.
- Falke, J. (1967): *Der Orient auf der Pariser Ausstellang, Gewerbehalle*, 5. No. 11.
- Fulco, Daniel (2017): *Dispaly of Islamic art in Vienna and Paris*, Vol. 6. loglio.
- Guenther, Erika (1990): *Die Faszination des Fremden, die Malerische Orientalismus in Deutschland*, Diss. Muester, S. 6.
- Koppelkamm, S. (1987): *Der imaginaere Orient, Exotische Bauten des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa*, Berlin.
- Kuenel, Ernest (1910): *Die Ausstellung von Meisterwerken mohammedanische Kunst in Muenchen, Mai bis Oktober 1910/In der CiceroneII*.
- Pollig, Hermann (Red.) (1987): *Exotische Welten. Europaeische Phantasien. Ausstellungskatalog*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Edition Cantz.
- Sarre, F. (1910): *Die Ausstellung mohammedanischer kunst in Paris. The future of tradition, the tradition of future: 100 years after the exhibition Masterpieces of Muhammadan art in Munich, 100 Jahre nach der Ausstellung Meisterwerke muhammedanischer Kunst in München*, New York.
- Van Gogh (1888): *letter to his sister Wilhelmina*, Arles, 30 March 1888.

Can poets separate their origins from their poetry? Feeling in Farsi, writing in German

Mitra Shahmoradi¹

(pp 181 to 204)

Received: 22.07.2020; Accepted: 30.08.2020

Abstract

Language is the most important element needed to survive in a different society and with a different culture - mainly a mental survival, far away from one's own native culture.

I frequently write in a language that is not my mother tongue, this does not mean, however, that I have lost the connections to my original culture. On the contrary, the longer I live in a different culture and the older I get, the more my longing within me grows for my homeland.

In my texts I often come back to the lost paradise, to the eternal condemnation, that human beings have been expelled from the paradise. This thought is coming back to my mind when I feel lost and when I ask myself whether the anxieties in life are not related to the eternal fear and whether the longing for home originates there. The events in the real life can arouse ancient collective feelings in myself and merge with metaphysical experiences.

Keywords

paradise, homeland, homesick, longing, earthly, divine, metaphor, mysticism.

1. freelance artist and author in Vienna,

E-Mail: atelier@mitra-strohmaier.com

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

آیا شاعران را توان آن است که خاستگاهشان را از شعرشان جدا کنند؟ به فارسی، نوشتار به آلمانی حس

میترا شاهمرادی^۱

(صص ۱۸۱ تا ۲۰۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۳۰

چکیده

زبان مهمترین عنصر برای زنده‌ماندن در اجتماع و فرهنگی دیگر به‌ویژه زنده‌ماندن روحی، دور از فرهنگ خود می‌باشد.

من معمولاً به زبانی می‌نویسم که زبان مادریم نیست، ولی این به معنی گسسته‌شدن ارتباطم، به‌عنوان شاعر، با فرهنگ اصلی و آغازینم نیست. برعکس، هرچه بیشتر در فرهنگ دیگری زندگی می‌کنم و هرچه سالخورده‌تر می‌شوم، اشتیاقم برای زادگاه با من رشد می‌کند.

در نوشته‌هایم غالباً باز می‌گردم به بهشت گمشده، به نفرین و بیرون‌رانده‌شدن انسان از بهشت. این فکر همواره در ذهنم تکرار می‌شود که آیا هروقت در شرایط گوناگون که خود را گمشده احساس می‌کنم، از خود می‌پرسم که آیا این ترس‌های زندگی با آن ترس ابدی پیوند دارد و اشتیاق به وطن نیز می‌تواند ناشی از آن باشد.

اتفاقات واقعی زندگی می‌توانند در من احساس‌های مشترک کهن را بیدار کنند و خود را با پیشامدهای ماورای طبیعی پیوند دهند.

کلیدواژه‌ها

بهشت، وطن، درد وطن، اشتیاق، زمینی، الهی، استعاره، عرفان.

۱. هنرمند، نویسنده و پژوهشگر آزاد در وین،

Können Dichter ihre Herkunft von ihrer Dichtung trennen? Auf Persisch fühlen, auf Deutsch schreiben

Mitra Shahmoradi¹

(S. 181-204)

Eingereicht: 22.07.2020; Angenommen: 30.08.2020

Zusammenfassung


Sprache ist das wichtigste Element, um in einer anderen Gesellschaft und Kultur zu überleben – vor allem im geistigen Sinne, fernab von der eigenen Muttersprache und Kultur. Ich schreibe häufig in einer Sprache, die nicht meine Muttersprache ist, doch bedeutet das keineswegs, dass ich die Verbindung zu meiner ursprünglichen Kultur verloren habe. Im Gegenteil: Je länger ich in einer anderen Kultur lebe und je älter ich werde, desto stärker wird die Sehnsucht nach meiner Heimat in mir. In meinen Texten kehre ich oft zurück zum verlorenen Paradies, zur ewigen Verdammnis, dass der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde. Dieser Gedanke kommt mir immer wieder in den Sinn, wenn ich mich verloren fühle und mich frage, ob die Ängste des Lebens nicht mit der ewigen Urangst verbunden sind und ob die Sehnsucht nach Heimat dort ihren Ursprung hat. Ereignisse des realen Lebens können in mir uralte kollektive Gefühle wecken und sich mit metaphysischen Erfahrungen verbinden.

Schlüsselwörter:

Paradies, Heimat, Heimweh, Sehnsucht, irdisch, göttlich, Metapher, Mystik.

¹. freelance artist and author in Vienna,

E-Mail: atelier@mitra-strohmaier

 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

Ich lebe in zwei Welten, ich schreibe in zwei Sprachen, ich schöpfe aus zwei Kulturen. Ich bin mit vierundzwanzig Jahren aus dem Iran/Teheran nach Österreich/Wien gekommen und verstand kein Wort Deutsch. Das Leben in einer anderen Kultur hat Auswirkungen in unterschiedlichen Bereichen. In diesem Essay möchte ich schildern, wie ich mir die neue Sprache angeeignet habe.

Am Anfang in einem neuen Land fiel es mir schwer, mich von den vorherigen Gewohnheiten zu distanzieren. Der Zeitunterschied führte meine Gedanken immer wieder nach Teheran und ich dachte wieviel Uhr es in diesem Moment in Teheran ist. Ich überlegte, was jetzt daheim geschieht, was gerade die Familie und die Freunde machen, oder wo die Sonne am Himmel steht. Ich musste mich erst an die Klimaunterschiede gewöhnen. Viele tägliche Erledigungen, Wiederholungen, Gespräche und Treffen existieren in dem neuen Leben nicht mehr oder es gibt sie nicht in der gewohnten Form. In dem neuen Land war es leer, still, einsam. Es war fremd, weil vieles anders aussah, anders roch, anders schmeckte, anders gehört wurde. Nicht sprechen und nicht verstehen zu können, sind zwei große Mächte, die mich klein machten. Ich wusste nicht, dass ich wie ein Kind geworden war und mir die Sprache erst Wort für Wort aneignen musste.

Weil ich mich in der Landessprache nicht verständigen und sie nicht verstehen konnte, nahmen manche Menschen an, dass ich nicht gebildet sei und auch sonst vieles nicht weiß. Ich war doch erwachsen, ich hatte meine eigene Sprache und hatte bereits eine Geschichte, aber sie nahmen es nicht wahr. Es blieb mir keine andere Wahl, als mich anzustrengen, um sie zu verstehen und mich zu verständigen. Das schien mir am Anfang unmöglich zu sein und ich hatte das Gefühl, dass ich es niemals erreichen würde. Nebenbei lernte ich auch andere Dinge in dieser Gesellschaft und gewöhnte mich allmählich daran. Die neue Sprache näherte sich mir immer mehr an und ich nahm sie gerne an. Langsam erfreute ich mich an ihr. Die Sprache war nun meine Wegbegleiterin. Ich spürte mehr Sicherheit, mehr Selbständigkeit und mehr Fähigkeit.

Ich war gezwungen, eine Arbeit zu finden, weil in meinem Land Krieg herrschte und es war den Eltern verboten, ihren im Ausland studierenden Kindern Geld zu schicken. Ausgenommen waren einige wenige Studienrichtungen, die des Kunststudiums war leider nicht darunter. „Du kannst nur entweder nach Hause zurückkommen oder versuchen zu arbeiten“, haben meine Eltern weinend am Telefon erklärt. Weil ich doch nun die Sprache hinreichend beherrschte, habe ich mit Glück eine Arbeit in einer Galerie

gefunden. Meine Sprache profitierte wiederum von dieser Arbeit. Ich habe bei der Arbeit sonst viel dazu gelernt und interessante Menschen kennengelernt. Für mein Kunststudium waren nicht unmittelbar Sprachkenntnisse, sondern Darstellungsfähigkeit erste Priorität. Über die Jahre wurde mir diese anfangs unerreichbare Sprache immer selbstverständlicher. Irgendwann merkte ich nicht mehr, in welcher Sprache ich denke, träume, oder sogar spreche.

Aus der wunderbaren persischen Sprache entstand auch eine in der Welt bekannte Poesie. Ich bin mit diesem besonderen kulturellen Reichtum aufgewachsen, habe mit dieser Poesie gelebt, sie geliebt, sie gelesen, auch sie in meiner Malerei verwendet. Als ich im Iran lebte, habe ich Gedichte und kurze Texte geschrieben. In meiner Anfangszeit in Wien habe ich noch Farsi dafür verwendet. Irgendwann, wann genau und warum genau kann ich nicht sagen, habe ich mich vom Schreiben entfernt. Vielleicht wusste ich nicht, in welcher Sprache ich mich besser ausdrücken konnte. Aber ich las persische Gedichte und Romane weiterhin mit großer Freude. Auch deutsche Poesie habe ich gelesen, die mir aber nicht so nahe wie die persische war. Die persische Sprache war für mich lyrischer und Deutsch mehr die Sprache für Philosophie und Wissenschaft. Ich habe mir derzeit nicht vorstellen können, meine innigsten Gefühle auf Deutsch in Worte fassen und Gedichte schreiben zu können.

Lange Zeit habe ich kein Gedicht geschrieben, weder in Farsi noch auf Deutsch. Ich lebte mit und in beiden Sprachen. Deutsch war meine Alltags- und Arbeitssprache und mit Farsi habe ich mich ausgeruht, indem ich Gedichte und Romane gelesen habe. Nach etwa zwanzig Jahren hat sich die seelische Sperre gelöst und ich habe begonnen, wieder meine Gefühle und meine Gedanken niederzuschreiben und sie haben ohne meine aktive Einmischung den Weg in die deutsche Sprache gefunden. Die Wirkung der vorherrschenden Sprache, die sich über viele Jahre in mir vertieft hatte, die bei mir ein Vertrauen aufgebaut hatte, kommt zum Vorschein. Ich habe mich dabei wohl gefühlt und dachte mir, warum soll es nicht so sein. Ich habe kein verfremdetes Gefühl gespürt und habe mich immer mehr getraut auf Deutsch zu dichten. Ich habe mich frei gefühlt, vielleicht sogar freier als in Farsi. Ich habe aber immer die Verbindung zur persischen Poesie stark gespürt. Ich merkte, dass es eine friedliche Mischung zwischen meinen Wurzeln im Iran und meinen Wurzeln in Österreich gibt. Ich habe meine literarische Tradition in einer anderen, einer neuen Sprache verwendet. Es ist eine Verschmelzung, die tief in mir lebte und die ich mit der Zeit entdeckte. In Farsi fühlen und meine Kenntnisse der klassischen persischen Poesie mit dem Reichtum der deutschen Sprache harmonisch zusammen zu führen, ist mir ein

bereichernder Schreibstil geworden. Meinen eigenen Stil, den ich aus der Gepflogenheit, den Metaphern und Mystik der persischen Lyrik, sowie aus der Klarheit und Wortvielfalt der deutschen Sprache baue, ist mir ein wertvolle Ergebnis. Diese Koexistenz ermöglicht mir, meine Gedanken und Gefühle, meine Erinnerungen und Träume, meine kulturellen Hintergründe und geschlechtsspezifischen Erfahrungen in meine Gedichte und Prosatexte in einer eigenen Art einzubringen, die weder persisch noch deutsch ist, dennoch beides präsent hat. Die Leserinnen und Leser meiner Literatur verstehen die Sprache, in der ich schreibe, aber auch die Gedanken dahinter. Sie merken das östliche Geheimnisvolle, Mystische sowie auch die westliche Direktheit und Offenheit.

In meinem Schreiben, ob Farsi oder Deutsch, werden die gleichen Gefühle geweckt, wie etwa Traurigkeit und gleichzeitig Heiterkeit, Absurdität und Hoffnung, Menschliches und Göttliches, Irdisches und Himmlisches. Alle diese Empfindungen gibt es in beiden Kulturen; wie auch in allen anderen Kulturen.

In der Poesie, besonderes in der persischen Literatur, wird vieles oft mit Metaphern und Symbolen gesagt. Die Gründe dafür sind verschieden. Manchmal wollen Autoren bestimmte Themen nicht direkt ansprechen und können sich auf diese Art doch gesellschaftskritisch äußern. Manchmal klingt für sie die direkte Erzählung nicht poetisch genug und mindert die literarische Schönheit. Etwa die Hingabe der Liebenden und Leidenschaft für eine irdische Liebe wird durch göttliche Liebe ersetzt. Naturelemente und andere Symbole und Metaphern kommen den Schreibenden zu Hilfe. Zum Beispiel werden Dialoge zwischen zwei Tieren, einem Tier und einem Baum oder eine Blume geführt.

Ich finde das deutsche Wort GEDICHT hat eine sehr passende Bedeutung. Man muss die eigenen Gefühle, Wünsche und Gedanken DICHT zusammenfassen und sinngetreu die Aussage formulieren. Ich war unsicher, ob ich meine Sehnsüchte, die oft in Verbindung mit einem anderen Ort und einer anderen Zeit entstehen, bei einer Leserschaft, die vielleicht diese Orte und Zeiten, diese Sehnsüchte und Verluste nicht kennt, noch dazu durch eine andere Sprache, die nicht meine Erstsprache ist, verständlich übermitteln kann. Und wie ist es für die Leserschaft, die vielleicht diesen Ort und diese Zeit kennt, aber die Sprache nicht die ihre ist? Ich kann nicht in der Vergangenheit leben, dennoch kann ich nicht meine früheren Prägungen ignorieren. Ich kann nicht nur durch die vergangenen Prägungen mein jetziges Leben führen und meine Erlebnisse der Gegenwart ignorieren. Alle Momente und alle Erfahrung sind Summe meines Selbst.

Ich schreibe, ohne zu berechnen wo, wie was, für wen passend und verständlich sein könnte. Ich kann nur, was in mir ist, zu Papier bringen - in welcher Sprache ich es auch kann. Viele diese menschlichen Gefühle, wie Liebe, Trauer, Freude, Sehnsucht, Heimweh, Gott, sind universal. Ich schreibe über sie und male sie.

Bei meiner Ankunft in Wien habe ich noch nicht deutsch gekonnt, doch ich wurde an die Akademie aufgenommen und ich konnte durch meine Bilder kommunizieren, durch eine Sprache – eine reale Sprache – wäre das nicht möglich gewesen. Meine Kommunikationsmittel in der Malerei sind Farbe, Form, Strich ... die für viele zu verstehen sind. Das hat mich gelehrt, die Kunst universal zu betrachten. In meinem Schreiben fühle ich mich auch wie in der Malerei. Ich drücke aus wonach es mir in dem Moment ist. Sprache und Schrift sind meine Mittel zum Dichten, so wie Farbe und Form meine Mittel zum Malen sind.

*Alle meine Gedichte in diesem Essay habe ich original auf Deutsch geschrieben und sie selbst ins Farsi übertragen. Nur das Gedicht „weiße Tinte“ habe ich original in Farsi geschrieben und nachher ins Deutsche gebracht.

Über einige meiner Gedichte:

1) durchsichtiger Schleier

du bist verworren
ich bin verworren
unvermutet spüre ich:
ein warmer Schleier um mich
weich und wohlriechend
wie Jasmin
ein durchsichtiger Schleier
ich sehe eine gebärende Wolke
es regnet Rosenwasser
wäscht allen Staub der Welt
ich rieche die Welt
alles riecht nach Gott
ein durchsichtiger Schleier
ich sehe mich
ich sehe Gott

- In der mystischen Literatur verbinden sich die irdische und die göttliche Liebe. Diese Beziehung kommt in der klassischen persischen Poesie häufig vor. Ich schreibe meine Gedichte nicht in meiner Muttersprache mit dem Bewusstsein, dass es manchmal die deutschsprachigen Leserinnen und Leser verwirren kann, weil für viele die persischsprachige Literatur nicht zugänglich ist. Zum Beispiel

kann man fragen, warum es Rosenwasser regnen soll und was das zu bedeuten hat.

Ich verwende es als Ausdruck ein bestimmtes Gefühls, oder eines Gedankens, weil ich diese Tradition kenne und Gefühle und Erinnerungen habe, die mich mit Rosenwasser verbinden.

Es ist mir bewusst geworden, dass die Sprache allein mein Schreiben nicht verständlich machen kann. Man kann sogar die Sprache verstehen, aber nicht immer die Gefühle darin. Meine Verwendung der deutschen Sprache soll nicht nur meine innigen Gefühle vermitteln, sondern auch die persische Literatur und Kultur bekannter machen und den Menschen näher bringen. Für die Angehörige meiner Kultur, die aber der deutschen Sprache nicht mächtig sind, übersetze ich meine Gedichte auf Farsi. In meiner Kunst - Literatur und Malerei - arbeite ich mit der Verschmelzung (Kombination) von verschiedenen Elementen dieser zwei Kulturen.

2) mein Himmel begleitet mich

wo ist daheim?

dort wo wir herkommen

oder dort wo wir ankommen?

wie viel Licht gibt es, wo wir gewesen sind

wie viel Licht gibt es, wo wir jetzt sind?

was tut mehr weh

Heimweh

oder Fremdweh?

mein Himmel begleitet mich

dort und hier

آسمانم مرا همراه است

خانه کجاست؟

از آنجا که آمده ایم

یا آنجا که وارد شده ایم؟

چه اندازه نور در آنجا بود؟

چه اندازه نور در اینجا است؟

چه دردی بزرگتر است

درد وطن

یا درد غربت؟

آسمانم مرا همراه است

آنجا و اینجا

- In diesem Gedicht gibt es verschiedene Aspekte: Heimweh ist ein dauerhafter Zustand, unabhängig davon, wie lange ich nicht in meinem Land lebe. Fremdweh ist der Schmerz, der mit Heimweh, mit dem Gefühl der Fremdheit, unabhängig davon, wie lang ich in dieser Fremde lebe, zusammenhängt. Der Himmel ist ein übergreifendes Element. Ihn gibt es überall mit seinen Sternen, seinem Mond, seiner Sonne, seinen Wolken, seinen Farben. Er verbindet, er erinnert; und so wie ich ihn anschauen kann, kann es eine andere Person an einem Ort sehr weit weg auch. Der Himmel begeistert mich hier und dort. Er beschützt mich hier und dort, er ist das Dach über mein Kopf. Er ist der gleiche Himmel, seit ich ihn kenne.

Oder wie ein persischer Spruch sagt: هر جا روی آسمان همین رنگ است

3) ich bin mir gewogen

ich bin auf der Erde
die Erde ist mein Platz
mein Platz ist in meiner Welt
meine Welt ist meine Heimat
meine Heimat ist meine Kunst
meine Kunst ist mir vertraut
ich bin mir gewogen

با خود وفادارم
من بر روی خاکم
خاک جایگاه من
جایگاه من دنیای من
دنیای من وطن من
وطن من هنر من
هنر من محرم من
من با خود وفا دارم

- Oft ist es nicht einfach für mich, bei der Übertragung meiner Texte von Deutsch ins Farsi genau das richtige Vokabular zu finden. Deutsch ist für mich die breitere und vielfältigere Sprache. Mir steht ein großes Meer von Ausdrücken und deren Kombinationen zur Verfügung, worin ich frei schwimmen und mir die Formulierung aussuchen (schmieden) kann, sodass es genau meine Aussage trifft, aber nicht immer finde ich in meiner Muttersprache das passende Wort dafür. Zum Beispiel, „gewogen“ kann ich manchmal als „verbunden“ und manchmal

als „treu“ übersetzen. Für dieses Gedicht fand ich das Wort „treu“ (وفا دار) sinngemäß geeigneter.

Zum Inhalt: Mich hat irritiert, dass in dem Land wo ich lebe, manchmal die Einwanderer als illegal eingestuft wurden. Ich dachte, wie kann ein Mensch ein „illegale Wesen“ sein? Alles was vom Schöpfer auf der Erde geschaffen wurde, ist legal. Das hat mich sehr beschäftigt und mich animiert dieses Gedicht zu schreiben. Damit will ich sagen, dass es gleichgültig ist, woher ich komme und wo ich jetzt lebe. Wichtig ist, dass es mich gibt, was ich tue und wo ich mich selbst sehe. Erde gehört allen, die darauf geboren wurden. Kunst gehört allen, die sich dazu berufen fühlen. Heimat ist dort, wo ich geboren wurde, aber auch dort, wo ich lebe und schließlich dort, wo ich sterbe, und das ist die Erde. Noch wichtiger ist mir meine Kunst, denn diese ist meine echte Heimat. Dort ist mir alles vertraut, sie bleibt mir gewogen, sie begleitet mich überall und bestimmt nicht, wo ich leben darf. Meine Kunst fragt mich nicht, wo ich geboren bin, welche Sprache ich spreche, welchen Glauben ich habe, dennoch verbindet sie all das miteinander, die Orte, die Zeiten, die Sprachen, die Kulturen, die Glauben und das alles auf ein und derselben Erde.

4) ich baue

ich baue mit Farben
eine Heimat

ich baue mit Buchstaben
eine Identität

ich baue mit Erde, Wasser, Luft und Feuer
eine Stadt

geschmückt mit zahllosen Sprachen, Kulturen und Glauben
umarmt vom Regenbogen

mit vertrauter Identität
und göttlichem Duft

بنا می کنم

با رنگ ها وطنی می سازم

با حروف هویتی

با خاک، آب، آتش و باد

شهری بنا می کنم

مزین به گویش ها، فرهنگ ها و کیش های بی شمار

در آغوش رنگین کمان

با هویتی آشنا

و عطر خدا

- Das Gedicht ergänzt mein vorheriges Gedicht „ich bin mir gewogen“.

Ich verwende meine Kunst, um zu träumen und meine Vision zu erzählen. Meine Kunst vermittelt Frieden, das ist mein Wunsch. Meine Kunst ist das Werkzeug, das ich in der Hand habe und mit diesem kann ich meine Idealen, meine Wünsche und meine Einstellung zum Leben mitteilen. Diese Gabe, die mir gegeben wurde, empfinde ich als eine besondere Möglichkeit, womit ich mich frei bewegen, weit fliegen und erfüllt sein kann. Deswegen sind mir ein Land, eine Kultur und ein Glaube nicht genug. Ich will nicht, dass diese Enge mich beschränkt und daher verwende ich universale Elemente, um darauf hinzuweisen, dass uns allen das Gleiche zu Verfügung steht, Sprachen, Kulturen, Glauben, die irdischen Reichtümer und Gott.

5) Meer und Möwe (Ausschnitt aus einem lyrischen Märchen in meinem Buch „Tausend und eine Nacht - das ewige Spiel“ 2015)

Es lebte einmal eine Möwe, die fand den Mond so schön, dass sie zu ihm fliegen wollte.

Sie flog und flog bis sie nicht mehr konnte. Sie war erschöpft und traurig, dass sie den Mond nicht erreicht hatte.

Da hörte sie tief unter sich eine Stimme rufen: „Komm doch zu mir.“

Die Möwe blickte hinunter und sah das Meer und im Meer sah sie das Licht des Mondes gespiegelt, wunderschön glänzen. Die Möwe folgt der vertrauten Stimme und fliegt auf das Meer zu.

Meer und Möwe betrachten leidenschaftlich das Mondlicht und wollen es für immer in ihren Träumen festhalten.

Das Meer ist froh die Möwe bei sich zu haben und spricht zu ihr:

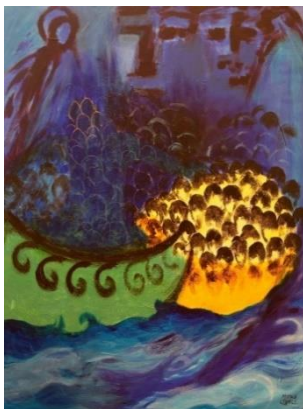
Ich will das sein, was ich wirklich bin, nicht das, was von mir erwartet wird.
Siehst du, was aus mir gemacht wurde und wie viele Menschen in mir
begraben sind?

Ich war immer die Freiheit für die Menschen. Sie haben sich durch mich bewegt, von einem Ort zum anderen. Sie haben ihre Neugier ausgelebt und wunderbare Entdeckungen gemacht. Ihre Welt erweitert und bereichert. Ich bin nicht dazu da, leblose Menschen aufzubewahren. Ich will sie lebendig sehen, glücklich sehen, sie lachen sehen. Ich bin das lebendige Meer, nicht der stille Friedhof. Ich höre Stimmen, die sagen: „Ich habe nicht mein Land verlassen, um hier zu sterben“.

Ich verstehe nicht, wo Gott bleibt.

Die Möwe beruhigt das Meer und sagt: Sprich mit mir, ich antworte - Gott antwortet nicht.

- Seit vielen Jahren höre und sehe ich die Nachrichten in Wien, dass die Menschen aus einigen Ländern der Welt versuchen, in kleinen Boote Europa zu erreichen, um ihr Glück da zu finden. Sie kommen sehr oft auf diesem unsicheren Weg ums Leben. Sie ertrinken im Meer und erreichen Europa nicht. Den Europäern ist das schon lange bekannt, aber die Lösung ist anscheinend nicht auffindbar. Die Wut über diese düsteren Bilder und traurigen Informationen habe ich mit Metaphern in Form eines Gespräches zwischen einer Möwe und einem Meer geschrieben und darüber das Bild gemalt.



Warum ist mein Paradies so fern? Nach zwanzig Jahren besuche ich meine Heimat Iran

(Ausschnitt aus meinem Essay in der Anthologie „Sehnsucht nach Europa - auf der Suche nach dem verlorenen Paradies“ 2019)

Die gemischten Gefühle begleiten sie auf dem ganzen Weg nach Teheran. Die Stadt, die sie halbwegs

freiwillig, aber unglücklich Lebewohl sagte, mit der Gedanke nach einem Jahr zurückzukehren und

mittlerweile sind daraus fast zwanzig Jahren geworden. Die Stadt, die viele schöne Erinnerung noch für

sie präsent hat und sie noch viele geliebt Menschen und Plätze dort kennt. Dort wo sie Malerei studiert

Können Poeten ihren Ursprung von ihrer Poesie trennen? auf Farsi fühlen, ...

hat, und Theater gespielt hat. Dort wo sie in jungen Jahren viel über Kunst, Gesellschaft und Leben

gelernt hat; und nie in ihrem Lebensplan war sie eines Tages zu verlassen.

die Jahre kommen ihr wie Jahrhunderte vor

die Erinnerungen sind ihr weiter als fern

obwohl sie ihr näher sind als ihr Herz

Das Flugzeug landet und sitzt auf dem Boden des unbekanntes Lands. Augenblicklich umarmen sie

Gefühle wie Bekanntschaft, Verwandtschaft, Wärme, Vertrautheit, unmittelbare Nähe. Sie spürt sich und

hat das Gefühl, dass diese zwanzig Jahre Entfernung nicht gegeben hat und sie nie weg gewesen war.

sie schämt sich für den weiten Abstand

sie hasst diesen Abstand

Im Auto auf dem Weg nach Hause zu ihren Eltern, sieht sie die Verkehrssituation im Teheran, die

Menschen, die Stimmung, die Geschäfte und die gesamte Atmosphäre scheinen ihr vertraut. Außer das

Aussehen den Frauen, sind viele anderen Dinge ziemlich bekannt. Ihr gefällt einfach die Stadt

anzuschauen und sich immer mehr die Erinnerungen aus dem alten Schatzkisten zu holen und ihre

Gefühle aufzufrischen. Sie ist weiterhin aufgeregt, aber ruhiger. Sie kommt immer mehr in die

Normalität hinein und denk sich, dass es doch anders ist als die Bilder, die sie von den Medien in

diesen Jahren in der Fremden geliefert bekommen hat.

Die Menschen wachsen mit zwei Kulturen auf, ohne es als etwas Außergewöhnliches zu betrachten.

Das Land hat über seiner langen Geschichte viele verschiedene Höhen und Tiefen erlebt. Sind viele

Völker und Kulturen in sein Territorium hineingekommen und haben sich mit der ursprünglichen Kultur verschmolzen.

Sie lieben ihr Land und sind auf ihre alte Zivilisation sehr stolz. Sie wollen in ihrem Land leben und es

entwickeln. Sie haben Angst, es sterben zu sehen, oder es zu verlieren. Viele haben es verlassen, aber

viele sind stets im Zweifel, ob sie im Ausland bleiben sollen, oder zurück gehen und wieder dort leben

wollen. Sie ist auf der einen Seite positiv überrascht, auf der anderen Seite besorgt und traurig.

Was wird mit diesem wunderbaren Land und seinen offenen Menschen passieren?

Bei der Verabschiedung weint ihr Vater und sie versucht ihn mit streicheln und Umarmung zu trösten.

Beide spüren die Angst, dass es vielleicht das letzte Treffen ist. Die Sorge in der Entfernung eine

schlechte Nachricht zu bekommen, ist immer gegenwärtig, auch über das Land. Eine ständige Sorge

darüber, ob ein Wiedersehen gibt es. Was passiert mit den Eltern, was passiert mit dem Land? Mit der

Demut in einer anderen Kultur sich etablieren zu versuchen. Wehmütig das Herkunftsland zu

verlassen. Das ist eine Situation von Auswanderung. Was tun, wenn wieder Krieg gibt?

Was tun mit eigenem Ziel und Sehnsüchte? Wo bleiben die Paradiese? Verschwinden die Wünsche? Verschwindet das Paradies?

im Paradies will ich leben, mit dir

sie vernichten was sie wollen
dennoch bleibt die Welt
und sie bleiben auch
sie ist irritiert

Können Poeten ihren Ursprung von ihrer Poesie trennen? auf Farsi fühlen, ...

sie ist traurig
sie kann es nicht glauben und fragt
glaubst du können sie im Paradies auch vernichten was sie wollen
dennoch bleibt die Welt
und sie bleiben auch?
oder eines Tages
verschwinden die Grausamkeiten der Welt?
dann leben wunderschöne Apfelbäume und goldene Weizenfelder in
Frieden
Niemand verhungert mehr
eine Welt ohne Vertreibungen
alles Heimweh löst sich auf
wir sehen das Paradies wieder
aber wir waren im Paradies
kannst du dich daran erinnern?
wir wurden vertrieben
und suchen seit Ewigkeit Zuflucht vor Schmerz und Angst
ich will die Welt von der Angst entstauben und die Wunden heilen
im Paradies will ich leben
mit dir
dort bekommen wir unsere Würde zurück
und leben ohne Heimweh

- In meinen Texten komme ich oft zurück auf das verlorene Paradies. Die Verdammung, dass der Mensch aus dem Paradies vertrieben wurde. Dieser Gedanke kommt mir immer wieder in den Sinn, wenn ich mich in unterschiedlichen Situationen verloren fühle, dass eventuell die Ängste im Leben mit dieser ewigen Angst zusammenhängen können. Meine Heimweh in der Fremde mein Wunsch nach Rückkehr und die Reue, das Heim verlassen zu haben und die Sehnsucht nach der Heimat, können auch davon herrühren. Die Ereignisse im realen Leben können in mir alte kollektive Gefühle wecken und sich mit metaphysischen Erlebnissen verbinden.

Warum soll es in der Welt Hunger geben, wenn es viele Weizenkörner und Apfelbäume im Paradies gibt? Da habe ich den Apfel im Christentum und den Weizen im Islam, die nach Erzählungen der Grund für das Verlassen des Paradieses gewesen sind, als Symbole genommen.

Noch einige meiner Gedichte

auswandern

was ist passiert?
fragt der Vogel

ich kann nicht zu dir fliegen
ich finde meinen Platz nicht mehr bei dir
ich darf nicht mehr mit dir kuscheln
dein Stamm ist kalt
deine Äste hart
deine Blätter sind verschwunden
du bist leer
es ist unheimlich
 Vogel ist irritiert
wenn ich an deine
 zarten Blättern
 weichen Blumen denke
wenn ich mich an deine
 Zauberkraft erinnere
wenn ich mich daran erinnere
 wie ich mich in deinen dichten Blättern verstecken konnte
und mein von dir bewahrtes Nest baute
 fühle ich wonnige Wärme
immer wenn ich an dein sanftes und starkes Wesen denke
 spüre ich starkes und sanftes Kribbeln
schade dass alles düster und leer ist
 seufzt der Vogel
ich will die düstere Kälte nicht wissen
ich will auswandern
 wieder in die Wärme
 wieder ins Licht
 wieder in die Geborgenheit
soll ich leidenschaftliche Erinnerungen vergessen
oder soll ich die warmen Erinnerungen behalten
 und wieder zurückkommen
erwartest du mich
bist du wieder weich und warm
erkennst du mich wieder
hörst du meine Stimme wieder mit Freude?
singt der Vogel
 und fliegt weiter
 er fliegt weit

deine Abwesenheit

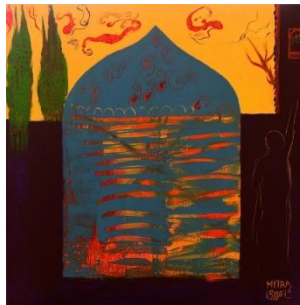
wie habe ich
 meine Einsamkeit
 meine Traurigkeit
 meine Fremdheit
 meine Angst
 meine Missachtung
 meine Enttäuschung

Können Poeten ihren Ursprung von ihrer Poesie trennen? auf Farsi fühlen, ...

meine Vereisung
und mein Verlangen gemalt?
und nun
wie soll ich deine Abwesenheit beschreiben
aber noch mehr
deine Gegenwart in deiner Abwesenheit?
(Sehnsucht nach Heim in der Fremden)

er gießt die Blumen

Himmel ist grau
und auch rot
es ist laut
es ist heiß
es ist traurig
es ist verwirrt
es ist leer
es ist Krieg
alle sind weg
Mutter ruft
komm, wir müssen Schutz suchen
er steht im Garten und betrachtet die Blumen
er ist ruhig
er ist nachdenklich
er ist beschäftigt
er gießt die Blumen
ich muss die Kapuzinerkressen gießen
sie werden sonst nicht überleben
antwortet er gelassen
vielleicht überleben wir selbst nicht
sagt die Mutter besorgt
geh, ich komme nachdem die Blumen gegessen sind
sagt er mit sanfter Stimme
(Krieg in meinem Land)



مرکب سفید

سخنی که ناشنیده ماند

برایت می نویسم
بر کاغذی سفید
با مرکب سفید
تا تنها تو بخوانی
برایت می نویسم
از شبی در شهری ناآشنا
در خانه‌ای سرد و کم‌نور
که ناگاه بوی قدیم جان گرفت
برایت می نویسم
از روزی مه‌آلود
که شهر مملو از بوی آبادان بود
آبادان کودکیم
آبادان آباد
آبادان گرم
هوای گرمش
مردمان گرمش
برایت می نویسم
از عطر و آوای آشنای دور
بو خاطره شد
آواز خاطره شد
شعر خاطره شد
نوروز خاطره شد
یاد خاطره شد
برایت می نویسم
از روزها و شب‌های تنهایی بغض
نگاه‌های خالی
کلمات خالی
تمامی را برایت می نویسم
بر کاغذی سفید
با مرکب سفید

Weißer Tinte

das ungehörte Wort
 schreibe ich dir
auf einem weißen Papier
mit weißer Tinte
 damit nur du es liest
 ich schreibe dir
über einem Abend in einer mir fremden Stadt
in einer kalten Wohnung mit wenig Licht
als unvermutet ein vergangener Geruch lebendig wurde
 ich schreibe dir
über einen nebeligen Tag
als mich der Geruch dieser Stadt erinnerte an Abadan
das Abadan meiner Kindheit
das blühende, warme Abadan
seine warme Luft
seine warmen Menschen
 ich schreibe dir
vom fernen und vertrauten Wohlgeruch und Wohlklang
Geruch ist Erinnerung geworden
Klang ist Erinnerung geworden
Gedicht ist Erinnerung geworden
Norouz ist Erinnerung geworden
Gedenken ist Erinnerung geworden
 ich schreibe dir
über Tage und Nächte des einsamen Zorns
leere Blicke
leere Worte
 all das schreibe ich dir
auf einem weißen Papier
mit weißer Tinte
 damit nur du es liest



vor der Pforte

wir haben den Wunsch
auf die Vergangenheit Einfluss zu nehmen
es schreit in uns:
wieso ist es nicht anders gewesen
wir laufen der Vergangenheit nach
mit der Hoffnung sie anfassen zu können
etwas anders daraus zu bauen
Vergangenheit ist wie Nebel
wir können durch ihn hindurch gehen
aber nichts festhalten
wir haben den Wunsch
auf die Vergangenheit Einfluss zu nehmen
eine ewige Sehnsucht
seit dem Verlust des Paradieses
nun stehen wir vor einer unbekanntenen Pforte und fragen:
wie sie dort sprechen
wie sie sich benehmen
was sie essen
wo sie schlafen
welche Farbe ihr Himmel hat
gibt es dort auch die Mondsichel
wärmt uns auch die Sonne
riecht es auch nach Jasmin
weht dort auch eine Brise
sind wir dort willkommen?
wir haben Angst
wir wollen zurück
wir wünschen
auf die Vergangenheit Einfluss nehmen zu können
(Migration)

بر دروازه
آرزو داریم
بر گذشته نفوذ کنیم
درونمان فریاد می‌زند:
چرا نبود دیگرگون
گذشته را دنبال می‌کنیم
به امید لمس کردنش
تا آن را دیگرگونه بنا کنیم
گذشته مه را ماند
گذشتن از میانش در توانمان
ولی در نگهداریش ناتوان
آرزو داریم
بر گذشته نفوذ کنیم
اشتیاقی ازلی
پس از گم کردن بهشت
کنون برابر دروازه‌ای ناآشنا ایستاده‌ایم و می‌پرسیم:
آنجا چگونه سخن می‌گویند
چگونه رفتار می‌کند
چه می‌خورند
کجا می‌خوابند
آسمانشان چه رنگی دارد
آیا هلال ماه هم در آنجا هست
آیا آفتابش گرممان می‌کند
آیا بوی یاس هم می‌دهد
آیا نسیمی خوش می‌وزد
آیا ما را خوشامد می‌گویند؟
ترس داریم
می‌خواهیم بازگردیم
آرزومندیم
بتوانیم بر گذشته نفوذ کنیم

mein Name

wie ist dein Name?

mein Name ist Fremde!

was ist das für ein Name?

das ist ein einfacher Name!

in welcher Sprache?

in Deutsch

aber, ich kenne das nicht als Namen

doch, das ist ein moderner Name, so wie

Ausländer, Migrant, Zuwanderer, Tschusch, Muslima, die Andere

mein Name ist Fremde

gefällt er dir?

(das Fremd sein)

نام من

نامت چیست؟

نام من بیگانه

این چه نامی ست؟

یک نام ساده

به چه زبانی؟

آلمانی

ولی من این را به عنوان نام نمی شناسم

چرا این یک نام جدید است مانند

خارجی - مهاجر - غربتی مسلمان - دیگران

نام من بیگانه

می پسندی؟



zusammen

Können Poeten ihren Ursprung von ihrer Poesie trennen? auf Farsi fühlen, ...

ich will nicht mein Gefühl verlieren
ich will nicht mein Wort verschweigen
ich will nicht an meinem Glauben zweifeln
ich wünsche großartig zu sein wie Liebe
ich wünsche wunderbar zu sein wie Liebe
ich wünsche die Liebe zu sein
ich wünsche silbrig zu sein wie Wasser
 dass du dich sehen kannst
 dass du dich finden kannst
 in mir
und wir eins werden
zusammen sind wir vielleicht der große Ozean
aber als ein kleiner Teich sind wir auch großartig und wunderbar
 wie Liebe
zusammen sind wir die Liebe

با هم

نمی خواهم حسم را از دست دهم
نمی خواهم سختم را پنهان کنم
نمی خواهم به باورم شک آورم
آرزو دارم بزرگ باشم همچو عشق
آرزو دارم زیبا باشم همچو عشق
آرزو دارم عشق باشم
آرزو دارم نقره فان باشم همچو آب
تا تو، خود را ببینی
تا تو، خود را بیابی
در من

و ما یکی شویم

با هم شاید اقیانوسی بزرگ شویم
ولی در چشمه‌ای کوچک نیز بزرگ و زیباییم
همچو عشق
با هم تمامی عشقیم

(Menschen gehören zueinander, sie zu trennen ist gegen die Natur)

ich öffne

Räume schweigen
Türen sind geschlossen
Fenster sind geschlossen

Menschen sind geschlossen
Ort ist schöner als seine Menschen
ich öffne
alle Türen und Fenster
und tanze in singenden Räumen
mit offenen Menschen
Menschen die schöner sind als ihr Ort

می گشایم
اتاقها در سکوت
درها بسته
پنجرهها بسته
انسانها بسته
شهر زیباتر از مردمانش
می گشایم
تمامی درها و پنجرهها را
و می رقصم در اتاقهای آوازخوان
همراه مردمانی آزاده
مردمانی زیباتر از شهرشان

ein neuer Duft

ich liebe den Duft Vielfalt der Erinnerungen
erinnern an den
Duft von zarten Blüten
Duft von vertrauten Gewürzen
Duft von feuchter Erde
Duft von salzigem Meer
Duft von farbigen Momente
Duft von göttlichen Wesens
Duft von wunderbare Erinnerung
ist Erinnerung Fata Morgana?
ein neuer Duft
ist er auch Fata Morgana?
ist alles allmählich Fata Morgana?
(Sinnlosigkeit der Nostalgie)



Wo ist das Haus?

es ist ein Haus
ein großer Garten
viele Blumen
viel Grünes
viel Sonne
viel Wärme
vielen Nachbarn
viele Kinder
viele Spiele
viel Lebhaftigkeit
viel Freude
viel Leben

es war ein Haus
ein großer Garten
(Gedenken an Abadan)

Gegenwart ist uralte

ich sehe ein großes Haus in einem Garten
das Haus hat viele Räume

 viele Fenster
 viele Teppiche
 viele Spiegel
 viele Blumen
 viele Menschen

ich sehe unterhaltsame Menschen
die Menschen tanzen

 singen
 lachen
 erzählen
 umarmen

die Menschen sind jung
meine Urahnen



Warum wolltest du mich nicht?

warum bist du so fern?

warum hast du mich nicht gehalten?

aber deine Pracht und Schönheiten sehe ich

aber deine mächtigen Berge sehe ich

aber deine duftenden Blumen rieche ich

aber deine alten Bäume sehe ich

aber deinen strahlenden Himmel sehe ich

aber deine warme Sonne spüre ich

aber deine fruchtbare Erde sehe ich

aber deine mir vertrauten Menschen sehe ich

warum wolltest du mich nicht?

warum hast du mich nicht behalten?

mein Land

(Auseinandersetzung mit der Heimat)

چرا مرا نخواستی؟

چرا اینچنین دوری؟

چرا مرا از رفتن باز نداشتی؟

ولی من شکوه و زیبایی تو را می بینم

ولی من کوه‌های پرتوانت را می بینم

ولی من گل‌های عطراگینت را می بویم

ولی من درختان کهنسالت را می بینم

ولی من آسمان درخشانت را می بینم

ولی من آفتاب گرمت را حس می کنم

ولی من خاک بارآوردت را می بینم

ولی من مردمان مانوس با منت را می بینم

چرا مرا نخواستی؟

چرا مرا نگاه نداشتی؟ سرزمین من