

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Nr. 1- 2018
31. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

31. Jahrgang 2018, 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: info@irankultur.com

www.spektrumiran.com

Geschäftsführung

Seyed Ali Moujani

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

erscheint viermal jährlich zu folgenden Bezugsgebühren

Einzelheft für Abonnenten 9 €

Jahresabonnement (vier Hefte) 36 €

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

Richtlinien für Spektrum Iran

Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan

Heinz Gaube.....1

Šokūfe, die zweite iranische Frauenzeitung in der Kadscharenzeit1

Ali Shahidi, Gelareh Moradi19

Zum Sprachgendern Mit einem Seitenblick auf die persische Sprache

Mehrdad Saeedi45

Die gebannten Wunderbilder, kreisend in seinem Zirkel...

Die Übertragung der poetischen Gedankenwelt Hafis in Anbetracht seiner Ghasele
Übersetzung von Joachim Wohlleben

Raed Faridzadeh53

Anblicke der Wirklichkeit Gottes

Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien oder
Eigenschaften bei Gregorios Palamas und Ibn ‘Arabi
Eine Gegenüberstellung

Roland Pietsch.....67

Die Bibel kritisiert und verwirft nicht andere Religionen,
sondern Götzendienst

Ermutigung zur interreligiösen Solidarität für Gerechtigkeit

Ulrich Duchrow91

Neuerscheinungen

Die 25. Weltpreisverleihung für das Buch des Jahres

Marjan Dokmehchin111

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

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

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

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

Notiz des Geschäftsführers

Es ist für mich eine große Ehre, dass die wissenschaftliche Zeitschrift SPEKTRUM IRAN nach den 30-jährigen Bemühungen um ihre Herausgabe nun mit einem kompetenten gemeinsamen wissenschaftlichen Beirat eine neue Ära begonnen hat.

SPEKTRUM IRAN ist ein wissenschaftliches Forum sowohl zur Vorstellung der iranischen Forschungen im deutschsprachigen Raum als auch zur Darstellung der iranischen, islamischen und schiitischen Forschungen der deutschen Forscher und Wissenschaftler.

Die Kulturabteilung der Islamischen Republik Iran in Deutschland hat als der einzige Unterstützter dieser Zeitschrift versucht, dass diese Zeitschrift trotz mancher Probleme noch als die einzige renommierte deutschsprachige Zeitschrift in diesem Bereich durch Einladung der deutschen und iranischen Denker und Professoren ihre Tätigkeiten fortsetzen kann.

Nun haben Herr Prof. Dr. Bert G. Fagner und seine Mitarbeiter die Schriftleitung dieser Zeitschrift übernommen. Ihnen wünsche ich bei der Herausgabe dieser Zeitschrift herzlichst viel Erfolg und hoffe darauf, dass wir im Rahmen der Vorschriften der Kommission für Herausgabe der wissenschaftlichen Zeitschriften der Islamischen Republik Iran eine höhere wissenschaftliche Stellung erreichen können.

SPEKTRUM IRAN verpflichtet sich, die neuen wissenschaftlichen Forschungen abgesehen von den politischen, religiösen und ideologischen Stellungnahmen den wissenschaftlichen Standards der Kommission für wissenschaftliche Zeitschriften der Islamischen Republik Iran entsprechend bewerten zu lassen und zu unterstützen.

Seyed Ali Moujani

Traditional Water Supply System in Kashan

Heinz Gaube¹

(pp. 1 to 17)

Received: 17.12.2017, Accepted: 5.01.2018

Abstract


In the vast part of Iran, water and water supply system have been one of the vital issues for generations. Hence, in many historic cities of Iran, there were precise water supply systems, whose study of evolution could be of great importance to Iranian studies' researchers. Qanats have a great contribution to the development of the cities in Iran, especially the desert cities. Kashan is one of the cities whose qanats and reservoirs have been mentioned in travel books and historical books. In the present paper, the status of Kashan pipelines and reservoirs in travel books, and their development and completion in the course of history are explained. The present situation of these water supply systems, based on written sources, maps and sources of oral history is studied as well.

Keywords

Kashan, Qanat, Abanbar (reservoir), traditional water supply

¹. Eberhard Karls University, Tübingen,

Email: heinzgaube@yahoo.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

نظام آبرسانی سنتی در کاشان

هاینتس گو به^۱

(صص. ۱ تا ۱۷)

دریافت: ۲۰۱۷/۱۲/۱۷، پذیرش: ۲۰۱۸/۰۱/۰۵

چکیده

در بخش گسترده ای از سرزمین ایران آب و شیوه آبرسانی از مهمترین مسائل گذشته و حال بوده و هست. از این رو در بسیاری از شهرهای تاریخی ایران نظامهای آبرسانی بسیار دقیقی وجود داشته است که بررسی سیر تحول آنها میتواند برای پژوهشگران حوزه ایران شناسی اهمیت فراوانی داشته باشد. قنات‌ها سهم شایانی در آبادانی به ویژه در شهرهای حاشیه کویر داشته اند و شهر کاشان از جمله شهرهایی است که قنات‌ها و آب انبارهای آن در سفرنامه‌ها و کتابهای تاریخی مطرح شده اند. در مقاله حاضر وضع قنات‌ها و آب انبارهای کاشان در سفرنامه‌ها و توسعه و تکمیل آنها در گذر تاریخ بررسی شده و تلاش شده است وضع موجود آنها بر پایه منابع مکتوب نقشه‌ها و منابع شفاهی معاصر شرح داده شود.

کلیدواژه‌ها

کاشان قنات آب انبار نظام آبرسانی سنتی

1. استاد دانشگاه ابرهارد کارلز، توپینگن،

ایمیل: heinzgaube@yahoo.com

Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan

Heinz Gaube¹

(S. 1-17)

Eingegangen: 17.12.2017, Angenommen: 05.01.2018

Zusammenfassung


In weiten Teilen Irans zählen Wasser und dessen Versorgungssysteme seit Generationen zu den lebenswichtigen Themen. Daher existierten in vielen historischen Städten Irans ausgeklügelte Wasserversorgungssysteme, deren Entwicklung für Iranforscher von großer Bedeutung sein kann. Die Qanate haben maßgeblich zur Entwicklung iranischer Städte, insbesondere in Wüstenregionen, beigetragen. Kaschan ist eine der Städte, deren Qanate und Wasserreservoirs in Reiseberichten und historischen Quellen erwähnt wurden. In diesem Beitrag wird die Bedeutung von Wasserleitungen und Reservoirs in Kaschan in den Reiseberichten sowie ihre historische Entwicklung und Vervollkommnung dargestellt. Auch der heutige Zustand dieser traditionellen Wasserversorgungssysteme wird anhand schriftlicher Quellen, Karten und mündlicher Überlieferungen untersucht.

Schlüsselwörter

Kaschan, Qanat, Abanbar (Wasserreservoir), traditionelle Wasserversorgung

¹ . Eberhard Karls Universität, Tübingen,

E-Mail: heinzgaube@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

Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan

Heinz Gaube¹

1. Die Qanate, die Wasser zu der Stadt brachten

Die Existenz von Kashan und seinem auf der Landwirtschaft gründenden Hinterland hing vom Wasser ab. Das kam von wenigen Quellen, einem von Shah Abbas gebauten Damm zwischen Qohrud und Kashan, einem zweiten Damm zwischen Qamsar und Kashan und an erster Stelle durch einer Vielzahl von Qanaten.²

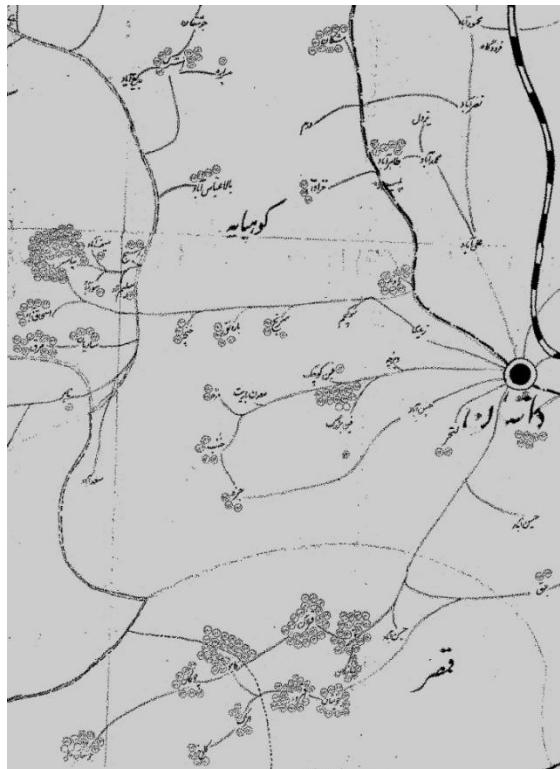


Abb. 1: Ausschnitt Nord und West von Kashan aus der alten Qanatkarte.

Die Bedeutung der Qanate für den Wohlstand Kashans und seines Umlands im frühen 19. Jahrhundert erkannte der Englische Diplomat,

¹ Professor an der Eberhard Karls Universität Tübingen, Email: heinzgaube@yahoo.com

² Über Qanate, ihre Geschichte und ihren Bau wurde viel geschrieben. Eine gute Zusammenstellung findet sich von dem Geographen X. de Planhol in der *Encyclopaedia Iranica*, XV, 564-565.

Reisende und Schriftsteller James Morier (1782-1849)³, der in seiner „Zweiten Reise“ schreibt:

„Nachdem wir Kasha verlassen hatten, schlugen wir unsere Zelte in Nasserabad auf, das blühender aussah als 1890. Das betrifft besonders die Ausdehnung seiner Melonenfelder, ein Erzeugnis für das der Ort besonders berühmt ist. Uns wurde erzählt, dass seit Amin al-Dawla Gouverneur dieses Teils des Landes geworden war, sind 150 Qanate in der Ebene von Kashan angelegt worden, von denen jeder 3.000 Tuman gekostet hat. Das mag eine Übertreibung sein, doch hängt das Wachstum der Landwirtschaft ganz von der Vermehrung der künstlichen Bewässerung ab, dass man das Eine mit dem Anderen messen kann.

Die Wichtigkeit der künstlichen Bewässerung lässt sich schon daran messen, dass Polybios (200-120 AD) schon diese Art der Wassergewinnung [= die Qanatbewässerung] beschreibt, woraus zu folgern ist, dass diese Methode der Wassergewinnung seit der Zeit der alten Perser bekannt war. Die extreme Trockenheit des Klimas und der Mangel an Flüssen hat die Bevölkerung schon früh dazu gebracht, ihre ganze Aufmerksamkeit auf das Suchen nach Quellen zu richten, und deren Wasser an die Oberfläche zu bringen.

Um das zu bewerkstelligen, graben sie einen Schacht zu der gefundenen Quelle bis zum Wasser, und finden sie es ausreichend, die Arbeit fortzusetzen, so graben sie einen zweiten Schacht so weit vom ersten Schacht entfernt, dass ein unterirdischer Kanal zwischen beiden gegraben werden kann. Dann legen sie den kürzest möglichen Verlauf zwischen dem Ausgangspunkt und dem Punkt fest, wo das Wasser genutzt werden soll und graben Schächte, die durch die Fortsetzung des unterirdischen Kanals zwischen den ersten zwei Schächten verbunden sind. Vom Qanataustritt wird das Wasser sodann dorthin in offenen Kanälen geleitet, wo es benutzt werden soll. Die Entfernung zwischen dem Beginn des Qanats und seinem Austritt ist bisweilen sehr groß. Die Ursprungsquelle eines Qanats liegt oft in abseits gelegenen Tälern, und der Qanat muss in wechselnden Windungen zu seinem Endpunkt geleitet werden. Da das Wasser durch den Qanat unter der Erde nicht sichtbar an der Oberfläche fließt, sagt der Historiker [=Polybios]; dass sein Erbauer wie heute hohe Verehrung

³ Sein bekanntestes Werk ist „Die Abenteuer des Hadschi Baba aus Ispahan“ in dem M. sein tiefes Verständnis der Menschen und der Zustände Irans im 19. Jahrhundert wie auch in seinen Reisebeschreibungen unter Beweis stellt.

Werken mittelalterlicher Persischer und Arabischer Geographen kennen.⁵ Westlich und südwestlich von Kashan sieht man von links nach rechts (West→Ost) gezogene Linien. Sie stehen für Qanate, die von Südwest und Westen zu der Stadt führen. Die im Westen (links) des Kartenausschnitts von oben (Nord) nach unten (Süd) gezogene Linien repräsentieren Qanate, die von Norden und Nordwesten zur Stadt führten.

Die Namen der Ortschaften an den Qanaten sind entlang dieser Linien eingetragen. Von äußerster Wichtigkeit ist eine Tabelle (Abb. 2) in der rechten oberen Ecke des Kartenblatts. Sie besteht aus sieben Spalten und trägt die Überschrift: „Karte und Tabelle der Qanate der Region von Kashan.“ Die ganze Tabelle enthält nicht weniger als 454 (!) Namen von Qanaten.

Sehen wir auf den Kartenausschnitt Abb. 1 und vereinfachen etwas, so können wir die Grundorganisation oder das Skelett des Qanatsystems erkennen. Es besteht aus:

- a) Hauptqanaten⁶
- b) Primärqanaten, welche in die Hauptqanate münden
- c) Sekundärqanaten, welche in die Primärqanate münden, und
- d) Subqanaten, welche in die Sekundärqanate münden.

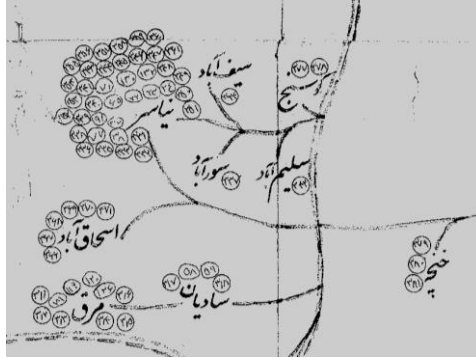


Abb. 3: Ausschnitt aus Abb. 1 mit den Mutterquellen eines Qanats und den Namen von Subqanaten (Nummer in den Kreisen und in der Tabelle), welche in den Qanat münden.

Auf Abb. 1 und 3 sind die Mutterquellen der Qanate blütenartig von Kreisen umgeben, in denen Nummern stehen. Die Nummern beziehen sich

⁵ H. Gaube /K. Miller. *Mappae Arabicae*. Wiesbaden 1986; und H. Gaube, Die Quellen zur Karte B VII 6: Die Kernländer des Abbasidenreichs und ihre Auswertung. In: W. Röllig, (Hrsg.): *Von der Quelle zur Karte*. Weinheim 1991, S. 199-216.

⁶ Ich führe diese, vielleicht nicht ganz glückliche Kategorisierung für diesen Aufsatz ein, die in Worten das wiedergeben soll, was sich hinter der Graphik der Karte verbirgt.

auf die Tabelle, in der die Namen der Subqanate stehen. Die Karte ist ein Dokument der nicht wieder findbaren Vielfalt und dem Reichtum dessen, was einst die Grundlage des Wasserversorgungssystems der Region von Kashan und ihres Wohlstands war.

Hier eine Detailbeschreibung als Beispiel: auf Abb. 3 ist ein Hauptqanat von Norden nach Süden verlaufend gezeichnet. Ein Primärqanat, der seinen Ursprung in Niyasar hat, mündet in diesen. In der Umgebung dieser Siedlung und den Dörfern Sayabad und Surabad münden mehr als 40 Subqabate in diesen Primärqanat, und weitere drei brachten Wasser von Kusanj und Salimabad. Ein weiterer Sekundärqanat mit acht oder zwölf Subqanaten floss aus dieser Region nach Süden und verband sich mit einem weiteren von Ishaqabad kommenden Sekundärqanat mit sechs Subqanaten.

Soweit das überhaupt noch wegen der enormen Veränderungen im Terrain möglich sein sollte, würde es immense Feldarbeit kosten, den Reichtum an Informationen (und ihre Kontrollierbarkeit!), welchen diese Karte enthält, zu entschlüsseln. Deshalb müssen wir uns hier damit bescheiden, unser Augenmerk auf die approximativen Verläufe der Hauptqanate im Gelände zu lenken. Die Namen der 452 Subqanate hier aufzulisten, würde uns dabei keinen Schritt weiter bringen. Aus diesem Grund richten wir unsere Augen auf die Hauptelemente der Karte und konzentrierten uns auf die Identifikation der auf der Karte verzeichneten und identifizierbaren 92 Ortschaften, welche die acht auf Kashan fließenden Hauptqanate säumten. Die Arbeitsstufen sind auf der folgenden Tabelle 2 wiedergegeben.

Die Tabelle besteht aus vier vertikalen Spalten. In der ersten Spalte stehen die Namen der auf der Qanatkarte angegebenen Orte, die anhand der modernen russischen 1:200.000 Karte⁷ lokalisiert werden konnten. In der zweiten Spalte findet sich die Anzahl der Subqanate (sie schwanken zwischen 1 und 33), welche an diesen Orten oder ihrer Umgeben in die Hauptqanate münden. In der dritten Spalte steht die Anzahl der identifizierten Orte, welche die jeweiligen Hauptqanate säumen. In Spalte vier steht die Nummer der auf der modernen Karte Abb.4 eingezeichneten Qanate. Topographische Grundlage der Karte Abb. 4 ist die moderne russische Karte 1:200.000. Auf ihrer Grundlage wurde versucht,

⁷ Sowjetunion / Vooruzhennye Sily. Moskva 1972-1991.

die wahrscheinlichen Qanatverläufe mit den Geländegegebenheiten in Einklang zu bringen. Die Nummern der Qanate erscheinen in Blau; und die Nummer der Ortschaften in der Tabelle 2 erscheinen auf der Karte Rot.

Identifizierte Siedlungen	Anzahl der Subqanate	Laufende Nummer der Orte in Abbildung 4	Qanate 1-8
			Qanat Nummer 1
Nasrabad	00	01	01
Alyabad	00	02	01
			Qanat Nummer 2
Abshirin	09	03	02
Sinsin	03	04	02
Husaynabad	00	05	02
Mashkan	09	06	02
Nasrabad	00	07	02
Wan	08	08	02
Sar	05	09	02
Qih	04	10	02
Rawand	08	11	02
Rihaq	33	12	02
Armak	06	13	02
Aznawa	20	13*	02
Kala	04	14	02
Bazar(Aly)abad	02	15	02
Činar	00	16	02
Mashhad	01	17	02
Palir	02	18	02
Nishlak	05	19	02
Astarak)	05	20	02
Jushqan	00 (Name?)	21	02
Sirh	01	22	02
Bala Abbasabad	04	23	02
Hazraq	03	24	02
			Qanat Nummer 3
Tajara	04	25	03
Pandas	08	26	03
Aranjin	06	27	03

Izran	21	28	03
Darkan	33	29	03
Widuja	03	30	03
Aswar	03	31	03
Birawk	17	32	03
Widuj	01	33	03
Nabar	01	34	03
Marq	09	35	03
Surabad	01	36	03
Niyasar	40	37	03
Badiabad	04	38	03
Khanča	03	39	03
Barunak	04	40	03
			Qanat Nummer 4
Darra	02	41	04
Khum	04	42	04
Fin Buzurg	11	43	04
Fin Kučuk	01	43	04
Jaza	03	44	Qanat Nummer 5
			Qanat Nummer 6
Kazb(k)an	05	45	06
Qamsar	18	46	06
			Qanat Nummer 7
Quhrud	20	47	07
Jabinun	09	48	07
Naşrabad	02	49	07
Shujaabad	05	50	07
Khuramdast	02	51	07
			Qanat Nummer 8
Nushabad	00	52	08

Tabelle 1: Identifizierte Qanate und die an ihnen liegenden Siedlungen

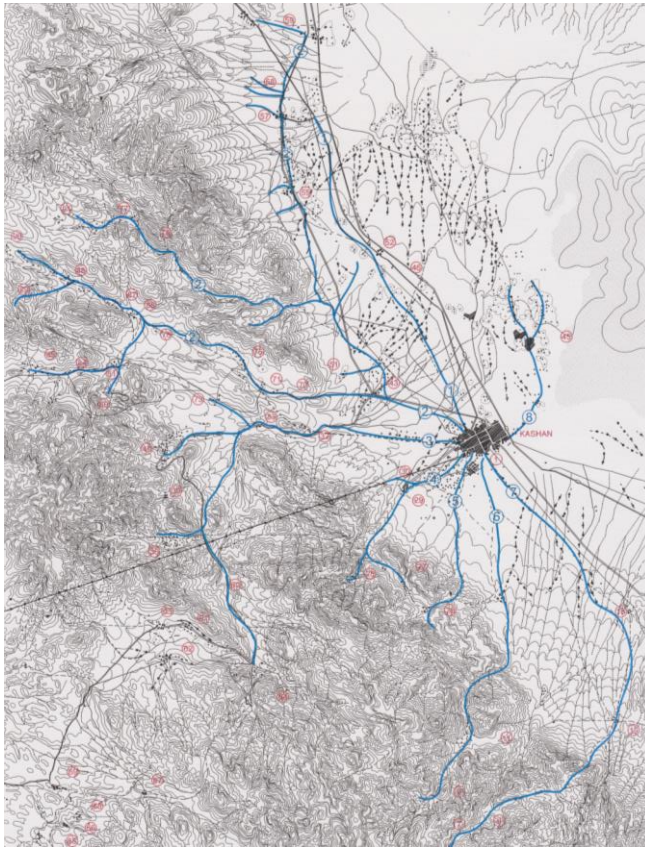


Abb. 4: Die Hauptqanate der persischen Karte und der an ihnen liegenden Siedlungen auf die moderne Karte übertragen

1. Qanate und Abanbars innerhalb der Stadt

Die Lokalisierung der in der Tabelle 1 und der Abbildung 4 aufgeführten bzw. verzeichneten Qanate und Siedlungen basiert auf den in der alten persischen Qanatkarte enthaltenen Informationen, die mit der modernen russischen Karte⁸ korreliert wurden. Fast alle Qanate liefen auf die Stadt von Nordwesten, Westen und Südwesten zu.

Der nächste Schritt wäre gewesen, herauszufinden, welchen Verlauf das Wasser innerhalb der Stadt nahm. Darin waren wir jedoch nicht so erfolgreich wie außerhalb der Stadt. Bevor wir uns aber den spärlichen nutzbaren Informationen zu der Altstadt und ihrer Deutung zuwenden, sei

⁸ Sowjetunion / Vooruzhennye Sily. Moskva 1972-1991.

zuerst bezüglich der innerstädtischen Wasserversorgung aus der einzigen bisher erschienen Monographie zu Kashan folgendes zusammengefasst⁹:

Die Bewohner der Altstadt erhielten ursprünglich ihr Wasser aus Qanaten¹⁰ oder von Haus zu Haus gehenden Wasserverkäufern¹¹. Diese Art der Wasserversorgung war für die Bewohner der sich stetig entwickelnden neuen Viertel der Stadt weder wünschenswert noch praktikabel. Ständig entstanden Probleme mit der Wasserversorgung der schnell wachsenden neuen Vororte, denn die Entwicklung von neuen Vororten hing von der Schaffung wachsender Vorkehrungen zur Wasserversorgung ab.

Qanate durchquerten das Land im Süden der Altstadt, das auch landwirtschaftlich intensiv genutzt wurde. Durch das Land im Norden der Altstadt liefen wesentlich weniger Qanate, und es bestand dort die Möglichkeit, Brunnen zu graben. Folgerichtig konzentrierte sich die Neubautätigkeit anfangs auf die nördlichen *extra muros* Bereiche. Später wurden vier Wassertürme gebaut, die Wasser aus Tiefbohrungen bezogen und primäre die Neustadt mit Wasser versorgten. Ein 57 km langes Wasserrohrnetz wurde angelegt, und 111 öffentliche Wasserstellen versorgten einen Großteil der Bewohner der Altstadt mit Wasser. Damit waren Mitte der 1960er Jahre 90% der Haushalte Kashans, entweder im Haus oder über öffentliche Wasserstellen, mit Leitungswasser versorgt. Nur im Süden bezogen noch einige Häuser Wasser aus Qanaten.¹²

50 Jahre später waren die Erinnerungen daran, wie die Wasserversorgung Kashans vor der Einführung des Leitungswasser gewesen war, verblasst. Wir befragten einen alten Kaufmann im Bazar und er sagte:

„Das Trinkwasser von Kashan war von Anfang an nicht gut. Es gab verschiedene Wege, über die Wasser nach Kashan kam:

1. Qanate: von ihnen gab es drei: Qanat Abd al-Razaq, Qanat Sahebi und Qanat Mir Baqer.

⁹ V.F., Costello, *Kashan. A City and Region of Iran*. London 1976, S. 12-14.

¹⁰ Dazu mehr weiter unten.

¹¹ Das ist zweifelhaft. Es gab wohl nur Wasserverkäufer auf den Straßen für unmittelbaren Konsum von Trinkwasser.

¹² Hier handelte es sich wohl um die großen palastartigen Häuser der Oberschicht, die direkte Privatzugänge zu Frischwasserqanaten hatten.

2. Dämme: von ihnen gab es zwei: den Shah Abbas Damm zwischen Qohrud und Kashan, der sehr gutes Wasser hatte, und den Damm zwischen Qamsar und Kashan.

Trinkwasser erhielt die Bevölkerung der Altstadt aus:

3. Abanbars: unterirdische Wasserreservoirs. Sie wurden im Winter aufgefüllt, wenn das Wasser in der Landwirtschaft des Umlandes nicht voll benötigt wurde.

Im *Tarikh-e Kashan* von Abd al-Rahim Darrabi, einem Historiker der Qajar Periode, finden wir ein kurzes Kapitel über die Qanate von Kashan.¹³ Er erwähnt sieben innerstädtische Qanate und die Stadtteile bzw. Gebäude, die sie durchfließen. Das erlaubt uns, eine vage Vorstellung von ihrem Verlauf zu gewinnen. Interessant ist in dieser Aufzählung, dass nicht ein einziger Abanbar erwähnt wird, was uns noch weiter unten beschäftigen wird. Darrabis Information sind jedoch zu ungenau, dass es unmöglich ist, zu versuchen, aufgrund dieser Angaben, eine Karte über den Verlauf der innerstädtischen Qanate zu zeichnen, zumal die gravierenden Veränderungen innerhalb der Altstadt es unmöglich machen zu versuchen, dem Verlauf der Qanate auf dem Grund nachzugehen.

Die Qanate, die Darrabi erwähnt sind:

1. *Qanat Abd al-Razzaq Khan Kashi*

Die folgenden Stellen die Darrabi entlang des Verlaufes erwähnt sind: Pusht Mashhad -> Kuča Ribat -> Tayifa Muhammad Husayn Khani und Abd al-Razzaq -> Sarpilla -> Wakil al-Raaya -> Tayifa Fathalykhan Malik al-Shuara -> Mahalla Pay Qapan -> Mahalla Darb Zanjir -> Madrasa Sultani -> Darb al-Hukuma -> Mahalla Imara -> Sar Sang -> Mahalla Siqand.

Der Ursprung dieses Qanats war im Westen der Altstadt nahe dem Isfahan Tor. Nur wenige erwähnte Plätze erlauben uns, eine vage Idee vom Verlauf dieses Qanats zu gewinnen. Vom Isfahan Tor floss er nach Westen zur Madrasa Sultani. Dort wechselte er seine Richtung nach Norden zum Darb Zangir, und dort bog er nach Nordosten zu den Quartieren Pay Qapan und Imarat ab und änderte dort seine Richtung nach Nordwesten nach Sarpilla und floss dann nach Norden in das grosse Quartier Pusht Mashhad.

¹³ A. Darrabi Kashani, *Tarikh-e Kashan*. Ed. I. Afshar. Tehran 1963, S. 94-98.

2. *Qanat Mahmud Abad*

Dieser Qanat hatte einen ähnlichen Verlauf wie Qanat 1 und endete auch im Quartier Pusht Mashhad.

3. *Qanat Sahibi*

Nahe dem Luthar Tor nahe dem Isfahan Tor -> Dar al-Hukuma -> Gaw Ćashma nahe Sar Pilla und dem Ata Tor. Dieser Qanat begann im Südwesten des Isfahan Tors nahe dem Lutham Tor. Er brachte Wasser zu den erwähnten Quartieren und ihren Gärten und endete nahe dem Ata Tor.

4. *Qanat Nasrabad*

Malikabad Tor -> Mahalla Panča Shah -> Fin Tor im Mahalla Sultan Amir Ahmad -> in der Südhälfte des Pusht Mashhad Gartens -> bis Shah Sisiya. Dieser Qanat begann nahe dem Fin Tor und endete außerhalb der Stadt nahe dem Dorf Shah Sisiya.

5. *Qanat Muazimabad*

Im Text enthält keine brauchbare Information zum Verlauf dieses Qanats.

6. *Qanat Daulatabad*

Nahe dem Fin Tor -> Mahalla Kulhar -> Mahmudabad. Dieser Qanat begann nahe dem Fin Tor, floss dann nach Nordosten zum Gulhar Quartier südwestlich des Bazars und endete in der Imadi Moschee.

7. *Qanat Mir Baqir*

Im Norden der Stadt -> Malikabad Tor -> Mahalla Panča Shah -> Kuča Bashiya -> Mahalla Maidan Kuhna -> Kuča Shisha -> Kuča Tabriziha -> Masjid Hajji (Mulla) Muhammad Husayn -> Kuča Maghačiha -> Masjid Maidan und Ribat. Dieser Qanat war der einzige, der seinen Ursprung im Norden der Stadt hatte. Er kam in die Stadt nahe dem Malikabad Tor und folgte einer südöstlichen Richtung via Kuča Bashiya und dem Panča Shah Quartier zum Maidan Kuhna Quartier, dem ältesten der Stadt. Vom Maidan Kuhna bog der Qanat dann nach Nordosten und endete bei der Imadi und der Ribat Moschee am Nordostende des Bazars.

Dieser Teil der Altstadt ist stark überbaut, und die Toponyme, die Darrabi in seinem Text gibt, sind meist verloren.



Abb. 5: Hof eines kleinen Hauses in der Altstadt



Abb. 6: Der Qanat des Hauses



Abb. 7: Die Verbindung des Qanats mit dem Nachbarhaus

Diese Qanate waren in ein kompliziertes Netzwerk kleinerer Qanate unterteilt, die von ihnen abzweigten. Dieses Netzwerk ist heute auch nicht mehr rekonstruierbar. Nach mündlichen Informationen waren ca. 80% der Häuser der Altstadt an dieses Netzwerk angeschlossen. Abb. 5-7 zeigen einen dieser innerstädtischen Subqanate in einem relativ bescheidenen Haus. Der abgebildete Qanat ist wieder ausgegraben. Nach der Einführung des Leitungswassers wurden die Qanate oft aufgefüllt und die Hoffläche vergrößert. Die bescheidene Größe dieses Hauses kann als Beweis dafür gelten, dass eine ansehnliche Menge der Häuser der Altstadt mit dem *intra muros* Qanatsystem verbunden waren. Ob die von unserem Informanten genannte Zahl 80% richtig ist, kann nicht kontrolliert werden.

Entlang der großen *intra muros* Qanate befanden sich öffentliche Wasserplätze *Sipak* oder *Saypak* genannt. Das waren Anlagen unterschiedlicher Größe in denen Stufen zum Wasser des Qanats führten. Die Sipaks/Saypaks dienten im Gegensatz zu den Abanbars, die Trinkwasser vorbehalten waren, für Brauchwasser. Hier konnten Leute sich, ihre Wäsche und andere Dinge waschen. Mit einigen von ihnen waren öffentliche Toiletten verbunden. Auch dienten sie zur Leichenwäsche. Sie waren auch die Verteiler des Nutzwassers in das *intra muros*

Subqanatsystem (s.o.). Farrukh Yar¹⁴ nennt sieben Sipaks entlang des Qanats Mir Bakir. Das ist die höchste Zahl von Sipaks an einem Qanat, die er erwähnt. Diese Qanate versorgten die Stadt nicht mit Trinkwasser. An bestimmten Stellen innerhalb der Stadt und in den Vororten wurden sie zum Waschen und als Abwasserkanäle benutzt.

Das Trinkwasser der Majorität der Kashaner kam aus Abanbars. Abenbars waren die übliche Quelle von Trinkwasser in vielen Orten und entlang der Straßen des „Größeren“ Iran. Wir finden sie im heutigen Iran, in Iran Afghanistan genauso wie in Zentralasien. Es sind unterirdische Wasserreservoirs. Man gelangt in sie durch eine Tür. Hinter der Tür führt eine Treppe hinab zum Wasser. Die meisten von ihnen haben ein Kuppeldach, das über das Niveau des umgebenden Terrains ragt. Ein deutscher Reisender, Engelbert Kaempfer, der Kashan 1684 besucht hat, schreibt: „Das Wasser, das einem angeboten wird, kommt von weit unter dem Grund und wird in überwölbten Reservoirs gesammelt. Ich stieg in einem von ihnen 58 Stufen, jede eine halbe deutsche Elle (grob zwischen 25 und 35 cm, jede Stadt hatte ihre eigene Elleneinheit) hoch zum Wasser hinab und in einer anderen 68 Stufen.“¹⁵

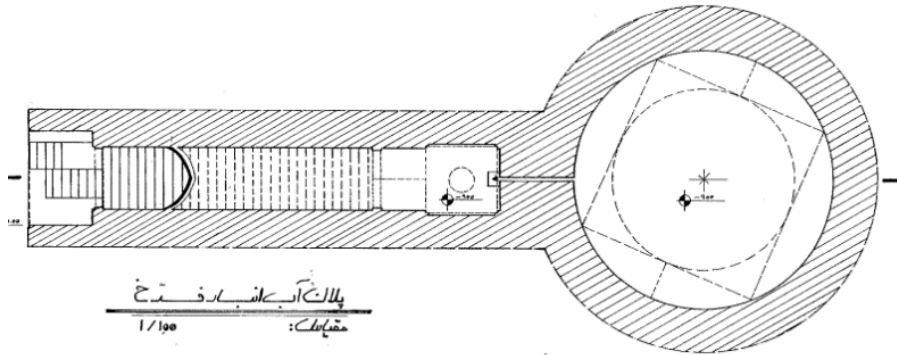
Wie schon erwähnt, die Abanbars sind nicht mit dem Qanatsystem verbunden, was man ursprünglich erwarten könnte. Im Winter wurden sie mit Wasser aus den Qanaten der umliegenden Dörfer im Westen und Norden der Stadt, die in dieser Jahreszeit kein oder wenig Wasser für die Landwirtschaft brauchten, gefüllt. Abanbars sind über die ganze Stadt verstreut. Die Dichte ihrer Verteilung kann als grober Indikator für die Bevölkerungsdichte der einzelnen Quartiere angesehen werden. An denen, die noch in Gebrauch sind, wird aus Hähnen Leitungswasser verteilt.

Während unseres Surveys im Jahre 2006 haben wir 42 Abanbars in der Altstadt aufgenommen. An den meisten von ihnen wurde Wasser aus der modernen Wasserleitung verteilt. Im Verlaufe eines früheren Surveys, durchgeführt von der Stadtverwaltung von Kashan, wurden 64 Abanbars registriert. Diese Zahl mag zu hoch sein, denn einige der Anbars, die dort erwähnt werden, erschienen unter zwei oder drei unterschiedlichen Namen der die Karten des Surways begleitenden Listen. Die gründlichsten Informationen zu den Abanbars Kashans und zu ihren Standorten finden

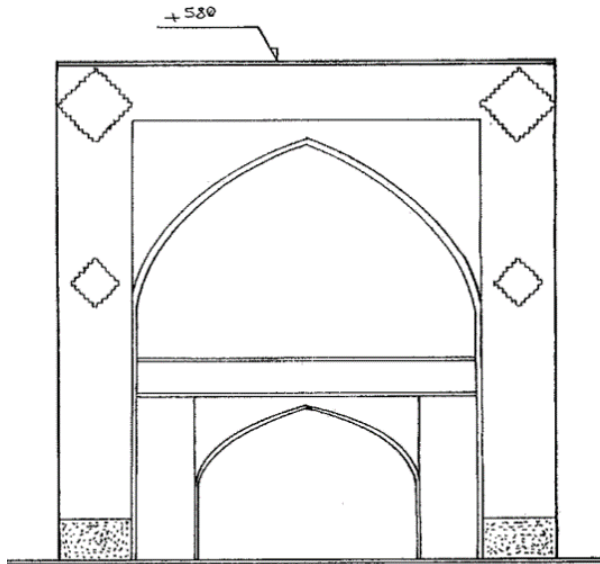
¹⁴ H. Farrukh Yar, *Abanbar. Sharistanha-yi Kashan, Aran u Bidgul*. Qum 1386, S. 51-52.

¹⁵ E. Kaempfer, *Die Reisetagebücher Engelbert Kaempfers*. Bearbeitet von Karl Meier-Lemgo, Wiesbaden 1968, S. 79.

wir in dem Buch von Husayn Farrukh Yar.¹⁶ Er erwähnt mehr als 80 (!) dieser Bauten.



(A)



(B)

¹⁶ H. Farrukh Yar, *Abanbar. Sharistanha-yi Kashan, Aran u Bidgul*. Qum 1386, S. 100-177.

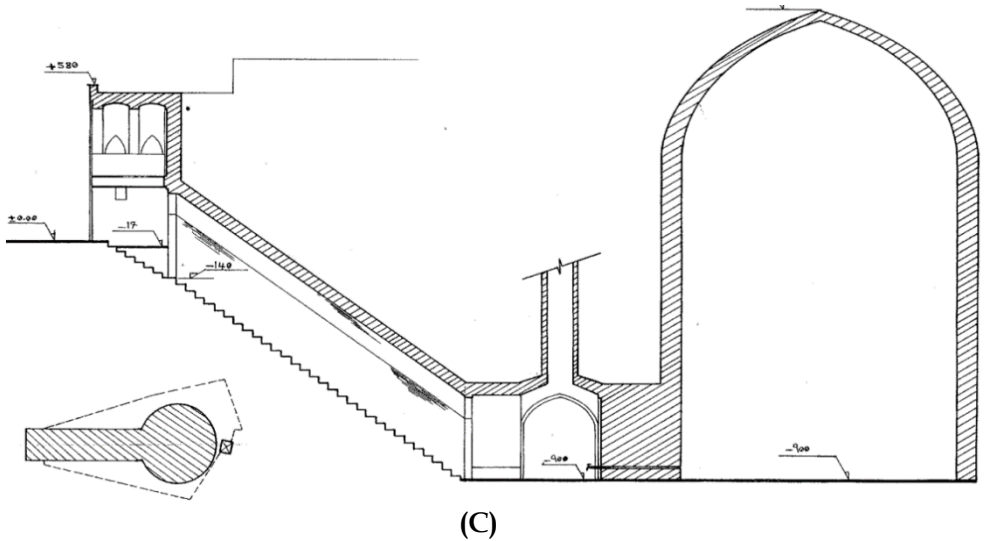


Abb. 8: Der Abanbar Farrukh: Plan (A), Eingang (B), Schnitt (C)

Der Abanbar Farrukh (Abb. 8) ist ein gutes Beispiel für einen Abanbar der Qajarenzeit. Auf Straßenniveau öffnet sich ein Portal zur Straße hin (Abb. 8 B). Die Portale mancher Abanbars sind reich mit bemalten Kacheln oder Kachelmosaik verziert. Bau- oder Restaurationsinschriften – so sie vorhanden sind – finden sich oben im Eingangsbogen des überwölbten Portaltrakts, dem Pishtaq. Hinter der Fassade des Pishtaq betritt man einen kleinen Raum, in dem fünf Stufen 1,4 m hinunter zum Tor des Abanbars führen. Hinter dem Tor setzt sich die Treppe für ca. 30 Stufen nach unten fort und führt zu einem kleinen Raum mit einem runden Schacht im Dach, durch den Wasser aus dem Vorraum nach oben gezogen wurde. Der Vorraum ist mit dem eigentlichen Abanbar durch ein Rohr mit einem Hahn, durch das Wasser aus dem Abanbar in den Vorraum geleitet werden konnte. Der Boden des Abanbars liegt 9 m unter dem Straßenniveau, und seine Kuppel erhebt sich 8,65 m über dieses. Das resultiert in einer Gesamthöhe des Bauwerks von nahezu 18 m. Eine grobe Kalkulation ergibt, dass der Abanbar 18.000 Liter Wasser fassen konnte, wenn er bis zum Straßenniveau gefüllt war.

Der Abanbar Farrukh repräsentiert den verbreitetsten Abanbar-Typ in Kashan – und wohl in ganz Iran und seinen Nachbargebieten. Die Abanbars dieses Taps variieren in der Größe. Es gibt kleine und größere Abanbars des Abanbar Farrukh-Typs. Große Abanbars haben einen

rechteckigen oder quadratischen Grundriss, und ihr Dach besteht nicht aus einer Kuppel, sondern aus mehreren Gewölben, die von den Seitenmauern und Pfeilern getragen werden. Davon ist der Abanbar Guzar Naw (Abb. 9) ein gutes Beispiel.

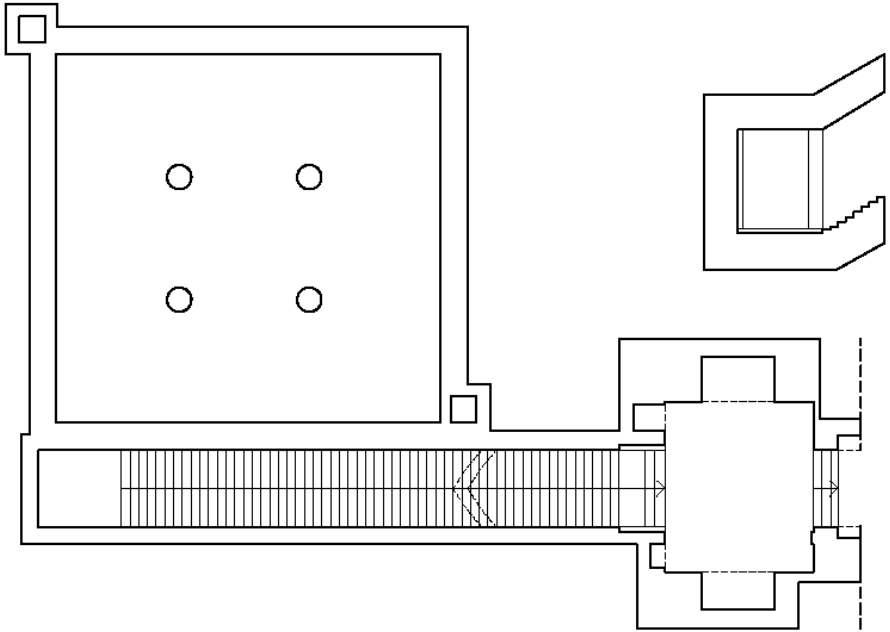


Abb. 9: Der Abanbar Guzar Naw

Šokūfe; the Second Journal of Iranian Women in Qajar Period

Ali Shahidi¹ Gelareh Moradi²

(pp. 19 to 43)

Received: 16.12.2017, Accepted: 02.01.2018

Abstract

This paper focuses on the history and content analysis of *Šokūfe* - the second journal of Iranian women - which was published in the late Qajar period (1330 to 1334 AH/ 1911-1915). Its editor-in-chief was Maryam 'Amīd Semnānī (Mozayyan ol-Salṭaneh), who was one of the pioneers in the areas of girls' education, women and children's health, and women's cultural and social issues. Mozayyan ol-Salṭaneh was the founder of the "Muzayyanīye" school and the "Hemmat-e Khawātīn" association, both of which are reflected in editorials and reports of *Šokūfeh*. The content analysis of *Šokūfeh* seeks to provide a quantitative and qualitative picture of the intentions, goals, and actions of the editor-in-chief and writers of the journal, as well as the wishes and activities of Iranian women in line with the social changes of late Qajar period.


Keywords

Šokūfeh journal, Maryam 'Amīd Semnānī, Mozayyanīyye School, Anjoman-e Hemmat-e Khawātīn, Women's Studies, Qajar

¹ Assistant Professor at the University of Tehran, Department of Ancient Iranian Culture and Languages

Email: alishahidi@ut.ac.ir

² Shahid Beheshti University

 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

روزنامه شکوفه دومین نشریه زنان ایرانی در دوره قاجار

علی شهیدی^۱، گلاره مرادی^۲

(صص. ۱۹ تا ۴۳)

دریافت: ۱۶/۱۲/۲۰۱۷، پذیرش: ۰۲/۰۱/۲۰۱۸

چکیده

این پژوهش به تاریخچه و تحلیل محتوای روزنامه شکوفه دومین نشریه زنان ایرانی می پردازد که در اواخر دوره قاجار (۱۳۳۱) تا ۱۳۳۱ق به صاحب امتیازی و مدیرمسئولی مریم عمید سمنانی (مزین السلطنه) منتشر می شده است. مریم عمید در زمینه آموزش و پرورش دختران، بهداشت زنان و کودکان و مسائل فرهنگی و اجتماعی زنان پیشگام بوده است. تاسیس مدرسه «مزینیه» و انجمن همت خواتین - که گزارشهای مربوط به آنها در روزنامه شکوفه آمده - از دیگر اقدامات اوست. تحلیل محتوای شکوفه تصویری کمی و کیفی از نیات اهداف و اقدامات سردبیر و نویسندگان روزنامه سیر تغییرات محتوایی، روزنامه و خواسته ها و فعالیتهای مدنی زنان همگام با تحولات اجتماعی ایران اواخر قاجار به دست میدهد.

کلیدواژه‌ها

روزنامه شکوفه، مریم عمید سمنانی مدرسه مزینیه انجمن همت خواتین تاریخ مطبوعات ایران

1. استادیار دانشگاه تهران، گروه فرهنگ و زبانهای باستانی ایران
ایمیل: alishahidi@ut.ac.ir

2. دانشگاه شهید بهشتی

Šokūfe, die zweite iranische Frauenzeitung in der Kadscharenzeit

Ali Shahidi¹, Gelareh Moradi²

(S. 19–43)

Eingegangen: 16.12.2017, Angenommen: 02.01.2018

Zusammenfassung

Dieser Beitrag befasst sich mit der historischen Einordnung und Inhaltsanalyse der Zeitschrift Šokūfeh, der zweiten Zeitschrift iranischer Frauen, die in der späten Kadscharenzeit (1330–1334 AH / 1911–1915 n. Chr.) erschien. Chefredakteurin war Maryam ‘Amīd Semnānī (Mozayyan ol-Saltāneh), eine Pionierin auf den Gebieten der Mädchenbildung, der Gesundheit von Frauen und Kindern sowie der kulturellen und sozialen Anliegen von Frauen. Mozayyan ol-Saltāneh gründete die Schule "Mozayyanīye" sowie die Vereinigung "Hemmat-e Khawātīn", die beide in den Leitartikeln und Berichten von Šokūfeh thematisiert werden. Die Inhaltsanalyse der Zeitschrift liefert ein quantitatives und qualitatives Bild der Absichten, Zielsetzungen und Aktivitäten der Chefredakteurin und Autorinnen sowie der Wünsche und Bestrebungen iranischer Frauen im Kontext des sozialen Wandels in der späten Kadscharenzeit.


Schlüsselwörter

Zeitschrift Šokūfeh, Maryam ‘Amīd Semnānī, Schule Mozayyanīye, Verein Hemmat-e Khawātīn, Frauenforschung, Kadscharen

¹ . Assistenzprofessor an der Universität Teheran, Abteilung für altiranische Kultur und Sprachen

E-Mail: alishahidi@ut.ac.ir

² . Universität Teheran

 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

Šokūfe, die zweite iranische Frauenzeitung in der Kadscharenzeit¹

Ali Shahidi²
Gelareh Moradi³

Einleitung

Obwohl in verschiedenen Texten der iranischen Geschichte sowie in awestischen Liedern, achämenidischen Tontafeln in Persepolis und Büchern der altgriechischen Geschichtsschreiber bis zu der Kadscharenära in mehreren Texten soziale, wissenschaftliche, literarische, politische und auch militärische Aktivitäten der Frauen berichtet sind und nicht zuletzt auch literarische Werke der Frauen (vor allem seit Kadscharenzeit) vorhanden sind, wird immer wieder in den mündlichen Quellen betont, dass die Mädchen in den letzten Jahrhunderten und vor der Konstitutionellen Revolution nur zu Hause und zwar nur das Lesen lernen durften, wobei den Jungen sowohl Lesen als auch Schreiben beigebracht wurde. Damals vertritt man die Meinung, dass die Mädchen durch Schreiben die Liebesbriefe schreiben würden, was in den damaligen Verhältnissen verboten war. So durften die Frauen eigentlich nur am helllichten Tag mit ihren Männern spazieren gehen. Später konnten die Frauen auch abends spazieren gehen, nachdem eine Straße mit Gasbeleuchtungen in der Kadscharenzeit beleuchtet war. Die Frauen konnten nur an Veranstaltungen aus konfessionellen Gründen, in privaten Festen oder Hochzeiten teilnehmen. Aber die konstitutionelle Revolution hat die Freiheiten der Frauen so verändert, dass die iranischen Frauen neue soziale und kulturelle Freiheiten hatten, sodass die Mädchen, die vorher nicht schreiben lernen sollten, nun Zeitungen veröffentlichten, die Schulen besuchten, deren Direktoren die Frauen waren. Die iranische Frau konnte auch außerhalb des Hauses an den Frauenveranstaltungen teilnehmen und in verschiedenen kulturellen und sozialen Aktivitäten eine wesentliche Rolle spielen. „Maryam ‘Amīd Semnānī“ genannt als „Mozayyen al-Saltāne“ war eine der Bahnbrecherinnen, die in allen drei Bereichen tätig war. Sie war die

¹ Aus dem Persischen übersetzt von Seyed Saied Firuzabadi (Islamic Azad University, Central Branch).

² University of Tehran (Assistenzprofessor an der Universität Teheran, Abteilung für altiranische Kultur und Sprachen), Email: alishahidi@ut.ac.ir.

³ Shahid Beheshti University

Direktorin der Schule „Mozayyeniyye“, eine der Gründerinnen des Vereins „Anġoman-e Hemmat-e Ĥavātīn“ sowie Chefredakteurin der Zeitung „Šokūfe“.

Biografie von Maryam ‘Amīd Semnānī (Mozayyen al-Saltane)

Wegen der fehlenden nationalen Archivalien im Iran ist über das Privatleben und Familie von Maryam ‘Amīd Semnānī nicht genügend Informationen vorhanden.⁴



Abbildung 1: Maryam ‘Amīd Semnānī in einem Fotografiengeschäft in der Kadscharenzeit in Teheran (eventuell aus dem Besitz ihres Sohnes ‘Abdollāh Sālūr)⁵

⁴ Die in diesem Artikel vorhandenen Informationen sind durch die Gespräche von Gelareh Moradi - im Rahmen der Magisterarbeit unter Betreuung von Dr. Ali Shahidi - mit drei Familienmitgliedern von Maryam ‘Amīd gesammelt. Die Personen, die an diesen Gesprächen teilgenommen haben, sind folgende Personen: Faranak Salur (das einzige Enkelkind von Maryam ‘Amīd, Textilingenieurin, 89 Jahre alt), Maryam Salur (die Urenkelin von Maryam ‘Amīd, Künstlerin und Bildhauerin, 63 Jahre alt), Mohammad Amid Semnani (verwandt mit Maryam ‘Amīd, wohnhaft in Semnan, etwa 60 Jahre alt). Dabei habe ich versucht, mit Zari Qavam, einem weiteren Familienmitglied, das fast 90 Jahre alt ist und zu den Enkelkindern Qavam al-Ĥokamā’ gehört, ein Gespräch zu führen, was leider vergebens war.

⁵ www.qajarwomen.org/fa/items/1140A38.html.

Maryam 'Amīd Semnānī ist ungefähr im Jahre 1300 (1885) in Semnan geboren. Ihr Vater war Āqā Mīrzā Seyyed Moḥammad Rażī Ṭabātabā'ī Semnānī genannt als Ra'īs al-Aṭebbā', der Arzt der militärischen Kräfte von Nāṣer al-Dīn Schah.⁶ Offiziell hatte er den Titel „Ḥakīm Bāšī-e Koll-e Neẓām“ (Arzt aller militärischen Kräfte). Mīr Seyyed Rażī Semnānī war in Semnan geboren, hat in Rey gelebt und die Medizin bei einem Arzt in Rey gelernt. Im Laufe der Zeit gehörte er zu den renommierten Ärzten seiner Zeit. Der damalige König, Nāṣer al-Dīn Schah hatte er mit der Behandlung seines Sohnes und Nachfolgers, Moẓaffar al-Dīn Mīrzā, in Täbris beauftragt. Mīr Seyyed Rażī gelang es, den zukünftigen König zu behandeln. Danach wurde er im Hof zum „Ra'īs al-Aṭebbā'“ (Chefarzt) in Teheran ernannt und hat eine der Töchter des Königs geheiratet.⁷ Der Chefarzt konnte mit der Unterstützung des Ṣadr al-Aṭebbā' (Ġolām'alī Šāmlū) das Buch Kanon der Medizin von Avicenna im Jahre 1295/1916 mit der Schrift von Moḥammad'alī Ṭehrānī herausgeben. Man meint, dass diese Herausgabe eine der besten Herausgaben des Buches Kanon ist.

Sie hat in den ersten Jahren bei ihrem Vater und später auch die französische Sprache und Fotografie gelernt. Anscheinend hat Mozayyen al-Salṭane einige Bücher aus dem Französischen ins Persische übersetzt, die nun nicht vorhanden sind. Sie hat im Alter von 16 Jahren zunächst den kadscharischen Prinzen Mīrzā Ḥossein-qolī Sālūr ('Emād al-Salṭane) geheiratet. Diese Ehe dauerte nicht lange, da der Ehemann und die adelige Atmosphäre ihre sozialen Aktivitäten hinderten. Sie hat dabei einen Sohn, namens 'Abdollāh, zur Welt gebracht. Nach der Trennung erhielt sie bis 4 Jahren keine Nachricht von ihrem Sohn. Dann hat sie den Sohn zufällig in einer religiösen Veranstaltung mit seiner Amme getroffen. Nach den familiären und gesetzlichen Verhandlungen durfte sie 'Abdollāh einen Tag in Woche bei sich haben⁸. Einige Zeit später hat Maryam 'Amīd mit dem Arzt Qavām al-Ḥokamā' geheiratet. Das gemeinsame Kind dieser Eheschließung war Šamsoddīn. Obwohl Qavām al-Ḥokamā' älter als Maryam 'Amīd war, begleitete er sie bei ihren sozialen Aktivitäten und seine zwei Kinder waren die Schuldirektor und Lehrer in der Schule Mozayyeniyye.

⁶ Gespräch mit Faranak Salur.

⁷ Gespräch mit Mohammad Amid Semnani.

⁸ Gespräch mit Faranak Salur; Gespräch mit Maryam Salur.

In der Familie Mozayyen al-Saltane waren seine zwei Brüder iranische Politiker nach der Konstitutionellen Revolution. Mirzā Ebrāhīm ‘Amīd al-Ḥokamā’ (‘Amīd al-Saltane) hat in Dār-ol-Fonūn (iranischem Polytechnikum) Medizin studiert. Er war Arzt und der erste Abgeordnete von Semnan und Shahroud im ersten Parlament. ‘Amīd al-Saltane war auch mehrmals in Regierungszeiten von Vosūq al-Dowleh und Qavām al-Saltane zum Minister ernannt. So war er z. B. im ersten und dritten Kabinett von Qavām al-Saltane Justizminister und in seinem zweiten und vierten Kabinett Minister für Handel und Wohlstand.⁹ Abolqāsem bekannt als Entezām al-Molk, der andere Bruder von Maryam ‘Amīd, war Absolvent der politischen Schule und dozierte auch dort. Er war im Jahre 1336/1917 zum Außenminister ernannt und in späteren Jahren Präsident des Amtes für Europa, Botschafter in Rom und Vizeaußenminister.¹⁰ Damals wurde eine Delegation unter der Führung von ‘Aliqolī Ḥān mit Zokā’ al-Molk Forūgī sowie Entezām al-Molk nach Paris geschickt, die nicht an der Konferenz teilnehmen durfte. Dieser Auftrag war für Abolqāsem sehr anstrengend und als er im Jahre 1338/1918 in den Iran zurückkehrte, wurde er von Aḥmad Schah zum „Entezām al-Molk“ ernannt.¹¹

Maryam ‘Amīd ist nach langjährigen Bemühungen um Veröffentlichung der Zeitung, Bildung und Erziehung der Mädchen, Gründung der Schulen für Mädchen, Frauenvereine sowie Reform der sozialen Verhältnisse der Frauen am 3. Shaval 1339/1919 während einer Reise nach Mashhad in ihrem Vaterhaus in Semnan anscheinend an Herzinfarkt gestorben. Sie wurde in Mashhad an dem Mausoleum des achten Imams begraben.¹²

Gründung der Schule Mozayyeniyye

Maryam ‘Amīd war eine der ersten Personen, die das Bildungssystem der Schulen kritisierte und dabei auch eine Schule für Mädchen gründete. Die Gründung der Schule darf nicht als ihre Interesse für die Mädchen angenommen werden, sondern sie schenkte große Aufmerksamkeit auch auf Jungen. Einmal als sie erfahren hat, dass ihren Sohn ‘Abdollah Mirzā in der Schule körperlich bestraft wurde, ging sie in Bildungsministerium und

⁹ Kasravi, S. 229; Bamdad, Bd. 1, S. 19.

¹⁰ Shaqaqi, S. 130; Moujani, S. 610.

¹¹ Agheli, S. 1037.

¹² Gespräch mit Faranak Salur; Gespräch mit Maryam Salur.

protestierte gegen die körperlichen Bestrafungen in Schulen. So wurden die körperlichen Bestrafung in den Schulen nicht mehr zugelassen.¹³ In einem in *Šokūfe* veröffentlichten Bild ist auch die Szene der körperlichen Bestrafung der Schüler dargestellt.

Maryam ‘Amīd war damals auch Inspektorin für Prüfungen in allen Mädchenschulen. Dabei hat sie auch zum ersten Mal die Gründung eines Bildungsinstituts für Lehrerinnen, Veranstaltungen der Sitzungen für Hebammen, Ausschüsse für die Veranstaltung der Abschlussprüfungen in Mädchenschulen und Lösung der Schulprobleme sowie Gründung der staatlichen Schulen für Mädchen mit dem Bildungsministerium vorgeschlagen.

Die Schule „Dār al-‘Elm va Šanāye‘-e Mozayyenīyye“ hat Maryam ‘Amīd im Jahre 1330/1911 gegründet.¹⁴ Sie hat in der Zeitung *Šokūfe* Bd. 13 die Geschichte der Gründung dieser Schule zusammenfassend erwähnt. Diese Schule lag in Māšīn Straße in Teheraner Stadtviertel Čāle-Meydān. Maryam ‘Amīd hat für eine Schülerin, die ihre Schulgebühren bezahlte, eine oder zwei Schülerinnen ohne Schulgebühren aufgenommen. Dabei vereinbarte sie sich mit den Eltern, dass die Mädchen auch in den späteren Jahren nicht die Schule verlassen durften. Damit ermöglichte sie den ärmeren Mädchen auch die Fortbildung.

Diese Schule wurde deswegen als „Dār al-‘Elm va Šanāye‘-e Mozayyenīyye“ genannt, weil dort verschiedene Fertigkeiten wie Lesen und Schreiben auf Persisch, Arabisch und Französisch, Schulfächer wie Geschichte, Geografie und Mathematik den Schülerinnen beigebracht wurde. Die Abschlussprüfungen wurden von dem Bildungsministerium ausgeführt und die Schülerinnen erhielten danach ein Zertifikat. In Dār al-Šanāye‘ konnten die Mädchen Kunstfertigkeiten wie Schneiderei, Teppichweben, Stricken von Socken, Nadelarbeit lernen.¹⁵ In der Tat war Dār al-Šanāye‘-e Mozayyenīyye eine Nachahmung von Dār-ol-Fonūn in der Kadscharenzeit, wo die Mädchen nicht besuchen durften, und diente als ein Vorbild für die heutigen Gewerbeschulen. In dieser Schule wurden die Schulfächer wie zu der Regierungszeit von dem zweiten Schah der Pahlavi-

¹³ Gespräch mit Faranak Salur; Gespräch mit Maryam Salur.

¹⁴ In Anbetracht der in der Zeitung *Esteqlāl-e Īrān* veröffentlichten Mitteilungen wurde eine Filiale von Dār al-Šanāye‘ im Jahre 1328/1909 gegründet.

¹⁵ *Šokūfe*, Jahrgang 3, Nr. 13, 1f.

Dynastie angeboten, die als „Beruf und Technik“ bezeichnet wurden und für Mädchen und Jungen unterschiedlich waren.

Die Direktorinnen von Dār al-'Elm-e Mozayyenīyye waren Frau Šadr al-Hāġīye und Zahrā Šafā. Frau Ozrā Arbāb-zāde, 'Ali Qavāmī, Sohn von Hāġ Qavām al-Ḥokamā' (Lehrer für Französisch und Physik), Šeyḥ Fāzel Nābīnā (Lehrer für Fiqh und Usul), und Herr Ḥalīl Ḥān (Mathematiklehrer) waren die Lehrer dieses Teils der Schule. Die Direktorin für Dār al-Šanāye' war Frau Ḥānzādeh, die auch Zeichnen, Malerei und Schneiderei in Paris gelernt hatte. Unter den Lehrern dieser Schule kann man auch auf Zakīyye Ḥā'erī (Ehefrau von Zeyn al-'Ābedīn Rahnamā), Kūčak Ḥā'erī, Roqayye Ḥā'erī, Ḥormat Šafā' al-Molk, Ezzat Šafā' al-Molk und Rābe'e Borhān al-Molk hinweisen. Viele späteren Lehrerinnen waren Schüler der Schule Mozayyenīyye.¹⁶

Wie es im Lehrplan der Schule zu sehen ist, hatte Mozayyen al-Saltāne die Kurse zur Wiederbelebung der nationalen und einheimischen Kunsthandwerke wie Teppichweben und Nähen neben europäischen Techniken für Mädchen vorgesehen. Um dieses Ziel zu erreichen, hat sie mit einigen Schuldirektorinnen der Mädchenschulen den Verein Hemmat-e Ḥavātīn gegründet.

Gründung des Vereins Hemmat-e Ḥavātīn

Maryam 'Amīd war in sozialen Tätigkeiten Bahnbrecherin. Manche Essays, die sie vor der Gründung der Schule und der Zeitung in der Zeitung *Esteqlāl-e Īrān* veröffentlicht hatte, weisen darauf hin, dass sie an sozialen Frauenaktivitäten aktiv teilgenommen hatte. So hat sie z. B. eine Filmaufführung für Frauen im Garten 'Alā' al-Dowle für 500 Frauen veranstaltet, was damals sehr selten vorkam.¹⁷ Maryam 'Amīd hielt diese Aktivitäten nicht für überzeugend. Daher hat sie versucht, durch Gründung eines Vereins ihre sozialen Aktivitäten zu konzentrieren und weiterzuleiten. Im Jahre 1333/1914 hat sie mit Frau Nūr al-Dojā, Inspektorin der Mädchenschulen sowie einigen weiteren Schuldirektorinnen den „Verein Hemmat-e Ḥavātīn“ gegründet. Die Gründung dieses Vereins fiel in dem dritten Jahr der Herausgabe der Zeitschrift *Šokūfe* und danach wurde alle Aktivitäten dieses Vereins darin veröffentlicht.

¹⁶ Haqiqat S. 698 f.

¹⁷ Gespräch mit Faranak Salur.

Gründung der Zeitung *Šokūfe*

Zu der Zeit der Konstitutionellen Revolution schrieben die Frauen Essays für revolutionäre Zeitschriften, aber sie waren nie die Chefredakteurin solcher Zeitschriften. Der auffällige Fortschritt im Bereiche der Frauenaktivitäten ereignete sich im Jahre 1328/1910. In diesem Jahr wurde die erste Frauenzeitschrift unter dem Titel *Dāneš* unter der Leitung von Ma'sūme Kaḥḥal veröffentlicht.¹⁸ Sie war die erste Augenärztin und Tochter von Ya'qūb al-Eslām-e Hamedānī und hat diese Zeitschrift von 1328/1910 bis 1329/1911 herausgegeben.¹⁹ Diese Wochenzeitschrift wurde in 8 Seiten herausgegeben und deren Inhalt war öfters gesundheitlich-medizinische Themen sowie Essays über Haushalt und Kinderbetreuung.²⁰

Nachdem die Zeitschrift *Dāneš* nicht mehr herausgegeben wurde, hat Maryam 'Amīd Semnānī die zweite iranische Frauenzeitschrift unter dem Titel *Šokūfe* (Blüte) gegründet. Obwohl in iranischen Weisheiten immer erklärt wird, dass der Frühling mit einer Blüte nicht anfängt, brachte aber *Šokūfe* eine hoffnungsvolle frische Atmosphäre für Frauen in der damaligen Gesellschaft und setzte als ihr Ziel, die Erfüllung der Anforderungen der Frauen in den ersten Jahren nach der Konstitutionellen Revolution.

Über die Zeitschrift *Šokūfe* gibt es nur eine Gravur, die von der Nationalbibliothek der Islamischen Republik Iran im Jahre 1377/1998 veröffentlicht wurde. Die Werke, in denen diese Zeitschrift erwähnt wurde, sind meistens allgemeine Bibliografien oder Lexika, in denen die Zeitschriften nur genannt sind. Manche Essays sind Wiedergabe der zusammengefassten Informationen, die im Buch *Tārīḥ-e Semnan* (Haqiqat 1352/1973) über Maryam 'Amīd und die Zeitschrift *Šokūfe* vorhanden sind.²¹ Der Inhalt dieser Zeitschrift wurde bis dato nicht umfassend analysiert. Durch Inhaltsanalyse dieser Zeitschrift kann man den Zustand der Frauen in dieser Epoche sowie die Wirkungen der Konstitutionellen Revolution auf Entwicklung dieses Zustandes erfassen.

¹⁸ Paidar, S. 92f.

¹⁹ Browne, S. 84f.

²⁰ Afary, S. 200.

²¹ Über die Aufrichtigkeit des Autors haben sich die Akademiker immer vorischtig geäußert. Aber das Werk *Tārīḥ-e Semnan* ist eine Ausnahme, weil der Autor dort gelebt hat und ihm viele Urkunden sowie die mündlichen Quellen zugänglich waren. Daher ist dieses Werk vertrauenswürdig.

Obwohl *Šokūfe* nicht die erste iranische Frauenzeitschrift ist, war sie in mehreren Bereichen der Frauenprobleme bahnbrechend. Wie die Chefredakteurin erwähnte, sollte sich diese Zeitschrift der Ethik, Gesundheit, dem Haushalt und der Kinderbetreuung widmen. Ihr eigentliches Ziel war die Erziehung der jungen Frauen und Berichterstattung über Mädchenschulen.²² In den ersten zwei Jahren sind die Themen der Zeitschrift mehr Bildung, Gesundheit und Familie, aber in den dritten und vierten Jahren sind auch politische und soziale Themen ernsthaft besprochen.

Die ersten iranischen Frauenzeitungen widmeten sich mehr Bildung, Gesundheit, Kinderbetreuung und Haushalt, aber im Laufe der Zeit sind auch politische und soziale Themen mehr behandelt. In Anbetracht der damaligen sozialen Verhältnisse waren die Journalisten mehr Männer, so sollten die Frauenzeitschriften ihre Veröffentlichung rechtfertigen und diese Rechtfertigung soll man in dem Titel oder Motiven der Zeitschrift aufsuchen. Z. B. steht auf der ersten Seite der Zeitschrift *Nāme-ye Bānūān* dieser Satz: „Die Frauen sind die ersten Lehrerinnen der Männer“.²³

Allmählich waren die in den Frauenzeitschriften behandelten Themen umfassender und neben den Themen über Frauen und Familie wurden auch die sozialen und politischen Themen behandelt. Die dritte Frauenzeitschrift, die von Šediqeh Dowlat-ābādī unter dem Titel *Zabān-e Zanān* (Sprache der Frauen) in Esfahan veröffentlicht wurde, ist wegen Kritiken an dem im Jahre 1919 zwischen England und Iran abgeschlossenen Vertrag verboten.

Nach *Dāneš* und *Šokūfe* waren die wichtigsten Frauenzeitschriften *Zabān-e Zanān*, *Nāme-ye Bānūān*, *‘Ālam-e Nesvān*, *Ġahān-e Zanān*, *Nesvān-e Vaṭanḡāh*, *Nāme-ye Nesvān-e Šarq*, *Rahnamā-ye Bānūān*, *Peyk-e Sa‘ādat-e Banūān*, *Doḡtarān-e Īrān* und *Nāme-ye Bānūān-e Īrān*.

Einführung in die Inhaltsanalyse von *Šokūfe*

Šokūfe wurde zweimal im Monat veröffentlicht²⁴, aber ist wie die meisten Zeitschriften in der Geschichte der Presse im Iran manchmal nicht regelmäßig erschienen. Der Grund war der Ausbruch des Ersten

²² *Šokūfe*, Jahrgang 1, Nr. 1, S. 1.

²³ Ansari und Martin, S. 72.

²⁴ Trotzdem wurde *Šokūfe* wie die meisten Zeitschriften als Zeitung bezeichnet.

Weltkrieges und dessen wirtschaftlichen Folgen. Zum ersten Mal wurde *Šokūfe* im Jahre 1330/1911 veröffentlicht und die letzte Nummer erschien (nach dem Bild in der Nationalbibliothek und eine Kopie, die die Familie Salur von der amerikanischen Universität Princeton erhalten hat) am 29.08.1916.

Šokūfe bestand aus vier Seiten und erschien in Duodezformat. Im ersten Erscheinungsjahr war die Druckform Lithografie und die Schriftart Naschī. Ab der dritten Nummer wurde die Schriftart Nasta‘īq und ab dem zweiten Jahr wurde es mit beweglichen Lettern gedruckt. Im ersten Jahr wurde der Inhalt in vier senkrechten Spalten und ab dem zweiten Jahr in zwei senkrechten Spalten gedruckt. Die Anzeigen wurden von dem Inhalt durch Rahmen getrennt. Obwohl durch Anwendung der beweglichen Lettern die Schönheit des Layouts beeinträchtigt wurde, machten jedoch die zwei Spalten sowie Ordnungen des Inhalts und der Abstand zwischen den Linien das Lesen leichter.



Abbildung 2: Die Titelseiten von *Šokūfe* in jedem Jahr

Auf der Titelseite der ersten Nummer der Zeitschrift ist der Titel *Šokūfe* von einem Baum umgeben. Dabei sind die Äste und Zweige des Baums auch zu sehen. Diese Aufmachung hat die Zeitschrift im ersten Jahr beibehalten (Abbildung 2.1). Es gibt auch auf der Titelseite ein Gedicht von Sa‘dī, dem renommierten persischen Dichter im 12. Jahrhundert: „Der Wind weht und bringt mit sich den Duft von Ambra und der Mandelbaum blüht“. Dieses Gedicht bedeutet, dass der Frühling kommen wird, was mit den Veränderungen der Frauenposition nach der Konstitutionellen Revolution in Einklang steht.

Im zweiten Jahr wurde das Logo der Zeitschrift einfacher, was wie einfache Äste und Zweigen aussieht (Abbildung 2.2). Im dritten Jahr gab es

keine großen Veränderungen. Nur das Logo wurde von der achten Nummer des dritten Jahres verändert und der Name *Šokūfe* war über eine Landschaft (Abbildung 2.3). In einigen Nummern später ist diese Gravur nicht mehr zu sehen und das Logo wurde vergrößert. Im vierten Jahr ist ein anderes Gedicht zu sehen: „Die Blüte erschien wie Sterne am Himmel im Garten und beleuchtete den Himmel wie der Mond“ (Abbildung 2.4).

Der Preis der Zeitschrift war von der ersten Nummer im ersten Jahr bis zur siebten Nummer des dritten Jahres 100 Dinar und von der achten Nummer des dritten Jahres bis Ende 3 Schahi. Das Abonnement in Teheran war wie im Folgenden: für ein Jahr 5 Gheran, 6 Monate 3 Gheran, für die Provinzstädte: für ein Jahr 8 Gheran, für 6 Monate 5 Gheran und für Ausland jährlich 5 Franc. Trotz der vielen Probleme für den Erwerb von Papier hat sich der Preis der Zeitschrift nicht verändert. Mozayyen al-Saltane hat sich um die Weiterveröffentlichung der Zeitschrift alles getan. Man meint, dass sie einmal sogar ihre silbernen Untertassen verkauft hat, um die Druckkosten zu bezahlen.²⁵ Zudem hat sie immer wieder versucht, durch Verkauf der Einzelexemplare, Abonnement und Anzeigen die Kosten teilweise zu zahlen. Für die Anzeigen sollte man bis zu Nummer 7 für jede Zeile ein Rial und ab Nummer 8 bis zu der letzten Zeitschrift 10 Schahi bezahlen.

Auf der Titelseite ist der Preis für Ausland in Frank erwähnt, daher ergibt sich daraus, dass diese Zeitschrift im Ausland verkauft wurde. Ein Leserbrief aus Ašgabat, der im vierten Jahrgang erschienen ist, bestätigt es. Damals gehörte Ašgabat nicht zu dem Iran und dort regierten die Russen. Sicherlich kann man nicht annehmen, dass die Leser aus Ašgabat es in Franc bezahlt hatten.

Obwohl es nicht klar ist, wie viele Exemplare veröffentlicht wurden, kann man durch die Notizen der Chefredakteurin erfahren, dass Exemplare, die im Jahre 1331/1912 an Mädchenschulen versandt wurden, 76 Exemplare und im Jahre 1332/1913 in Höhe von 146 Exemplaren waren. D. h. es hat sich anscheinend die Anzahl der Exemplare in einem Jahr verdoppelt.

Die Anschrift der Zeitschrift war Teheran, Māšīn Straße (bekannt als Sa'd al-Dowle), Nr. 12. Das Büro der Zeitschrift war in der Schule Mozayyenīyye. *Šokūfe* wurde in folgenden Druckereien gedruckt: 1.

²⁵ Haqiqat, S. 70.

Jahrgang von Nr. 1 bis 4 in der Druckerei von Āqā Seyyed Morteza, von Nr. 9 bis 11 und Nr. 13 in der Druckerei von Mīrzā ‘Ali-Aṣṣgar (in Marv Garten); ab dem 2. Jahrgang in der staatlichen Druckerei unter der Leitung von Maḡīd ‘Abdollāh Qāḡār; im 3. Jahrgang von Nr. 1 bis Nr. 7 in der staatlichen Druckerei und ab Nr. 8 bis Nr. 12 in der Druckerei Iran, Nr. 13 und 14 in Farhang Druckerei, von Nr. 15 bis 21 in der staatlichen Druckerei; im 4. Jahrgang von Nr. 1 bis 3 in der staatlichen Druckerei, von Nr. 4 bis Nr. 10 in Zentraldruckerei (Šams-ol-‘Emāre gegenüber) und Nr. 11 in der staatlichen Druckerei.

Die Autoren waren Maryam ‘Amīd als Chefredakteurin, Lehrerinnen und Direktorinnen sowie Schülerinnen der Mädchenschulen, auch Männer und Frauen aus Teheran oder anderen iranischen Provinzstädten, die auf der Suche nach dem sozialen und kulturellen gesellschaftlichen Fortschritt waren. Frauen wie Faḡr-Āfāq Pārsā und Šahnāz Āzād, die später Chefredakteur der Frauenzeitschriften waren, waren die Autorinnen der Zeitschrift *Šokūfe*.

Die kulturellen und sozialen Aktivitäten von Maryam ‘Amīd und ihren Mitarbeiterinnen wurden nicht staatlich unterstützt. In der Tat wurden diese Aktivitäten im Rahmen der gesellschaftlichen Fortschritte fortgesetzt und die Regierungen hatten keine Initiative. Die Leserschaft der Zeitschrift waren vor allem Schülerinnen, die Leute und besonders die Frauen.

B. Inhaltsbezogene Formen von *Šokūfe*

Maryam ‘Amīd war keine Chefredakteurin, die nur diesen Titel getragen hatte. Sie war Autorin und Hauptlektorin der Zeitschrift *Šokūfe*. Laut den gesetzlichen Vorschriften wurden nur die Essays veröffentlicht, „die den Zielen der Zeitschriften entsprechen“. Die inhaltsbezogenen Formen in der Zeitschrift *Šokūfe* sind die Folgenden: Bekanntgabe, Mahnung, Karikatur, Briefe (oder Blatt), Literatur (oder Poesie), Entschuldigung, Schrift, Rezension, Essays sowie die Schriften und die Antworten der Chefredakteurin. Im dritten Jahr wurde der Teil „schriftliche Antwort“ und im vierten Teil wurde der Teil „Lehrreiche Worte“ zu den vorherigen Teilen hinzugefügt. Um die Häufigkeit der oben genannten Teile zu untersuchen und die mit einander zu vergleichen, werden wir im Folgenden diese Teile innerhalb von vier Jahren darstellen:

Nr.	Titel	1. Jahr	2. Jahr	3. Jahr	4. Jahr	Insgesamt
1	Bekanntgabe	6	14	8	3	31
2	Karikatur	13	0	3	1	17
3	Briefe, Antwort	3	4	6	3	16
4	Mahnung	7	3	0	1	11
5	Literatur	2	2	3	2	9
6	Lehrreiche Worte	0	0	0	1	11
7	Rezension	0	3	3	0	6
8	<i>Šokūfe</i> (Notizen der Chefredakteurin)	0	5	0	0	5
9	Entschuldigung	3	0	1	1	5
10	Essays	0	2	2	0	4
11	Weitere Titel	51	53	56	31	191
12	Alle Titel	85	86	82	49	302

Tabelle 1: Die Häufigkeit der Titel in *Šokūfe*

Wie in der oben erwähnten Tabelle ersichtlich ist, sind die Inhaltstitel der Reihe nach: Bekanntgabe, Karikaturen, Briefe, Mahnung, Literatur, lehrreiche Worte, Rezension, *Šokūfe*, Entschuldigung, Essays usw. Ausgenommen von weiteren Titeln, die am häufigsten vorkommen, sind im ersten Jahr Karikaturen (13), im zweiten Jahr Bekanntgaben (4), im dritten Jahr Bekanntgaben (8) und im vierten Jahr lehrreiche Worte (7) die häufigsten Themen. Im Folgenden werden die Formen der Zeitschrift nach ihrer Häufigkeit vorgestellt:

1) Bekanntgabe: Dieser Titel kommt am häufigsten vor. In den meisten Bekanntgaben handelt es sich um Problematik der Bildung von Mädchen. Die weiteren wenigen Bekanntgaben sind über Geschäftsläden für Damenkleidung, Wohnung, „Verein Golbahār“ und „Postamt“. Die Bekanntgaben erscheinen normalerweise in einer Spalte.

2) Karikatur: 16 Karikaturen sind auf der letzten Seite (Seite 4) in manchen Exemplaren in horizontaler Form erschienen. In den Karikaturen geht es öfters um die Tagesthemen. Darunter sind 13 Karikaturen im ersten Jahr erschienen. Im zweiten Jahr wurde die Zeitschrift nicht mehr in Gravurform gedruckt, sondern mit beweglichen Lettern. Daher sehen wir keine Karikaturen, aber im dritten Jahr sind in den Nr. 8, 9 und 10 drei Karikaturen erschienen.

Die Karikaturen sind über Wahrsager, Geomantiker, medizinische Aberglauben, traditionelle Schulen, Probleme der Eheleute oder die Streitigkeiten zwischen Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern,

Gesundheit und weitere Themen. Die Reden der Figuren wurden in Sprechblasen dargestellt und beschreiben die Sprache und das alltägliche Leben der einfachen Leute und vor allem der Frauen in der damaligen Zeit. Zum Beispiel ist in einer Karikatur, die in der ersten Nummer der Zeitschrift erschienen ist, über eine Frau namens „Nane Ğām-zan“. Ğām-zadan, worauf in dieser Karikatur hingewiesen ist, war eine Art Wahrsagung, die mit einigen Kugeln und einem Glas voller Wasser ausgeführt wurde. In dieser Karikatur sieht man das Bild eines Hahnbonbons, was damals zu den beliebtesten Bonbons für Kinder war, in der Hand eines Jungen. Die Zeitschrift *Šokūfe* kann man als die Frauenzeitschrift erklären, in der auch Karikaturen erschienen wurden.

3) Briefe: Es handelt sich hier um die Leserbriefe über verschiedene Themen wie Bildung, Eröffnung der Schulen in iranischen Städten, kulturelle Themen, Kritik oder Lob der Zeitschrift *Šokūfe* (manche Briefe sind über Zeitung und manche über Mozayyen al-Saltane in lyrischer Form). Die erhaltenen Briefe aus Städten waren auch Essays zur Veröffentlichung in der Zeitschrift. Zum Beispiel haben die Frauen aus Bandar Anzali und Esfahan Briefe geschrieben und die Zeitschrift kritisiert, die nach der Meinung der Chefredakteurin unbegründet waren, aber sie hat immer betont, dass sie solche Briefe begrüßte.

4) Mahnungen: Viele Mahnungen sind an Abonnenten, die die Zeitschrift schon erhalten, aber das Abonnement nicht bezahlt haben. In Nummer 9 des vierten Jahres hat Frau Maryam ‘Amīd ihre Sorgen über den aktuellen teuren Preis von Papier erwähnt und dabei erklärt, falls die Abonnenten in den letzten drei Jahren ihren Abonnement nicht bezahlen und diese Geldbeträge von der Zeitschrift erhalten werden, kann die Zeitschrift nicht mehr veröffentlicht werden. Sie erwähnt hier Frau Dr. Fahr al-Ĥokamā’, eine Abonnentin aus Sari, die ihr Abonnement regelmäßig bezahlte und bedankte sich bei ihr.²⁶ Zum Schluss ist die Zeitschrift wegen des teuren Papierpreises und Vernachlässigungen der Leser im vierten Jahr geschlossen.

5) Literatur (Gedichte): 13 Gedichte wurden in *Šokūfe* in 4 Jahren veröffentlicht (vergl. Tabelle 2).

²⁶ *Šokūfe*, 4 Jahrgang, Nr. 9, S. 4.

Nr.	Zeit	Dichter	Gattung	Anzahl der Verse	Thema
1	1. Jahr., Nr. 6	Nāṣeh al-molk	Ghasel	8	Lobgedicht für <i>Šokūfe</i>
2	1. Jahr., Nr. 12	‘Effat Zamān, Grundschuldirektorin von ‘Effatiyye Schule	Ghate, gereimt	7	Lobgedicht für Schule Mozayyeniyye
3	1. Jahr., Nr. 15	Schuldirektorin der Schule Ḥasanāt	Ghasideh	9	Motivation für Bildung und gegen Aberglauben
4	2. Jahr., Nr. 6	Āgā Ḥānum, Schuldirektorin der Maktab al-Banāt Schule	Ghasideh	21	Gratulation des zweiten Jahres, Dienste für die Heimat
5	2. Jahr., Nr. 7	Adīb al-Mamālek	Ghasideh	25	Lobgedicht für Aḥmad Schah Kadschar
6	2. Jahr., Nr. 11	Adīb al-Mamālek	Masnavi	66	Gegen Alkoholkonsum der Frauen
7	2. Jahr., Nr. 13	Adīb al-Mamālek	Masnavi	54	Lobgedicht für Mozayyeniyye Schule, Kulturminister von Aḥmad Schah
8	2. Jahr., Nr. 13	Adīb al-Mamālek	Ghate	15	Fest anlässlich des Krönung von Aḥmad Schah
9	3. Jahr., Nr. 15	Dabīr Ḥāqān	Ghate	13	Dienste für Heimat
10	3. Jahr., Nr. 17	Adīb al-Mamālek	Tasnif	8 Absätze	Nationalistisch
11	3. Jahr., Nr. 18	Dabīr Ḥāqān	Masnavi	35	Bedauern um den schwächen Zustand des Volkes während des Ersten Weltkriegs
12	4. Jahr., Nr. 1	Adīb al-Mamālek	Ghasideh	25	Gratulation anlässlich des vierten Jahrgangs von <i>Šokūfe</i>
13	4. Jahr., Nr. 8	Dame aus Eschgabat	Ghasideh	18	Frauenbewegung, Gleichheit der Rechte von Frauen und Männern

Tabelle 2: Die Gedichte von *Šokūfe*

Es wurden im ersten drei Gedichte, im zweiten Jahr fünf Gedichte und im vierten Jahr zwei Gedichte veröffentlicht. Manche sind unter dem Titel „Literatur“ erschienen und die Dichterinnen der vier Gedichte waren Frauen. Das letzte Gedicht im vierten Jahr war von einer „gnädigen gelehrten Dame“ über die Gleichheit der Rechte von Frauen und Männern und zugleich auch ein Lobgedicht über Erwerb der Wissenschaften. Die Dichterin sollte das Gedicht aus Aschgabat nach Teheran geschickt haben.

6) Lehrreiche Worte: In dieser Form wurden kurze Sätze über Gesundheit und Medizin erklärt, die normalerweise gereimt sind. In vier Exemplaren des vierten Jahrganges sind lehrreiche Worte erschienen, aber in den anderen Jahrgängen ist diese Form nicht mehr vorhanden (vergl. Abschnitt über Gesundheit).

7) Rezensionen: In *Šokūfe* sind sieben Rezensionen über die damals neu veröffentlichten Zeitschriften erschienen. Diese Rezensionen über die Zeitschriften (*Šorā*, *Āftāb*, *Šahāb-e Sāqeb*, *‘Elmīyye*, *Bahār*, *Bāmdād-e Rošan*, *‘Ašr-e Enqelāb*) wurden in den letzten Seiten der Zeitschrift *Šokūfe* im zweiten Jahrgang (zwei Rezensionen) und im dritten Jahrgang (fünf Rezensionen) veröffentlicht.

8) *Šokūfe*: In diesem Teil wurden die Essays der Chefredakteurin anlässlich verschiedener Feierlichkeiten veröffentlicht. Der Titel dieses Essays war auch *Šokūfe*.

9) Entschuldigungen: Dieser Titel waren Entschuldigungen für die verspätete Veröffentlichung der Zeitschrift.

10) Essays: Dieser Titel wurde für die längeren Essays und manche Notizen ausgewählt. Die Essays befassen sich mit verschiedenen Themen wie Gesundheit und Kultur.

C. Inhalt von *Šokūfe*

Die Inhaltsanalyse beruht sich auf das aus den Texten, Bildern und Symbolen bestehenden Korpus, die systematisch geordnet und die nicht unbedingt aus der Sicht des Autors oder des Lesers sind.²⁷ Holsti beschreibt die Inhaltsanalyse als die Anzahl der Wortarten, Sätze und Gedanken, die sich in einem Kontext wiederholen und in bestimmten und passenden Kategorien einzugliedern sind.²⁸

²⁷ Krippendorff, 2004, S. 3.

²⁸ O. R. Holsti, *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*, 1969.

Bei der Inhaltsanalyse sind zwei Elemente „Analyseeinheiten“ und „Analysekategorien“ grundlegend. Die Einheit ist der kleinste Bestandteil vom Textkorpus, der zwecks des Forschungszieles gezählt wird. In dieser Studie wurden Essays, Leitartikel, Berichte, Anzeigen, Briefe, Karikaturen usw., die in der Zeitschrift erschienen sind, als eine Einheit in Betracht gezogen. Nach der Bestimmung der Analyseeinheit sollen sie gezählt werden. Die Titel dieser Einheiten bilden die „Forschungskategorien“.²⁹

In dieser Studie haben wir aufgrund der Theorie von Morton Hunt die Wiederholungen der Kategorien gezählt und ihre Häufigkeit untersucht. Dadurch kann man erfahren, mit welchen Themen sich die Chefredakteurin und die Autoren befasst haben und welche Kategorien wichtiger waren. Ebenso daraus ergibt sich, welche Prioritäten bei der Veröffentlichung dieser Zeitschrift in vier Jahren vorhanden waren und wie sie sich verändert haben.

Die wichtigsten Kategorien dieser Zeitschrift waren die Bildung von Mädchen, Gesundheit der Frauen und Kinder, Haushalt, Kinderbetreuung, Empfehlungen über Familienverhalten, ebenso die sozialen und kulturellen Probleme der Frauen. Aber es wird Bildungsrecht und Gesundheit der Frauen betont.

Die Kategorien der Zeitschrift *Šokūfe*

1) Bildung der Mädchen

Die Autoren vertreten über die Bildung der Mädchen die Meinung, dass die heutigen Mädchen und die Mütter von morgen die Erzieherinnen der nächsten Generation sind. Um eine Gesellschaft mit gesunden, bewussten und tüchtigen Männern zu haben, sollen die Mädchen mit Techniken des Haushalts, der Kinderbetreuung und der gesundheitlichen Grundlagen anvertraut sein. So können sie ihre Aufgaben in der Familie richtig erfüllen. Der Vergleich der traditionellen alten Schulen mit den modernen Schulen sowie Betonung auf Vorzüge der modernen Schulen waren auch ein wichtiges Thema in dieser Zeitschrift.³⁰

In Bezug auf Kategorien Bildung soll man auf Anzeigen, Essays und Briefe des Kultusministeriums über Mädchenschulen hinweisen, die in *Šokūfe* erschienen sind. Maryam ‘Amīd war Inspektorin des

²⁹ Iman/ Noshadi, S. 20.

³⁰ *Šokūfe*, 2. Jahrgang, Nr. 9, S. 2.

Kultusministeriums vor allem für die Mädchenschulen und zuständig für Abschlussprüfungen. Daher wurden die Berichte über Prüfungen und Graduierungsfeierlichkeiten in *Šokūfe* veröffentlicht. Sie hatte in Anbetracht ihrer Stellung auch Empfehlungen für die Optimierung des Zustandes der Mädchenschulen, die sie neben ihren Verwaltungsberichten als offene Briefe in der Zeitschrift veröffentlichte, und das Kultusministerium folgte auch mancher dieser Empfehlungen. Die Gründung der staatlichen Mädchenschulen und ein Bildungsinstitut für Lehrerinnen, die Gründung einer Schule für Geburtshilfe sowie Vereinheitlichung der Lehrmaterialien für Mädchenschulen, Bildung der Ausschüsse zur Veranstaltung der Abschlussprüfungen für bestimmte Schulfächer in Mädchenschulen, Untersuchung und Identifikation der schwächeren Schulen und Beseitigung der Mängel sind einige der in dieser Zeitschrift erschienenen Vorschläge.³¹

Da sich die Gründung der ersten Mädchenschulen um 1900 ereignete und viele der Gesellschaftsschichten dagegen waren, wurden später und vor allem um 1910 die Mädchenschulen weder sozial noch staatlich unterstützt. Normalerweise waren die Frauen, die zu den kultivierten Familien gehörten und einflussreich waren, die Gründerinnen der Mädchenschulen. Manchmal war die Schule ein Teil ihres Hauses. In den Jahren, wo noch keine staatlichen Mädchenschulen gegründet waren, wurden diese Privatschulen gegründet. Darunter gab es auch einige, die aus ihren eigenen Interessen diese Schulen gründeten. In den Schriften von Maryam ‘Amīd und den anderen Autoren kann man auch Kritik über Mädchenschulen finden, wo die erforderlichen Forderungen nicht erfüllt wurden. So haben sie dem Kultusministerium den Antrag gestellt, diese Schulen zu kontrollieren und für die Gründung der staatlichen Mädchenschulen als eine Priorität einzuräumen.³²

Mozayyen al-Saltāne hatte manchmal bei der Zahlung der Schulkosten Probleme, da fast die Hälfte der Schülerinnen zu den ärmeren Familien gehörten und keine Schulgebühren bezahlten. Die Nachrichten über Schließung mancher Mädchenschulen wegen finanziellen und sozialen Probleme sind auch in der Zeitschrift *Šokūfe* erschienen.³³

Unter den weiteren wichtigen Themen für die Erforschung der Geschichte der iranischen Schulmädchen sind die Listen der

³¹ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 20, S. 2 f., ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 21, S. 1f.

³² Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 12, S. 2f.

³³ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 3, S. 1 f.

Mädchenschulen und ihre Adressen. Es wurden auch die Listen der Absolventinnen dieser Schulen in einigen Heften der *Šokūfe* veröffentlicht.³⁴ Da Maryam ‘Amīd Schulinspektorin der Mädchenschulen war, hat sie diese Listen aufgestellt oder sie wurden vom Kultusministerium zur Veröffentlichung in der Zeitschrift *Šokūfe* geschickt. Die Anwendung der Wörter wie „Eṣmatīyye“, „Pardegīyān“, „Nāmūs“, „Moḥaddarāt“, „Hešmatīyye“, die Schuldirektoren als Name ihrer Schulen gewählt haben, kann soziolinguistisch ein interessantes Thema sein. Ebenso kann man in der Liste der Absolventinnen Personen finden, die später als Lehrerin und Schuldirektorin der Mädchenschulen tätig waren. Daher ist die Zeitschrift *Šokūfe* eine einzigartige Quelle zu Erforschungen über die ersten iranischen Mädchenschulen.

Im ersten Jahrgang der Zeitschrift *Šokūfe* wurde das Buch *Naṣāyeh al-Atfāl* von Nāṣeḥ al-Mamālek vorgestellt. Hier wurde den Schuldirektorinnen empfohlen, dieses Buch zu kaufen und dies als Lehrmaterial zu unterrichten.³⁵ Der Kauf und das Lesen dieser Zeitschrift wurde mehrmals als ein Anzeichen der kulturellen Entwicklung empfohlen³⁶ und die neuen Zeitschriften wurden auch in Rezensionen vorgestellt. So gilt diese Zeitschrift in Bezug auf Vorstellung der Lehrbücher und Zeitschriften für die iranische Leserschaft auch Bahnbrecherin.

Es wurde mehrmals in Essays und Notizen auf Wert der Wissenschaft und Erkenntnis sowie Vorzüge des Lernens und Bildung der Mädchen hingewiesen. Dabei wurden diejenigen, die ihre Mädchen nicht zur Bildung in die Schulen schickten oder dagegen waren, kritisiert. In zahlreichen Essays wurden auch Mahnungen an jungen Männern erwähnt, die nach der Schule die Schülerinnen belästigten. Dabei wurde auch den Ordnungskräften den Antrag gestellt, in dieser Zeit auf die Schülerinnen und Lehrerinnen aufzupassen, damit dieses soziale Problem gelöst wurde.³⁷

2) Gesundheit

Die zweite Kategorie, die am häufigsten in der Zeitschrift behandelt wurde, ist die Medizin und die Gesundheit der Frauen und Kinder. Die

³⁴ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 2, S. 4; ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 3, S. 4; ebenda, 4. Jahrgang, Nr. 11, S. 2 ff.

³⁵ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 6, S. 1.

³⁶ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 1, S. 3.

³⁷ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 8, S. 3f.

gesundheitlichen Ratschläge für Frauen in Bezug auf Mutter und Kinder, Gesundheitsschutz und Putzen des Hauses und vor allem in der Küche und Gesundheit der Ernährung, sowie Besuch des Arztes anstelle von Hausmedizin sind die wichtigsten Themen in dieser Kategorie. In den dritten und vierten Jahrgängen dieser Zeitschrift wurden mehrere Essays über Pockenschutzimpfung und Einladung der Leute zu Impfung der Kinder erschienen. Dabei ist auch erwähnt, dass die einfachen Leute gegen Pockenimpfung Widerstand geleistet haben.³⁸ Ein weiteres wichtiges Thema ist der Antrag, der an Regierung gestellt wurde, worauf ein Fachkrankenhaus für Frauen und Kinder gegründet werden sollte. Im dritten Jahrgang ist ein Brief von einem gutherzigen Arzt namens Doktor Amīr Ḥān erschienen, der sich für die Gründung dieses Krankenhauses freiwillig beworben hat und in der Zeitschrift *Šokūfe* belobigt wurde.³⁹ Ebenso wurden viele Essays über Krankenpflege und europäische Krankenpflegerinnen und ihre Besonderheiten erschienen. Es wurden auch Sitzungen und Vorträge über Gesundheitsschutz in Mädchenschulen veranstaltet. Diese Veranstaltungen wurden ausführlich in der Zeitschrift berichtet. In diesen Berichten wurden die medizinischen Fachausdrücke, Präventionsmethoden und medizinische Behandlungsmethoden vieler Krankheiten zusammenfassend und manchmal literarisch unter dem Titel „lehrreiche Worte“ erschienen⁴⁰.

3) Familienprobleme

Eine der Hauptkategorien der Zeitschrift *Šokūfe* war Familienprobleme. Die Themen wie innerfamiliäre Verhältnisse, Streitigkeiten unter Ehemännern und Ehefrauen oder Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern, Empfehlungen und Ratschläge über Kinderbetreuung sowie Erziehung der Kinder, Haushalt, Verhalten mit den Hausleuten und Lösung der Familienprobleme durch Überlegungen anstelle von Streit und Aggression, Verzicht auf Neid bei Kleidungskauf und Hauseinrichtungen, Unterstützung der Wirtschaft der Familie durch Erlernen der Kunsthandwerke wie Schneiderei, Nadelarbeit, Teppichweben usw., Ratschläge für Männer über Rücksichtnahme auf Frauen sowie über Wahl der Ehefrau u. ä. kommen in der Zeitschrift *Šokūfe* mehrmals vor.

³⁸ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 4, S. 1 f; ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 5, S. 3 f.

³⁹ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 12, S. 3f.

⁴⁰ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 15, S. 4; ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 16, S. 3 f.

4) Frauen aus den anderen Ländern (europäische Frauen und orientalische Frauen)

Die Darstellung der Lebenslage der Frauen im Ausland sowie ihre individuellen und sozialen Stellung in der Entwicklung sind mehrmals in der Zeitschrift vorgekommen. Dabei wurde auch auf Beteiligung der Frauen in sozialen Aktivitäten, Mädchenbildung, Zeitschriften, Fachkrankenhäuser für Frauen und ihre Berufe hingewiesen.⁴¹ Der Blick der Zeitschrift richtete sich nicht nur nach Westen, sondern in vielen Essays wurden die Fortschritte der japanischen Frauen oder die erste Konferenz der Frauen in Indien auch erwähnt.⁴²

5) Kulturelle und soziale Themen

Da eines der Ziele der Veröffentlichung von der Zeitschrift *Šokūfe* die Erziehung der Mädchen und Frauen war, haben die kulturellen und sozialen Themen in dieser Zeitschrift eine wichtige Stellung. Zum Beispiel wurde im ersten Jahrgang in drei Hefte hintereinander Essays unter dem Titel „Kenntnisse der iranischen Frauen, eine der Quellen unseres Mißglücks“ von „R. J. M.“ veröffentlicht. In diesen Artikeln wurden die Wahrsagerei und Geomantie ausführlich beschrieben und die Ansichten der Frauen darüber kritisiert.⁴³ Ebenso sind auch in der Zeitschrift auf Veranstaltung der nationalen und konfessionellen Feier und Ritualien hingewiesen. Zum Beispiel hat Mozayyen al-Saltane in einem Essay anlässlich des Neujahrsfestes zu „diesem segenbringenden nationalen Festtag“, der „von Jamšid Jam und die namhaften Königen überliefert“ ist, gratuliert.⁴⁴

6) Die Religion

Maryam 'Amīd war eine gläubige Muslimin. Dies kann man auch in der Zeitschrift beobachten. Sie und ihre Mitarbeiterinnen waren im Rahmen der islamischen Vorschriften aktiv. Die Veranstaltung der religiösen Sitzungen wie zum Beispiel Trauer für Tod der Tochter von dem Propheten in

⁴¹ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 4, S. 1 f.; ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 17, S. 1f.

⁴² Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 9, S. 3; ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 15, S. 3f.

⁴³ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 10, S. 1 f.; ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 11, S. 3.

⁴⁴ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 8, S. 1 f.

Mädchenschulen⁴⁵, Veranstaltung von Ta'zīye in 'Eṣamtīyye Schule unter der Leitung von Navvābe Ḥānum⁴⁶, neben mehreren Essays über Schleier⁴⁷ und die weiteren Glaubenslehren sind ein Teil ihrer Aktivitäten. Maryam 'Amīd hat auch in einem Essay die Beziehungen der Männer und Frauen in westlichen Ländern kritisiert und die Händeschütteln bei der Begrüßung nach islamischen Vorschriften für verboten gehalten.⁴⁸ Jedoch unterstützte sie die Entwicklungen der Frauenrolle im Ausland, soweit sie nicht im Gegensatz zu den islamischen Lehren waren. Kritik des Alkoholkonsums sowie das unangenehme Verhalten der jüngeren Menschen, die in Europa gelebt und unter dem Einfluss der europäischen Lebensweise waren, sind auch in der Zeitschrift erwähnt.⁴⁹

7) Politik

In der ersten Frauenzeitschrift (*Dāneš*) wurden nicht über Politik geschrieben und ihre Chefredakteurin hat auch mehrmals darauf verwiesen, dass diese Zeitschrift nicht politisch gesinnt ist. In *Šokūfe* kommen auch politische Texte in den ersten Jahren nicht vor, aber im 3. und 4. Jahrgang ist der Iran in den Ersten Weltkrieg verwickelt und die bedauerliche Lage des Landes sowie schwache Staatsmänner haben die Frauen dazu motiviert, ihre politischen Meinungen zu äußern und an sozialen Aktivitäten mehr als früher teilzunehmen. Daher sehen wir in *Šokūfe* auch die Vorträge, die im Verein Ḥavātīn getragen wurden.

Der erste Hinweis auf politische Themen in *Šokūfe* ist eine Anzeige über Unterstützung einiger Parlamentskandidaten, was im ersten Jahrgang erschienen ist und dort eine Liste der Kandidaten zu sehen ist.⁵⁰ Im Jahre 1913 bestieg Aḥmad Schah den Thron und dafür sind mehrere Briefe als Belobigung dieses Königs in *Šokūfe* erschienen.⁵¹ Es sind auch einige Essays als Belobigung des Kultusministers und des Minister für Wissenschaften später zu sehen.⁵² Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs sind die Aufforderungen der Frauen als ein Teil der Gesellschaft zu sehen. Dabei

⁴⁵ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 8, S. 4.

⁴⁶ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 10, S. 3.

⁴⁷ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 6, S. 4.

⁴⁸ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 12, S. 3 f.

⁴⁹ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 6, S. 3.

⁵⁰ Ebenda, 1. Jahrgang, Nr. 16, S. 4.

⁵¹ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 7, S. 1 ff.

⁵² Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 21, S. 1 ff.

sind diese in Form der starken Kritiken an Männern, die in der Innen- und Außenpolitik sehr schwach waren, erschienen, obwohl die Namen nicht genannt wurden. Aber die Frauen betrachteten damals noch die Politik als eine Männersache, die zu der keinen Zugang fanden. Die Frauen durften nicht an den politischen Aktivitäten teilnehmen. So sollten sie nur auf eine Frauensprache diese politische Welt kritisieren. In Zeitschriften wurden mehrmals die Beteiligung der Frauen in Abendland als gute Beispiele erwähnt, die für Wahlrecht der Frauen gekämpft hatten⁵³, indem die Frauen die Kandidaten begleiteten oder als Beraterinnen der Politiker tätig sind.⁵⁴

8) Verein „Anġoman-e Hemmat-e Ĥavātīn“

Eine weitere Kategorie in der Zeitschrift *Šokūfe* sind die Essays über Verein „Anġoman-e Hemmat-e Ĥavātīn“. Dieser Verein wurde am Freitag, den 27.06.1915, gegründet und die Zeitschrift *Šokūfe* hat in nächster Nummer nach der Gründung des Vereins der Kauf und Anwendung der inländischen Textilien sowie Sanktion der ausländischen Textilien als Hauptzweck des Vereins verkündet: „Das Ziel der Gründung von Verein Hemmat-e Ĥavātīn ist es, die inländischen Produkten vorzustellen, die Entwicklung der inländischen Industrien und Kunsthandwerke vor allem durch Mädchen und Schülerinnen zu unterstützen ... Mit Hilfe Gottes haben wir schon am Anfang unserer Aktivitäten, d. h. in fünf Wochen, mehr als 5000 Mitglieder, sodass Stoffe im Markt von Zarathustrianern kaum zu finden sind...“.⁵⁵

Auch während des Ersten Weltkriegs, wo importierter Tee und Zucker teuer wurden, hat der Verein versucht, die Leute zu Sanktion von Tee und Zucker zu berufen.⁵⁶ So sollen wir Maryam ‘Amīd als eine Bahnbrecherinnen der sozialen Frauenaktivitäten in der zeitgenössischen iranischen Geschichte anerkennen.

9) Iran (Nationalistische Tendenzen)

Im zweiten Jahrgang der Zeitschrift *Šokūfe* (1913) verwickelte sich der Iran unfreiwillig in den Ersten Weltkrieg. Die Unabhängigkeit des Landes sowie das Land waren in Gefahr. Dies hat dazu geführt, dass nationalistische

⁵³ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 5, S. 1; ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 7, S. 3 f.

⁵⁴ Ebenda, 2. Jahrgang, Nr. 16, S. 4; ebenda, 4. Jahrgang, Nr. 5, S. 2 f.

⁵⁵ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 12, S. 2.

⁵⁶ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 18, S. 1 f.

Tendenzen in der Gesellschaft und darunter auch bei den Frauen herrschte. Die Autoren von *Šokūfe* haben vor allem im 3. und 4. Jahrgang unter dem Einfluss der abendländischen Frauen nationalistische Essays verfasst. Sie sahen die Heimat als eine kranke Mutter, deren Söhne (die Männer) nichts unternehmen, damit sie sich verbesserte. Die Frauen können nichts anders tun, als darüber zu trauern. Eine der Karikaturen dieser Zeitschrift ist auch diesem Thema gewidmet.⁵⁷

Die wichtigsten Zwecke und Wünsche der Autoren der Zeitschrift *Šokūfe* kann man durch Häufigkeitstabelle klassifizieren: Mädchenbildung, kulturelle und soziale Probleme, Gesundheit, Familie, Religion, Politik, Iran, Frauen in anderen Ländern und Verein Hemmat-e Hāvâtîn (vergl. Tabelle 3).

Fazit

Aus den quantitativen Untersuchungen des Inhalts der Zeitschrift ergeben sich die wichtigsten Absichten, Ziele und Maßnahmen der Chefredakteurin und der Verfasser. Da Maryam ‘Amīd die Schuldirektorin und eine der Bahnbrecherinnen im Bereich von Mädchenbildung war, ist es nicht überraschend, dass die Essays über Mädchenbildung am häufigsten vorkommen. Die Zahl dieser Essays beträgt sich auf 90 Essays. Danach sind die kulturellen und sozialen Probleme (63 Fälle), Gesundheit (54 Fälle) und Familie (35 Fälle) der Reihe nach die häufigsten Themen der Zeitschrift *Šokūfe*. In den zweiten und dritten Jahrgängen wurde dieses Thema im Vergleich zu den anderen Themen am häufigsten behandelt, aber in den nächsten Jahren ist dieses Thema nicht mehr wichtig, weil in *Šokūfe* genug darüber geschrieben wurde und die Leserschaft dieses Thema kannten. Im dritten Jahrgang wird den Themen Gesundheit und kulturellen und sozialen Angelegenheiten am häufigsten Essays gewidmet und im vierten Jahrgang ist die Gesundheit das wichtigste Thema, was ein Anzeichen der Unzufriedenheit der Leute im Bereiche von Gesundheit im Allgemeinen und vor allem der Gesundheit von Müttern und Kindern in der späteren Kadscharenzeit ist. Weitere wichtige Themen sind die Politik und die nationalistischen Tendenzen während des Ersten Weltkrieges und dessen Folgen für den Iran. Ab dem zweiten Jahrgang der Zeitschrift werden sich die Untersuchungen über den Zustand der Frauen in anderen Ländern

⁵⁷ Ebenda, 3. Jahrgang, Nr. 10, S. 4.

vermehren (7 Fälle im zweiten Jahrgang und 3 Fälle in den anderen Jahrgängen). Ebenso wurde das Thema des Vereins Hemmat-e Ḥavātīn im dritten Jahrgang (im gleichen Jahr der Gründung des Vereins) fünf mal und im vierten Jahrgang einmal behandelt. Daraus ergibt sich, dass zu der Zeit der Veröffentlichung der Zeitschrift *Šokūfe* Begriffe wie Gleichheit der Männer und Frauen, Berufstätigkeit der Frauen, Gesetze über Eheschließung und weitere Themen, die in späteren Jahrzehnten zu den wichtigsten Aufforderungen der iranischen Frauen waren, noch nicht so wichtig waren und andere Bedürfnisse wie Bildung und Gesundheit die wichtigsten Aufforderungen der iranischen Frauen waren. Die Zeitschrift *Šokūfe* erschien in einem Zeitalter, wo sich die Gesellschaft für bürgerliche Aktivitäten eröffnete und die Frauen als ein Teil der Gesellschaft auf der Suche nach ihren Rechten waren, die seit langem nicht hatten und zu den primitivsten und grundlegendsten Lebensrechte gehörten.

Literatur

- A. Haqiqat, *Tārīḥ-e Semnan*, Entešārāt-e farmāndāri-ye Semnan 1352 n. H.
- A. Navaie, *Šokūfe be Enzemām-e Dāneš*, Teheran, Entešārāt-e ketābhāne-ye mellī-ye Ğomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān 1377 n. H.
- A. Kasravi, be kūšeš-e (Herausgeber) M. Amini, *Zendegī va Zamāneh-ye Aḥmad-e Kasravī*, Los Angeles, Ketab Corporation 2016.
- B. Aqeli, *Šarḥ-e Ḥāl-e Reġāl-e Sīyāsī va Nežāmī-ye Mo‘āšer-e Iran*, Teheran, Našr-e goftār, 1380 n. H.
- E. G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia*, Cambridge University Press 1914.
- J. Afari, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911*, Columbia University Press 1996.
- K. Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, Sage Publications 2004.
- M. Bamdad, *Šarḥ-e Ḥāl-e Reġāl-e Īrān dar Qarn-e 12 va 13 va 14 Heġrī*, Teheran, Čāpḥāne-ye bank-e bāzargānī-ye Īrān (Druckerei der Iran Commercial Bank) 1347 n. H.
- M. Hunt, *Profiles of Social Research: The scientific Study of Human Interactions*, New York, Russel Sage Foundation 1985.
- M. Iman/ M. Noshadi, „Taḥlīl-e Moḥtavā-ye Keyfī“, *Pažūheš*, Jahr 2, Nr. 2, Pāiz va zemestān (Herbst und Winter) 1390 n. H., S. 44-51.

M. Shaqaqi, be kūšeš-e (Herausgeber) I. Afshar, *Reğāl-e Vezārat-e Hāreğe dar 'Aşr-e Nāşerī va Moẓaffarī*, Teheran, Asatir 1365 n. H.

P. Paidar, *Women and the political process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge Middle East Studies, Cambridge University Press 1995.

S. F.D. Ansari, und V. Martin, *Women, Religion and Culture in Iran*, Psychology Press 2002.

S.A. Moujani, *Farhang-e Reğāl va Kārgozārān-e Diplomāsī-ye Īrān*, Teheran, Enteshārāt-e markaz-e asnād-e mağles-e šorāy-e eslāmī 1390 n. H.

Gespräch mit Faranak Salur (das einzige Enkelkind von Maryam 'Amīd), 4 Sitzungen.

Gespräch mit Maryam Salur ((die Urenkelin von Maryam 'Amīd), 2 Sitzungen.

Gespräch mit Mohammad Amid Semnani (verwandt mit Maryam 'Amīd), 1 Sitzungen.

www.qajarwomen.org/fa/items/1140A38.html (Abrufdatum: 13.02.2018).

To the language Gendering With a glance at the Persian language

Mehrdad Saeedi¹

(pp. 45 to 52)

Received: 27.01.2018, Accepted: 17.02.2018

Abstract

This article deals with language gendering, a topic often and emotionally debated in Germany. It will in this context be applied to the Persian language to reflect the situation in Iran. The main question is: how gender balanced is the Persian in Iran, i. e. how compatible/revealing is Persian with/concerning the gender issue on the linguistic, cultural and political level? The actual reason for dealing with this controversial, but also current topic is to be found in the differing anthropological self-images being (re)produced with respective cultural, educational and gender policies of both Iran as a religious democracy on the one hand and of Germany as a secular democracy on the other hand. It seems that language gendering is a field, on which leftist liberal democratic circles – ignoring critical voices from the so called conservative layers of the society - try to create a new human race being defined beyond the category of gender identity, which is the exact opposite model of the Islamic Republic of Iran's, which has always been considered as regressive and outdated. The author represents a critical view on language gendering since it neighbors on language ideology. Thereby it is not claimed that gender discrimination does not exist. The real question should be: how relevant is language correction for facing real existing gender inequality.

Key Words

Language Gendering, Persian Language, Grammatical Gender

¹. Humboldt University, Germany

E-mail: saeedimehrdad@yahoo.de



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

جنسید سازی در زبان با نگاهی به زبان فارسی

مهرداد سعیدی^۱

(صص. ۴۵ تا ۵۲)

دریافت: ۲۷/۰۱/۲۰۱۸، پذیرش: ۱۷/۰۲/۲۰۱۸

چکیده

این مقاله به مسأله «جنسیت سازی در زبان می پردازد موضوعی که در آلمان در مورد آن بحثهای فراوانی صورت می گیرد اما این بحث ها بیشتر جنبه احساسی دارند. در پژوهش حاضر به منظور نشان دادن وضع ایران در این زمینه مسأله جنسیت سازی در زبان فارسی بررسی می شود. پرسش اصلی این است که زبان فارسی از نظر زبان شناسی فرهنگی و سیاسی تا چه حد در زمینه جنسیت سازگار است و آن را آشکار می سازد؟ دلیل اصلی طرح این موضوع بحث انگیز تصویرهای متفاوت مردم شناسانه ای است که سیاستهای فرهنگی آموزشی و جنسیتی دو کشور ایران به عنوان کشوری با دموکراسی مذهبی از یک سو و آلمان با حکومت دموکراتیک سکولار از سوی دیگر (باز) تولید می کنند به نظر می رسد که محافل لیبرال دموکرات چپ - بدون در نظر گرفتن صداها انتقادی لایه های محافظه کار جامعه - کوشش می کنند تا جنسیت سازی زبان را در قالب نژاد جدید بشر فراتر از طبقه بندی هویت جنسی تعریف کنند این الگو کاملاً مخالف شیود جمهوری اسلامی ایران است که همواره به عنوان حکومتی واپس گرا و منسوخ شناخته شده است. نویسنده نگاهی انتقادی به جنسیت سازی زبانی دارد زیرا آن را در همگرایی با ایدئولوژی زبان می داند. در این مقاله ادعا نشده است که تبعیض جنسیتی وجود ندارد پرسش واقعی این است که اصلاح زبان واقعا تا چه حد در مقابله با نابرابری جنسیتی موثر است؟

کلیدواژه‌ها

جنسیت سازی، زبان فارسی جنسیت در دستور زبان

1. دانشگاه هومبولت، آلمان

ایمیل: saeedi mehrdad@yahoo.de

Zum Sprachgendern

Mit einem Seitenblick auf die persische Sprache

Mehrdad Saeedi¹

(S. 45–52)

Eingegangen: 27.01.2018, Angenommen: 17.02.2018

Zusammenfassung


Dieser Artikel beschäftigt sich mit dem sprachlichen Gendern, einem Thema, das in Deutschland häufig und emotional diskutiert wird. In diesem Zusammenhang wird es auf die persische Sprache angewandt, um die Situation im Iran zu beleuchten. Die zentrale Frage lautet: Wie geschlechtergerecht ist das Persische im Iran, d. h. wie kompatibel bzw. aussagekräftig ist die Sprache in Bezug auf Genderfragen auf sprachlicher, kultureller und politischer Ebene? Der eigentliche Anlass zur Auseinandersetzung mit diesem kontroversen, aber auch aktuellen Thema liegt in den unterschiedlichen anthropologischen Selbstbildern, die durch jeweilige Kultur-, Bildungs- und Geschlechterpolitiken in Iran als religiöser Demokratie einerseits und Deutschland als säkularer Demokratie andererseits (re)produziert werden. Es scheint, dass das sprachliche Gendern ein Feld ist, auf dem linksliberale demokratische Kreise – unter Ausblendung kritischer Stimmen aus sogenannten konservativen Schichten der Gesellschaft – versuchen, einen neuen Menschentypus zu schaffen, der jenseits der Kategorie Geschlechtsidentität definiert wird; ein Modell, das dem der Islamischen Republik Iran, welches stets als rückschrittlich und überholt gilt, diametral entgegengesetzt ist. Der Autor vertritt eine kritische Perspektive auf das sprachliche Gendern, da es an sprachliche Ideologie grenzt. Dabei wird nicht behauptet, dass es keine geschlechtsspezifische Diskriminierung gibt. Die eigentliche Frage sollte jedoch lauten: Wie relevant ist sprachliche Korrektur im Hinblick auf die reale geschlechtliche Ungleichheit?

Schlüsselwörter

Sprachliches Gendern, Persische Sprache, Grammatikalisches Geschlecht

¹ . Humboldt-Universität, Deutschland

E-Mail: saeedi mehrdad@yahoo.de

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

Zum Sprachgendern Mit einem Seitenblick auf die persische Sprache

Mehrdad Saeedi¹

1. Einleitende Worte

Erst einmal vorab gesagt: Obwohl das Deutsche in diesem Beitrag nicht als die vom Hauptthema, dem Sprachgendern, betroffene Sprache behandelt wird, sondern vielmehr und primär als Textsprache bzw. als Medium zur Informations- und Meinungsvermittlung, möchte ich zu Beginn Folgendes kurz bemerken: Der hiesige Sprachgebrauch ist bewusst *altmodisch* gewählt, ist zugleich keineswegs Zeichen männlicher Sprachdominanz und dient schlichtweg der besseren Lesbarkeit. Anders als bei der Wiedergabe von Meinungen anderer und dafür erforderlichen Erklärungen, ist der Sprachgebrauch in diesem Artikel also möglichst ohne gendergerechte Formulierungen. Die Gründe des Autors, die seine kritische Position zum Thema des Sprachgendern ausmachen, werden am Ende des Textes kurz genannt. Die Bedeutung der deutschen Sprache für das Thema des Sprachgendern ist übrigens unbestreitbar, da sie neben ihrer sprachstrukturellen Dreigeschlechtlichkeit als Debattenvoraussetzung eine der ersten und noch wichtigsten Trägersprachen der Genderdebatten weltweit ist.

Im Folgenden werde ich zuerst zentralrelevante Begriffe nennen, erklären und voneinander abgrenzen und danach den Verlauf und Stand der Diskussion in Deutschland kurz wiedergeben. Anschließend werde ich mich auf das Persische als hiesige Gegenstandssprache beziehen und am Ende versuchen, eine eigene Position zum Thema zu nehmen.

2. Geschlecht, Sex oder Gender? Zwischen Grammatik, Biologie und Kultur

Unter „Sprachgendern“ als Hauptbegriff in diesem Beitrag ist eindeutige Sprachlenkung zu verstehen, welche spezifische Aspekte der Sprache mit

¹ Linguist mit Schwerpunkt auf den persischen Sprachraum (Iran, Afghanistan und Tadschikistan), Studium der Germanistik und Iranistik an der Uni Potsdam und FU Berlin und Promotion in Zentralasien-Studien an der Humboldt Berlin, Email: saeedimehrdad@yahoo.de.

Argumenten aus der feministischen Sprachkritik oder in letzter Zeit aus der Geschlechterforschung (eng. *Gender Studies*) umändern will. Es steht also dahinter eine feministische und/oder linksliberale Denkhaltung. Aus der Perspektive der Befürworter des Sprachgenderns kann man ruhigen Gewissens von bewusster *Sprachkorrektur* sprechen. These: Die Notwendigkeit der Aufhebung von uralter, männlicher Dominanz, die in der Sprache bis heute ihren Niederschlag gefunden hat. Grund oder theoretische Stütze: Nach der Philosophin und Gendertheoretikerin Judith Butler (geb. 1956) ist Geschlechtsidentität nichts natürlich Gegebenes, sondern sozial, kulturell und sprachlich konstruiert². Man kann/darf also den Menschen bzw. dessen *Kultur* (und nicht dessen Gegenstück *Natur* im essentialistischen Sinne) ändern. Deshalb das erklärte Ziel: Die (auch sprachliche) Gleichstellung von allen Menschen unabhängig ihrer sexuellen Orientierung im gesellschaftlichen Leben.

Weitere zentrale Begriffe in der Debatte um das Sprachgendern im deutschsprachigen Raum sind das vordergründig allgemein und kontextfrei verwendete „Geschlecht“, das aber neben „Genus“ auch in Bezug auf die Grammatik verwendet wird, sowie die Anglizismen „Sex“ für das biologische Geschlecht und „Gender“ für das soziokulturelle Geschlecht. Nach dem Online-Duden wird der letztere Begriff übrigens mit „Geschlechtsidentität eines Menschen als soziale Kategorie“³ definiert. An Gender lehnen sich zwei weitere Kernbegriffe an, nämlich das eingedeutschte Verb „gendern“, das oben im Sinne von Sprachgendern erklärt wurde und das ebenfalls aus dem Englischen entlehnte Kompositum „Gender-Mainstreaming“, das etwa nach dem Online-Duden so definiert wird: „Verwirklichung der Gleichstellung von Mann und Frau unter Berücksichtigung der geschlechtsspezifischen Lebensbedingungen und Interessen“.⁴

3. Von der Unsichtbarkeit zur Sichtbarmachung und der Neutralisierung der Geschlechtsfrage

Angestoßen wurde die Debatte im deutschsprachigen Raum erstmals in den 1970ern von den Vertreterinnen der feministischen Sprachkritik (u. a. von

² J. Butler: *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. New York 1993 Routledge, S. xi-xii.

³ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Gender> (Abrufdatum: 26.01.2018).

⁴ https://www.duden.de/rechtschreibung/Gender_Mainstreaming (Abrufdatum: 26.01.2018).

Luise Pusch und Senta Trömel-Plötz). Seit den 1990ern bekommt das Thema geschlechtergerechter Sprachverwendung in breiterem Maße die öffentliche Aufmerksamkeit und gleichzeitig tatsächliche Praxis, vor allem in öffentlichen Einrichtungen und Schulen. Auch die Gesetzeslage wurde dementsprechend geändert, landes- und EU-weit. Rechtlich handelt es sich beim amtlichen Sprachgebrauch in der Regel um eine Pflicht und keine beliebige Wahl, die man nach Ermessen treffen sollte. In der Berliner Gemeinsamen Geschäftsordnung für die Berliner Verwaltung etwa steht geboten: „Die sprachliche Gleichbehandlung von Frauen und Männern ist zu beachten.“⁵

Ausgangspunkt der Debatte bildete die Kritik an der Verwendung der sog. generischen Maskulina, also maskuliner Nomen im Plural, die auch Frauen *mitmeinen*, aber nicht sichtbar machen. Zur besseren Veranschaulichung der Entwicklung verschiedener gendergerechten Schreibweisen bis heute wären folgende Beispiele mit je eigener theoretischer Begründung zu nennen. Die Beispielphrasen stehen für oder statt „Liebe Leser!“ (generisches Maskulinum) als Anredeform im Vorwort oder Leitartikel einer Zeitschrift:

1. „Liebe Leserinnen und Leser“ (explizite Nennung *beider* Geschlechter aus den 1970ern)
2. „Liebe Leser/-innen“ (mit Schräg- und Bindestrich als gleichwertige Variante für explizite Nennung beider Geschlechter)
3. „Liebe LeserInnen“ (mit Binnen-I als bewusstem grammatischem Fehler, den des patriarchalen Systems andeutend, aus den 1980ern)
4. „Liebe Leser_innen“ (mit Gap oder Unterstrich als queere Reaktion auf binäre bzw. Mann-Frau-Aufteilung der Geschlechter seit den 1990ern)
5. „Liebe Leser*innen“ (mit Sternchen als gleichwertige Variante für Gap- oder Unterstrich-Form)
6. „Liebe Lesende“ (Neutralisierung bzw. bewusste Auslassung jeglicher Geschlechterhinweise als aktuelle Tendenz)
7. Und schließlich „Liebx Lesex“ (mit X-Suffix, stehend für ein ungelöstes sprachliches Problem, wurde mit Bezug auf die 2016 ausgelöste Debatte über *die* ehemals an der Berliner HU Gender-Studies und Linguistik

⁵ Berliner Gemeinsamen Geschäftsordnung für die Berliner Verwaltung, Teil 1, vom 18.10.2011, PDF-Datei unter: <https://www.berlin.de/sen/inneres/buerger-und-staat/verfassungs-und-verwaltungsrecht/geschaeftsordnung-der-berliner-verwaltung/ggo-i/artikel.30098.php> (Abrufdatum: 26.01.2018), § 2, Punkt 2.

lehrende *Person* Lann Hornscheidt und von *dieser* selbst verwendet, womöglich für Menschen ohne sexuelle Orientierung, als asexuelle bzw. geschlechtslose Menschen)⁶

Es werden also in der deutschen Sprache seit den 1970ern biologisch-soziokulturelle Geschlechter entweder sichtbarmachende oder in letzter Zeit vermehrt neutralisierende Ausdrucks- und Schreibweisen vorgeschlagen und in offiziell-amtlichen Sprachdomänen durchgesetzt. Die aktuelle Tendenz zur gendersprachlichen Neutralisierung zeigt einerseits eine *neutrale*, also objektive Positionierung, hat andererseits auch einen in Sachen Identitätsbildung kritischen Nebeneffekt, und zwar im Kita-, Schul- und generell Bildungskontext bei der Vermittlung der Gender-Frage und Entwicklung und/oder Förderung der Geschlechtsidentität der heranwachsenden Kinder und Jugendlichen.

4. Geschlechtslosigkeit im Persischen, ein A-priori-Vorteil für Geschlechtergleichstellung?

Sprachhistorisch gesehen wies die altpersische Sprache als die älteste direkte Vorgängerstufe der persischen Gegenwartssprache bis etwa 300 v.u.Z. die drei grammatischen Geschlechter Maskulinum, Femininum und Neutrum auf⁷. Im Laufe der späteren Entwicklung des Persischen bis heute verschwand die grammatische Kategorie Geschlecht jedoch sehr frühzeitig. Das Persische kennt also neben dem finiten Artikel (äquivalent für der/die/das im Deutschen) auch kein grammatisches Geschlecht, womit Nomen oder Adjektive geschlechtlich markiert werden könnten. Und diese Eigenschaft macht das Persische, ungeachtet der mit der arabisch-basierten Schrift verbundenen Grundschwierigkeit, zu einer der verhältnismäßig leicht erlernbaren Sprachen der Welt, besonders für Sprecher von indoeuropäischen Sprachen. Gerade diese grammatische Einfachheit des Persischen sorgte auch für seine historische Verbreitung und Akzeptanz als *Lingua Franca* (also Verkehrssprache) sowie Literatursprache bei vielen Völkern mit einer anderen Erstsprache als Persisch in Westasien und zwar vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, in dem Persisch schließlich von den

⁶ <http://www.zeit.de/zeit-wissen/2016/04/lann-hornscheidt-geschlecht-identitaet-sprache-diskriminierung> (Abrufdatum: 26.01.2018).

⁷ M. Abolqāsemī: *Tāriḩe moḩtaṣare zabāne fārsī* [Kurze Geschichte der persischen Sprache], Teheran, Tahūrī 1386 [2007], S. 113.

Kolonialsprachen der Engländer und Russen aus Südasien bzw. auf dem indischen Subkontinent und Zentralasien verdrängt wurde.

Es existiert im Persischen, wie in den meisten Sprachen der Welt, die semantische Kategorie der binären Geschlechteraufteilung, aber nur mit Bezug auf Lebewesen. Da wird, wie im Englischen, mit lexikalischen Mitteln markiert, ob ein Lebewesen maskulin oder feminin ist, und zwar in der Regel mithilfe von geschlechtszuweisenden Wörtern wie „*Mard*“ (‘Mann’) bzw. „*Zan*“ (‘Frau’) für Menschen oder „*Nar*“ (‘maskulin’) bzw. „*Māde*“ (‘feminin’) für Tiere. Eine Lehrerin würde man im Persischen mit der Phrase „*Mo’alleme zan*“ (‘Frau-Lehrer’) wiedergeben oder eine Löwin mit „*Šīre māde*“ (‘Feminin-Löwe’).

Selbstverständlich kann man die sprachstrukturelle bzw. grammatische Geschlechtslosigkeit des Persischen als großen Segen und Vorteil betrachten, sich nicht wie im deutschen Sprachraum in extrem mühsame, scheinbar endlose Debatten zum Sprachgendern verwickeln zu lassen. Nebenbei und wie eingangs gesagt, führen diese Debatten meiner Meinung nach bereits dazu, die deutsche Sprache *unästhetisch* (d. h. allzu viele Buchstaben und Zeichen, die zusammen Unwörter herausbilden) und *unfunktional* (d. h. Zeitverlust beim Sprechen – von teils kaum sagbaren Buchstaben-Zeichen-Kombinationen – und Platzverlust beim Schreiben) zu machen. Zurück zum Persischen und dessen exemplarischem Kernland Iran muss man hier sagen, dass das bloße Fehlen des grammatischen Geschlechts in einer Sprache nicht automatisch einem Fehlen von problematischen, zweifelsohne soziokulturell bedingten Sprach- und Denkweisen über Geschlechter und Machtverhältnisse gleichkommt. Die hartnäckigen Spuren der männlichen Sprachdominanz sowie des sexistischen Sprachgebrauchs im bewussten sowie unbewussten Sprachverhalten vieler Iraner, Frauen mitgemeint, unabhängig ihres Alters, Bildungsgrades und ihrer sozialen Stellung, konnten nämlich in den letzten Jahren in mehreren wissenschaftlichen Studien innerhalb des Irans belegt werden⁸.

⁸ B. Maḥmīdī-Baḥtīyārī (u. a.): „*Bāztābe andīšeye mardsālārāne dar zabāne fārsī: Pežūhešī dar jāme’ ešenāsiye zabān*“ [Widerspiegelung des patriarchalischen Denkens in der persischen Sprache: Eine soziolinguistische Untersuchung], in: *Zan dar farhang wa honar* [Frau in der Kultur und Kunst], 2. Periode, Nr. 4, Sommer, 1390 [2011], S. 91-107; M. Pāknaḥād-Ġabarūtī: *Farādastī wa forūdastī dar zabān* [Überlegenheit und Unterlegenheit in der Sprache]. Teheran 1381 [2002], Gāme nou; F. Sādāt-Mīrsa’īdī: „*Fārsīye konūnī be ’onwāne*

In der folgenden Tabelle werden ein paar Beispielwörter, -phrasen und -sätze aus der gegenwärtigen Alltags- und Umgangssprache der Iraner genannt und erläutert, die alle die Wörter „*Mard*“ (‘Mann’) und „*Zan*“ (Frau) irgendwie enthalten und eine eindeutig geschlechtscharakterisierende und natürlich in diesem Kontext frauendiskriminierende Semantik aufweisen. Die Beispiele sind bereits wissenschaftlich bzw. empirisch belegt. Sie wurden nämlich aus zwei iranischen Fachartikeln entnommen⁹.

Persisch	Deutsch	Zuschreibung
<i>Mard bāš!</i>	Sei ein Mann!	Mut
<i>Marde ‘amal</i>	Mann von Taten	Entschlossenheit
<i>Mard o mardāne qoul bede!</i>	[Wie ein] Mann und männlich versprich es!	Aufrichtigkeit
<i>Nāmardī</i>	Unmännlichkeit	Untugenhaftigkeit, Unfähigkeit, Gleichgültigkeit, Ängstlichkeit
<i>Zanşefat</i>	weibhaft [d. h. das Grundmerkmal einer Frau besitzend]	Unzuverlässigkeit, Vertrauensunwürdigkeit
<i>Az zan kamtar</i>	Weniger [Wert] als Frau	Feigheit, Wertlosigkeit, Unfähigkeit
<i>Zane, ammā vāqean andāzeye dah tā mard kār mikone</i>	Sie ist [zwar] eine Frau, aber sie arbeitet wirklich so viel wie zehn Männer [zusammen]	Unfähigkeit, Abhängigkeit
<i>Yārū meşle zan mītarse!</i>	Der Typ hat Angst wie eine Frau.	Feigheit

5. Schlussbemerkung

Abschließend und im ländervergleichenden Sinne mit Blick auf die Frage der Sprachenderpolitik kann man Folgendes festhalten: Natürlich lassen

yek zabāne ġensīyatgarā“ [Gegenwartspersisch als eine sexistische Sprache], in: Dofaşnāmeje ‘elmī-pežūheşīye zabān-pežūhiye dāneşgāhe alzahrā (s) [Wissenschaftlich-akademische Halbjahresschrift der Sprachenforschung der Universität Alzahrā (s)], 3. Jahr, Nr. 6, Frühling/Sommer, 1391 [2012], S. 201-222.

⁹ Maḥmūdi-Baḥtīyārī (u. a.), 1390 [2011], S. 94, S. 101; Sādāt-Mīrsa īdi 1391 [2012], S. 209, S. 216.

sich Iran und Deutschland aufgrund ihrer äußerst unterschiedlichen politisch-gesellschaftlichen sowie historisch-kulturellen Besonderheiten nicht als bestgeeignetes Länderpaar für eine Vergleichsmethode in fast jeglicher Hinsicht betrachten, aber durch ihren groben Vergleich hinsichtlich des Themas dieses Textes kann man zumindest auf die kognitionswissenschaftlich fundamentale Frage nochmals aufmerksam machen, nämlich: Inwieweit lassen sich die drei Eckpunkte der sprachgenderbefürwortenden Argumentation, also Sprache, Denken und Verhalten, miteinander in Beziehung bringen? Anders gefragt: Wie groß überhaupt ist der Einfluss der Sprache auf unser Denken und unser soziales, ggf. genderdiskriminierendes Verhalten? Unabhängig von den wissenschaftlichen Positionen zu diesen Fragen kann man mit Blick auf die mediale Behandlung des Themas rasch feststellen, dass man darüber weiterhin heftig und emotional debattiert.

Wie oben am iranisch-persischen Beispiel gesehen, können sich auch Sprecher einer geschlechtslosen Sprache genderdiskriminierend verhalten, obwohl sie in einem Land mit einem politischen System religiös-demokratischer Prägung leben, das unter Vertretung und Verfolgung eines islamisch-iranischen Menschenbildes den Anspruch einer moralisch-zivilisatorischen (Um-)Erziehung ihrer Bürger hat und dementsprechend seit seinem Bestehen kultur-, bildungs- und genderpolitische Maßnahmen plant und umsetzt. Nicht grundsätzlich unähnlich verhält es sich auch mit der Bundesrepublik Deutschland, einem zwar etwas älteren politischen System mit säkular-demokratischer Prägung, in dem spätestens seit den 1990ern eine sprachgenderpolitische Entwicklung zu beobachten ist, die zwar seine vielen Befürworter, aber auch seine Gegner hat: Man denke nur an den kritischen Ausdruck „Gender-Wahnsinn“ im Wortschatz einer politischen Gegenbewegung in Deutschland.

Der Ansicht des Autors nach wird die deutsche Sprache im Kontext der Gendertheorie und deren politisch-institutionelle Umsetzung, wenn nicht ideologisiert, aber nachhaltig politisiert wird. Infolgedessen könnten viele Sprachanwender hinsichtlich der Relevanz des eigentlichen, tiefgründigen Themas, nämlich die real existierende Genderdiskriminierung mit all ihren Erscheinungsformen in Deutschland, Iran und anderswo in der Welt, verunsichert werden oder gar skeptisch. Die Frage der *Sprachkorrektur* bzw. deren strukturell-grammatischen Veränderung und deren Notwendigkeit oder Überflüssigkeit, mit jedweder

(kultur-)theoretischer Begründung auch immer, betrifft genauso wie die staatlichen Instanzen oder intellektuellen Kreise, natürlich auch die Sprachanwender in ihrer Gesamtheit selbst, wenn nicht mehr.

Entrance to Hafiz's World of Ideas in the Light of the German Translation of his Divan by Joachim Wohleben

Raed Faridzadeh¹

(pp. 53 to 65)

Received: 05.01.2018, Accepted: 28.01.2018

Abstract

The translation of Hafiz's Divan, which is rightly presented as a treasure trove of Iranian cultural memory, seems to be a difficult, if not impossible task. The prerequisite for a precise and comprehensive understanding of Hafiz's poems is to enter the world of his thoughts, and recognize the tradition and cultural context of his time. Joachim Wohleben (1936-2004), the German philosopher and professor of literature at Free University of Berlin, presented a new translation of Hafiz's Divan into German in 2004. In his translation, Wohleben endeavors to transform the poetry into prose, so that what he names a "sober translation" appears, without any priority to the form of Ghazal, in which the essence and the content of Hafiz's thoughts and ideas becomes understandable to the German audience. This article attempts to critically examine the mentioned assertion with particular emphasis on ideas of Western thinkers such as Johan Wolfgang von Goethe, and with special regard to the rhetorical theories of 'Abd al-Qāher alĠorġānī.

Key words

Hafiz, Joachim Wohleben, Johan Wolfgang von Goethe, 'Abd al-Qāher alĠorġānī, Translation Studies, Literary Translation

¹. Shahid Beheshti University,

Email: r_faridzadeh@sbu.ac.ir



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

کاین همه نقش عجب در پرتو پرگار داشت ...
ورود به جهان فکری ادبی حافظ با التفات به ترجمه آلمانی یواخیم وهلبن از دیوان او

راند فریدزاده^۱

(صص. ۵۳ تا ۶۵)

دریافت: ۲۰۱۸/۰۱/۰۵، پذیرش: ۲۰۱۸/۰۱/۲۸

چکیده

ترجمه غزلهای حافظ شیرازی که به درستی حافظ حافظه فرهنگی ایرانیان لقب گرفته است. کاری اگر نگوییم ناممکن - بس دشوار است. درک دقیق تر دیوان حافظ مستلزم ورود به جهان فکری و همچنین توجه به سنت و سیاق فرهنگی و تاریخی دوره اوست یواخیم وهلبن (۴۰۰۲-۶۳۹۱ م) استاد دانشگاه فرای برلین در سال ۴۰۰۲ میلادی ترجمه جدیدی از دیوان حافظ به زبان آلمانی ارائه داده است. و هلبن در این ترجمه همت خود را صرف برگردان منثور غزل های حافظ کرده است تا بتواند آنگونه که خود میگوید با ترجمه ای هوشیارانه و بدون اولویت بخشی به فرم مضمون اشعار حافظ را برای مخاطب آلمانی تبیین کند. این جستار در پی آن است تا با مدد گرفتن از نظریات متفکران غربی همچون یوهان ولفگانگ فون گوته و همچنین با اتکا بر نظریات بلاغی عبدالقاهر جرجانی به نقد مدعا و بررسی ترجمه و هلبن بپردازد.

کلیدواژه ها

حافظ شیرازی، یواخیم وهلبن، یوهان ولفگانگ فون گوته، عبدالقاهر جرجانی، نظریات ترجمه، ترجمه ادبی

1. دانشگاه شهید بهشتی

ایمیل: r_faridzadeh@sbu.ac.ir

**Die gebannten Wunderbilder, kreisend in seinem Zirkel...
Die Übertragung der poetischen Gedankenwelt Hafis in
Anbetracht seiner Ghazelen Übersetzung von Joachim Wohlleben**

Raed Faridzadeh¹

(S. 53–65)

Eingegangen: 05.01.2018, Angenommen: 28.01.2018

Zusammenfassung


Die Übersetzung des Divans von Hafis, der zu Recht als ein Schatz der kulturellen Erinnerung Irans gilt, erscheint als eine schwierige, wenn nicht unmögliche Aufgabe. Voraussetzung für ein genaues und umfassendes Verständnis seiner Gedichte ist das Eintauchen in Hafis' Gedankenwelt sowie die Kenntnis der Traditionen und des kulturellen Kontexts seiner Zeit. Joachim Wohlleben (1936–2004), deutscher Philosoph und Professor für Literatur an der Freien Universität Berlin, veröffentlichte im Jahr 2004 eine neue deutsche Übersetzung des Hafis-Divans. In seiner Übersetzung bemüht sich Wohlleben, die Dichtung in Prosa zu überführen, sodass eine sogenannte „nüchterne Übersetzung“ entsteht – eine Übersetzung, die nicht die äußere Form der Ghazale priorisiert, sondern die Gedankenwelt und den geistigen Gehalt Hafis' für das deutsche Publikum verständlich machen soll. Dieser Beitrag untersucht die genannte Behauptung kritisch, insbesondere im Licht der Ideen westlicher Denker wie Johann Wolfgang von Goethe sowie unter besonderer Berücksichtigung der rhetorischen Theorien von 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī.

Schlüsselwörter

Hafis, Joachim Wohlleben, Johann Wolfgang von Goethe, 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī, Übersetzungswissenschaft, literarische Übersetzung

¹ . Shahid-Beheshti-Universität,

E-Mail: r_faridzadeh@sbu.ac.ir

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

Die gebannten Wunderbilder, kreisend in seinem Zirkel...
**Die Übertragung der poetischen Gedankenwelt Hafis' in Anbetracht seiner
 Ghaselen Übersetzung von Joachim Wohlleben**

Raed Faridzadeh¹

Die dichterisch-metaphorische Dimension der Sprache bietet eine Basis, auf der die Übersetzung als eine Reise von der vertrauten Gegend der eigenen Sprache zu einem unbekanntem Ort verstanden wird. Im Übersetzungsprozess wird die eigene Sprache neu anverwandelt, so dass dabei erstmals das doppelte Risiko bewusst wird, sich in den Feinheiten sowohl der eigenen als auch der fremden Sprache verirren zu können. Denn wenn die dichterische Sprache samt ihrer Feinheiten und Finessen nicht genau verstanden wird, kann der eigentliche Sinn der Rede bzw. des Textes nicht adäquat erfasst werden. Somit stellt das Übersetzen der dichterisch-metaphorischen Sprache immer eine Herausforderung für den Übersetzer dar.

Das Verstehen der Dichtung und Poesie basiert auf den Grundlagen der Entstehung einer gemeinsamen symbolischen und metaphorischen Zwischenwelt. Mittels der Empathie und des Nachfühlens kommt das Gemeinsame als Grundlage hervor, worin sich der Text und der Leser treffen und somit das „Werk“ zu Tage tritt.² Der Text stellt dabei Möglichkeiten bereit, die erst durch das Lesen aktualisiert werden können. Jedes Lesen schafft Paul Ricoeur zufolge einen neuen Sinn und verändert das Werk auf seine eigene Weise, da es von jedem Rezipienten auf die ihm eigene Weise wahrgenommen und aktualisiert wird. Mit Hans-Georg Gadamer kann man sagen, dass jedes Lesen ein Übersetzen ist.³ Das Übersetzen ist selbst ein mimetischer Akt, der nicht nur zwischen zwei verschiedenen Sprachen stattfindet, sondern innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen in Gang setzt. „Jede Übersetzung ist Auslegung. Und alles

¹ Assistentenprofessor an der Shahid Beheshti Universität (Shahid Beheshti University), Fakultät für Literatur und Humanwissenschaften

² Nach Ricoeur wird der Text erst in der Wechselwirkung zwischen Text und Rezipient zum Werk.

³ „Lesen und Übersetzen sind bereits Auslegung. Beide schaffen ein neues Textganzes aus Sinn und Klang“. In: Hans-Georg Gadamer: *Ästhetik und Poetik I*. Tübingen 1993, S. 284.

Auslegen ist Übersetzen.“⁴ Eine Übersetzung ist zugleich eine Herausforderung und Auseinandersetzung mit den eigenen Möglichkeiten. Durch sie eröffnen sich neue Horizonte, oder wie Heidegger es darstellt:

Das Übersetzen ist vielmehr eine Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden.⁵

Goethe hat sich auf eindringliche Weise dieser Problematik gestellt. In seinem *West-östlichen Divan* unternimmt er den Versuch, die „Annäherung des Fremden und Einheimischen, des Bekannten und Unbekannten“, die sich in einem abgeschlossenen Zirkel ereignet, zu seinem Hauptanliegen zu machen. Sein Verstehenszirkel ist ein aktiver und vitaler Prozess, der die Grenzen und Schranken der Eigenheit und der Fremdheit durchbricht. In diesem Sinne unterscheidet sich Goethe von den zeitgenössischen Frühromantikern, die eine Idee „des Eigenmachen des Fremden“ und „eine [un]erreichbare Identität von Original und Übersetzung“ anstrebten, und entwirft ein anderes eigenständiges Konzept, in dem sich das Original und die Übersetzung in einem Zirkel hin zum „Grundtext“ bewegen. In diesem Konzept verschmelzen nach und nach die Form und der Inhalt in einem dynamischen Prozess, um schließlich im Verständnis zu münden.⁶

Wie kann aber diese Identifikation der Übersetzung mit dem Original realisiert werden? Eine deutlich frühere Äußerung Goethes zu einer Übersetzung von Eschenberg in der *Jenaischen Allgemeinen Zeitung* von 1804 ist hierbei wegweisend. Darin wird am Beispiel der vorgeführten Übersetzung die Schwierigkeit einer Annäherung von Idee und Inhalt aufgezeigt:

Das metaphorische Wort hat, gegen die einfache Darstellung, oder gegen den Begriff gehalten, immer etwas Trübes; metaphorische Redensarten und Perioden laufen noch größere Gefahr, den Gegenstand zu entstellen, und wenn bei Gleichnisreden vielleicht Subjekt, Prädikat,

⁴ M. Heidegger: *Gesamtausgabe: 2. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Frankfurt a. M. 1994, S. 79.

⁵ Ebenda., S. 80.

⁶ Ich bin entgegen Apel der Meinung, dass man bei „der Goetheschen Übersetzungstheorie“ von „einer Bewegung von der Dominanz des Inhalts zur Dominanz der Form“ sprechen kann. Meines Erachtens verschmelzen die beiden Komponenten zu einem Verständnis. Vgl. dazu: Friedmar Apel: *Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*. Heidelberg 1982, S. 111.

Zeitwort, Partikel in einer Sprache geschickt zusammentreffen, so wird man es doch in vielen Fällen für unmöglich erklären, eine solche Stelle in fremde Sprachen genau zu übersetzen. Denn indem sich der Übersetzer bemüht, seine Metapher der Originalsprache anzunähern, welche doch auch nur eine Annäherung zum Gegenstande oder Gedanken war, so entsteht aus dieser doppelten Annäherung gewöhnlich eine Entfernung, die nur dann vermieden werden kann, wenn der Übersetzer ebensogut Herr der Materie ist als der Verfasser.⁷

Der Übersetzer muss, um sich dem Fremden annähern zu können, sich gleichzeitig ein Stück von ihm entfernen, um - dem Verfasser des Originals gleich - selbst eine neue, in der Übersetzungssprache sinnvolles Ganzes zu erschaffen. Das kann der Übersetzer jedoch nur, wenn er „Herr der Materie“ ist - genau wie der Verfasser selbst. Hier zieht Goethe eine Parallele zwischen Übersetzung und der dichterischen Sprache, aus der die Möglichkeit einer Darstellung der Identifikation herausgelesen werden kann. Beide Aktivitäten, sowohl die Übersetzung als auch die Bildung einer der dichterischen Sprache, sind schöpferisch und kreativ. Der Übersetzer einer Poesie und einer Dichtung erfüllt somit eine doppelte Aufgabe: Er muss zugleich Interpret und Schöpfer der Metapher sein. Aber um den Schöpfungsakt in Bewegung zu bringen, muss erst eine „Entfernung“ geschaffen werden. „Ent-fernung“ meint auch „die Abbauung und ein Verschwindenmachen der Ferne“.⁸ Gerade weil wir uns im Zirkel des Verständnisses befinden, ist die Entfernung selbst eine Annäherung. Wichtig ist, dass der Übersetzer bzw. Schöpfer „Herr der Materie“ ist. Das kann er nur sein, wenn er „das Dichten“ verstanden hat und „in's Land der Dichtung“ gegangen ist. Beheimatet sein im Land der Dichtung ermöglicht die intendierte Identifikation, bei der man viel tiefer als nur das Original, bis hin zum „Grundtext“, bis zur „Ursprungs Tiefe“ dringen kann:

Dort im Reinen und im Rechten,
will ich menschlichen Geschlechtern
In des Ursprungs Tiefe dringen,
Wo sie noch von Gott empfangen
Himmelslehr' in Erdesprachen

⁷ In: G. Radò: *Goethe und die Übersetzung*. In: *Babel* XXVIII 4, 1982, S. 208.

⁸ „Ent-fernung ist das das Entfernen in aktiver, transitiver Bedeutung: die Abbauung der Ferne. Entfernung entdeckt Entfernthet.“ In: M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 105.

Und sich nicht den Kopf zerbrechen⁹

Der Verweis auf die ursprünglich dichterische und metaphorische Sprache des Menschen ist für Goethe von großer Wichtigkeit. Die „Himmelslehren“ werden in die menschliche Sprache transportiert, bzw. übersetzt. Diese Übertragung ist auch für Walter Benjamins Übersetzungskonzeption von großer Bedeutung. In seinem Aufsatz über *Die Aufgabe des Übersetzers* bezeichnet er „Goethes Sätze in den Noten und Abhandlungen zum ‚Divan‘ als „das Beste [...], was [...] in Deutschland zur Theorie der Übersetzung veröffentlicht wurde.“¹⁰ Benjamins Konzeption der Übersetzung weist große Ähnlichkeiten mit der dritten Übersetzungsart Goethes auf. Gerade sein Begriff der „reinen Sprache“ meint das Gleiche wie Goethes „Ursprungstiefe“ und dessen „Himmelslehren in Erdesprachen“: „Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers.“¹¹ Benjamins Auffassung einer ungeteilten Sprache, die in ihrer „Allheit“ und Ganzheit die Wurzel aller Sprachen darstellt, steht in der Tradition von Goethes und auch Humboldts Sprachauffassung. Übersetzungen sind, so betont Wilhelm von Humboldt als Übersetzer des *Agamemnon* in der Einleitung, „die notwendigste Arbeit in einer Literatur“,¹² denn es geht um „die Erweiterung der Bedeutsamkeit und der Ausdrucksfähigkeit der eigenen Sprache.“¹³ Die Aufgabe des Übersetzers besteht aus der Sicht Benjamins darin, „diejenige Intention auf die Sprache, in die übersetzt wird, zu finden, von der aus in ihr das Echo des Originals erweckt wird.“ Genau hierin besteht die Aufgabe des Dichters. So ist es nicht überraschend, dass die meisten Hafis-Übersetzer, die qualitativ hochwertige Übersetzungen hervorgebracht haben, selbst angesehene Dichter waren. Friedrich Rückert wird gemeinhin von Joachim Wohlleben als „der genialste deutsche Übersetzer persischer Dichtung überhaupt“¹⁴ bezeichnet, der durch seine dichterisch-schöpferische

⁹ Birus, S. 304.

¹⁰ W. Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV/1. Frankfurt a. M. 1972, S. 9-21.

¹¹ Ebenda., S. 19.

¹² Aeschylus: *Agamemnon*. Über. Wilhelm von Humboldt. Leipzig 1816, S. XVII.

¹³ Maike Albath: Es gilt das gesprochene Wort. 2009, S. 2. [In: <http://www.deutsch-italienischer-uebersetzerpreis.de/fileadmin/4340730-STANDARD.pdf>].

¹⁴ J. Wohlleben: Einleitung zu Hafis Ghaselen. In: *Hafis: Die Ghaselen des Hafis*. In deutsche Prosa übersetzt von Joachim Wohlleben, Würzburg 2004, S. 17.

Sprachgestaltung den Versuch unternahm, „nicht nur thematisch den ‚Inhalt‘ wiederzugeben, sondern auch die ‚Form‘, [...] und die metrische Gliederung des Originals wider[zu]spiegeln [...]“¹⁵ Wohllebens eigene Prosaübersetzungen von Hafis' Divan werden im Vergleich zu Rückert und Rosenzweigs Bearbeitungen als ein „nüchterner“ Versuch bezeichnet, der „einer möglichst sachlichen Übersetzung“ nahekommt, wodurch „[...] nicht der Eindruck des Süßlichen entsteht, der das persische Original vollkommen verfälschen würde.“¹⁶ Wohlleben betrachtet die persische Lyrik als etwas ihrem Charakter „assoziatives“. Nicht das Gedichtganze ist maßgebend, sondern der einzelne Vers, der im Grunde allein bestehen kann und für sich allein ein Kosmos ist.¹⁷ Hier zeigt sich schon das grundsätzliche Problem: Der einzelne Vers muss immer im Zusammenhang mit dem Ganzen aufgefasst und interpretiert werden. Goethe selbst hat dieses Problem sehr genau erkannt. In *Noten und Abhandlungen zum bessren Verständnis des West-östlichen Divans* weist er darauf hin:

„Man hat von der Persischen Dichtkunst mit Wahrheit gesagt, sie sey in ewiger Diastole und Systole begriffen [...]. Immer geht es darin ins Grenzenlose und gleich wieder ins Bestimmte zurück. [...] Hieraus lernen wir abermals, daß ihre Tropen, Metaphern, Hyperbeln niemals einzeln, sondern im Sinn und Zusammenhange des Ganzen aufzunehmen sind.“¹⁸ Mit dem „Sinn und Zusammenhang des Ganzen“ verweist Goethe exakt auf die untrennbare Beziehung zwischen „Wort und Gedanke“ und, wie dies Ricoeur beschreibt, auf die „Verflechtung von Stimme und Schrift“.¹⁹

Auch 'Abd al-Qāhir al-Ġorġāni erwähnt dieses Problem bereits zu Beginn seines Buches *Asrar al-Bilāqah*. Aus Abd al-Qāhirs Sicht unterscheidet sich die Eigenschaft der Rede von der Eigenschaft des bloßen Wortes. Richtigerweise behauptet er, dass „die bloßen Worte erst durch eine besondere Art ihrer Verknüpfung und eine ganz bestimmte Weise ihres

¹⁵ Ebenda., S. 17.

¹⁶ Vgl. dazu: *Genauer Blick in die Perlenschatulle. Eine neue deutsche Übersetzung der Ghaselen des Hafiz*. In: <http://www.nzz.ch/2004/12/04/li/article9X8IL.html>. [Stand. 07.11.11].

¹⁷ Vgl. J. Wohlleben: Einleitung zur Hafis Ghaselen. S. 25.

¹⁸ Ebenda., S. 292.

¹⁹ P. Ricoeur: *An den Grenzen der Hermeneutik: philosophische Reflexionen über die Religion*, 2008, S. 95.

Zusammenhangs und ihrer Anordnung die Fähigkeit erlangen, etwas auszudrücken“²⁰.

Wenn du dir einen Vers aus einer Dichtung oder aus einem Stück Prosa vornimmst und die Worte darin irgendwie, wie es gerade kommt, hintereinander aufsagst, unter Zerstörung der Ordnung und der Reihung, auf welchen er aufgebaut und in die sein Sinn eingeformt und eingegossen ist, [dann änderst du] die besondere Reihenfolge, an die gerade ihre bestimmte Aussagemöglichkeit gebunden ist, und durch die erst klar wird was gemeint ist.²¹

Als Beispiel führt Abd al-Qāhir einen Vers von Imru' al-Qais an, einem der bekanntesten vorislamischen arabischen Dichter: „Haltet an, ihr Freunde, dass wir weinen in der Erinnerung an ein liebes Wesen und eine Wohlstätte“²². Ändert man jedoch die Reihenfolge und sagt: „Eine Wohlstätte haltet in Erinnerung, in der wir weinen, liebes Wesen“, so verwandelt man nicht allein eine klare Rede in etwas Sinnloses, sondern „man zerstört die Beziehung zwischen den Wörtern und dem, der sie gesprochen hat und zerschneidet das Band der Verwandtschaft zwischen dem Vers und dem, der ihn gedichtet hat“²³. Hier erkennt Abd al-Qāhir präzise, dass die Reihenfolge der Wörter und deren Relationen untereinander einen engen Zusammenhang mit der Bedeutung des Verses aufweisen, die „auf den Geist der Menschen wirkt und einen Vorzug [besitzt], dessen Feuer der Verstand aus seinem Feuerzeug herausschlägt.“²⁴

Hafis' Ghazelen funktionieren nicht im Sinne von Informationsbehältern, deren Inhalte sich ohne weiteres auf andere „Fässer“ der „sachlichen Sprache“ übertragen ließen. Die Beziehung zwischen Inhalt und Form kann nicht durch einen Zerlegungsvorgang getrennt werden, denn sie verkörpert einen geistigen Zusammenhang.

Die Möglichkeit einer bloßen *Substitution* des dichterischen Begriffs durch ein zur Verfügung stehendes gewöhnliches Wort ist auch für Ricoeur

²⁰ Ebenda., S. 2.

²¹ Abd al-Qāhir al-Gorġāni: *Die Geheimnisse der Wortkunst*. Übers. H. Ritter. Wiesbaden 1959, S. 2. Vgl. die transformationsgrammatischen Thesen von Chomsky. Siehe dazu in: Stolze: *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. 2. Aufl. Tübingen 1997.

²² قفا نبيك من ذكرى حبيب و منزل

²³ al-Gorġāni: *Die Geheimnisse der Wortkunst*, S. 2.

²⁴ Ebd., S. 3.

ein aussichtsloses Unterfangen.²⁵ Denn schon bei der Annahme eines solchen Vorgehens stellt sich die Frage, ob im Falle einer Substitution der Informationsgehalt der dichterischen Sprache bzw. die Metapher gleich Null wäre, da der abwesende Begriff an die Stelle der Metapher gesetzt werden kann. „Wenn der Informationsgehalt der Metapher gleich Null ist, dann hat die Metapher nur einen schmückenden, verzierenden Wert.“²⁶ Nur im Falle einer dynamischen Bedeutungsveränderung lassen sich andere Funktionen und Aufgaben der Dichtung verdeutlichen. Wenn man Ricoeur zufolge über Metaphern nicht unmetaphorisch sprechen kann, und eine Klassifizierung und Überprüfung der Metapher ein aussichtsloses Unterfangen darstellt, kann auch eine Übersetzung der Dichtung, nur dichterisch-metaphorisch vollzogen werden, denn „[e]inen unmetaphorischen Ort, von dem aus man die Metapher und alle sonstigen Redefiguren wie ein dem Blick vorliegendes Spiel betrachten könnte, gibt es nicht.“²⁷ Somit verfehlt eine nüchterne, sachliche, auf Fakten basierende Übersetzung der Dichtung bereits vor ihrem Erscheinen ihr angestrebtes Ziel. Man kann diese Annahme leicht mit einem Beispiel aus Hafis Divan veranschaulichen:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما

Ich hab' im Widerschein von jener Wang' erblickt. O der du fragst, von wannen kommt die Lust des Weines mir! (Rückerts Übersetzung).

Im Pocal sah ich des Freundes Holden Wangenwiderschein: O Unkundiger der Wonne, Die da liegt in meinem Wein! (Rosenzweigs Übersetzung)

Im Pokal erblicke ich den Widerschein der Wange des Freundes,
o du, der du nichts verstehst von der Wonne meines alltäglichen
Weintrunks. (Wohllebens
Übersetzung)

Je nach Lesart, Akzentuierung und Betonung kommt diesem Vers eine jeweils andere Bedeutung zu. Allein im ersten Halbvers lassen sich fünf verschiedene Lesarten ausmachen: Betont man das Wort „Ich“ (bzw. Wir)“, so stellt der Vers eine Herausforderung dar. Wir sind es, die den Widerschein des Antlitzes der Geliebten zu Angesicht bekommen haben

²⁵ P. Ricoeur: *Die lebendige Metapher*, S. 25.

²⁶ Ebenda., S. 25.

²⁷ Ebenda., S. 23.

(und niemand anderer). Wird die Akzentuierung auf das Wort Pokal gelegt, so wird der Bereich erläutert, auf den der Blick fällt, nämlich die Welt und die gesamte Schöpfung, die als Spiegel des Göttlichen fungieren.²⁸ Die Hervorhebung des Widerscheins verweist auf die lange mystische Tradition, derzufolge nur die Reflexion des göttlichen dem Menschen zugänglich gemacht werden kann. Durch die Akzentuierung der Geliebten bzw. des Freundes, wird auf die passive Rolle des Menschen und die Prädestination seines Schicksals hingewiesen. Letztendlich kann der gesamte Vers als ein Attribut des Liebhabers angesehen werden: „Wir, die des Widerschein der Wange der Geliebten erblickten Liebhabers (sind es), O Unkundiger beschere unseres ständigen Weinrausches.“²⁹

Joachim Wohllebens Übersetzung kann als die „erste Art“ der Goetheschen Übersetzungskonzeption betrachtet werden, als eine „prosaische“ bzw. „schlicht-prosaische“ in ihrer „alle Eigentümlichkeiten einer jeden Dichtkunst völlig“ aufhebenden Art. Ihre Hauptfunktion besteht in der Übertragung und der Vermittlung eines Grundverständnisses des Originals. Diese Übersetzung soll „uns in unserem eigenen Sinne dem Auslande“ bekannt machen. Sie verweist zugleich auf eine Bewegung hin zu einem neuen, noch unerforschten Raum, insofern selbst der „poetische Enthusiasmus auf eine allgemeine Wasser-Ebene nieder[gezogen]“ wird.³⁰

²⁸ Das Wort *Piâleh*, Pokal taucht in Hafis Versen mit verschiedenen Konnotationen auf. *Piâle* hward hier einerseits als Metapher für die gesamte Welt bzw. die gesamte Schöpfung gebraucht. Der *Piâleh* birgt in sich aber auch die Möglichkeit der Trunkenheit. Die Trunkenheit wird von den islamischen Mystikern als eine Erkenntnisform der höchsten Stufe eingeordnet, als eine Art „Nüchternheit der Nüchternheit“. Trunkenheit wird hier im Sinne einer mystischen Intuition verstanden. Durch sie wird man rein; genau wie die Reinheit des Weines selbst. Nur durch die Reinheit des Weines und durch Trunkenheit ist es möglich, zur wirklichen göttlichen Erkenntnis zu gelangen. Der unreine Wein (der Verstand) besitzt nicht die Fähigkeit, die wirkliche Trunkenheit herbei zu führen, da diese erst durch die Liebe entsteht. *Piâle* macht es erst möglich, den Wein aufzubewahren und ihn auszutrinken. Die Beziehung zwischen *Piâle* und Wein ist wie die Beziehung zwischen der Welt und dem Licht der Erkenntnis (Gehalt und Gestalt), denn ohne die Welt gäbe es keinen Ort, an dem man die Widerspiegelung der Erscheinung der ewigen Geliebten genießen könnte.

²⁹ Das Wort *Modâm* ist polysemantisch. Einerseits bedeutet es „dauernd“, „ständig“ und „immer“, andererseits meint es auch „Wein“ wie z.B. im folgenden Vers: „Immer bin ich betrunken vom Rausche deiner krausen Locken, immer bin ich verstöret vom Blicke deines Zauberauges.“

³⁰ Vgl. hierzu die transformationsgrammatischen Thesen von Chomsky. Siehe dazu: Stolze, 1997, S. 47.

So erzeugt sie die erwünschte Wirkung, indem sie „eine höhere Stimmung“ verleiht und einerbaut. Wohlleben selbst sieht seine Prosaübersetzung (gegenüber derer Rückerts und Rosenzweigs) als einen Schritt zurück, als eine Bewegung *ad fontem*.³¹ Ihm geht es hauptsächlich darum, Hafis Gedankenwelt dem deutschen Publikum näher zu bringen. Der Schritt hin zur dritten Goetheschen Übersetzungskonzeption steht hier noch aus. Es bedarf erst eines Rückerts, genauer eines „zukünftigen Rückerts“ wie Wohlleben dies formulierte.³² Aber es kann bereits der Versuch unternommen werden, sich durch eine „productive Theilnahme“ (Goethe) und eine kreative Auseinandersetzung mit der Poesie, dem Horizont Hafis' zu nähern. Es handelt sich dabei um hermeneutisch-sprachliche Spiele,³³ die durch die Folgerungen, aber auch durch die (Neu) Konstruktion der Regel ein Verstehensereignis herbeiführen können. Was am Ende übrig bleibt, formuliert Goethe:

Nun wüßt' ich nicht, was dir Besondres bliebe? Mir bleibt genug! Es bleibt Idee und Liebe!³⁴

Das angeführte Beispiel zeigt deutlich, wie schwierig die Übersetzung einer gedanklichen Welt in die andere sein kann, wenn ein sprachliches Bild nicht in beiden Sprachen gleichermaßen funktioniert. Die islamische Gedankenwelt zeigt starke Ähnlichkeiten mit der mittelalterlichen europäischen Tradition vor der cartesianischen Wende auf. Die beiden Gedankenwelten und Traditionen wiesen zu dieser Zeit noch eine gemeinsame Weltanschauung und vergleichbare Standpunkte dem Leben gegenüber auf. Diese gemeinsame Weltanschauung ist tief in die religiösen, ethischen, künstlerischen und kulturellen Lebensformen des orientalischen und okzidentalischen Menschen eingedrungen. In Kürze könnte man diese Weltanschauung wie folgt beschreiben: Die Welt ist ein Buch, geschrieben mit den Händen des (ur)ewigen „Schreibers“ (*Kātib*); sie ist ein Bild, gemalt und entworfen durch den ewigen Künstler und Zeichner. In

³¹ Wohlleben, S. 35.

³² Ebenda., S. 37.

³³ Ralf Konersmann beansprucht für jede Metapher eine eigenständige Geschichte: „Wer das Entstehen der Begriffe, der Motive und Metaphern beschreiben will, muss mitspielen - und dieses Spiel heißt Hermeneutik. Hermeneutik ist die Interpretation von Sinnstiftungselementen im Horizont der Geschichte.“ R. Konersmann: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*. Frankfurt a. M. 1991, S. 9.

³⁴ J. W. Goethe: *West-östlicher Divan*. Buch der Betrachtungen, S. 39

Hafis Worten wird diese Anschauung folgendermaßen verkörpert und belebt:

„Erhebe dich, auf dass wir unsere Seele vor dem [bzw. auf den] Pinsel jenes Künstlers (huldigend) verströmen, der diese ganze wundervolle Bilderwelt im Kreise [im Zirkel] umlaufen lässt.“³⁵

Der Begriff „*Naqš-e 'Ajab*“ (Wunderbilder bzw. erstaunende Schönheit), den Hafis hier schildert, ist das Erzeugnis bzw. Ergebnis des Zirkels bzw. des Zirkelzeichners. Der Zirkelzeichner hat einen stabilen und einen beweglichen Teil. Der Mensch und die Welt sind die beweglichen und demnach veränderbaren Teile, wohingegen der stabile, stets gleichbleibende Teil das Göttliche verkörpert. Jedes Wunderbild der Schöpfung entspringt, gemäß dieser Weltanschauung, einem urewigen Entwurf, einem geschriebenen Buch bzw. einer Tafel, an der die ganze Schöpfung und die Ereignisse der Welt geschrieben worden sind.³⁶ Der Mensch und die Natur unterstehen einem ewigen göttlichen Gesetz, ihr Schicksal ist bereits vorherbestimmt und ihre Gaben und Schönheiten sind ein Geschenk Gottes, das ihnen nur geliehen worden ist. Die Aufgabe des Dichters, des Künstlers und des Philosophen besteht lediglich darin, diese ontologischen und ästhetischen Gesetze der Schöpfung aufzuspüren, sie zu entschleiern und zum Vorschein zu bringen. Die entworfenen Bilder verbergen sich unter verschiedenen Schleiern. Der größere Denker und

³⁵ Wohlleben, S. 142. خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در پرتو پرگار داشت (Gedicht No. 79). Rosenzweigs Übersetzung scheint mir hier treffender zu sein: „Auf! Lass die Seele uns streuen; zu jenes hohen Malers Preis. Der diese Wunderbilder alle; Gebannt in seines Zirkels Kreis.“ In: Hafis: *Der Diwan des großen lyrischen Dichters Hafis*, Übers. Vinzenz Ritter v. Rosenzweig-Schwannau, Wien: Verlag der K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1858, S. 176.

³⁶ „Der Koran, so heißt es in Sure 13.39 (u.a.) beruht auf einer himmlischen Urschrift, und seit Urewigkeit ist alles, was je geschehen wird, aufgezeichnet auf der wohlverwahrten Tafel, *al-lauh al-mahfuz* geschrieben mit der himmlischen Feder. Das Paar *lauh wa qalam*, „Tafel und Feder“, wird dann oft als Symbol für das Zusammenwirken von aktiven und passiven Kräften gedeutet, die zum Leben unumgänglich notwendig sind - ist doch die Welt, seit sie geschaffen wurde, dem Gesetz der Polarität unterworfen. (...) Aus diesem Grunde wird in den islamischen Sprachen auch das Schicksal als *maktub*, „geschrieben“, bezeichnet, im Persischen und Türkischen erscheint es als *sarnevīsch*, „auf den Kopf geschrieben“, oder „auf die Stirn geschrieben“, und manch ein Dichter meinte, der tiefblickende Weise könne schon aus den Linien auf seiner Stirn sein Schicksal ablesen.“ Annemarie Schimmel: *Das Buch der Welt. Wirklichkeit und Metapher im Islam*. Würzburg, 1996, S. 6.

Künstler ist derjenige, der dichtere Schleier des Seins lüftet bzw. enthüllt.³⁷ Wenn die Übersetzung sich auf der Basis einer gemeinsamen Welt ereignen würde, in der die übertragenen Bestandteile aus einer gemeinsamen Weltanschauung entsprängen, so wären bereits die wesentlichen Probleme und Hindernisse einer Übersetzung überwunden, denn der sprachliche Akt und die Genese der Metapher finden in dieser (gemeinsam) geteilten Welt ihre Äquivalenz.

Eine genaue und umfassende Übersetzung der Hafis-Ghaselen stellt insgesamt eine anspruchsvolle Aufgabe dar. Sie erfordert den Eintritt in die Gedankenwelt des Dichters und die Tradition, in der er gelebt und gedichtet hat. Die Welt, die in Hafis Gedichten zum Ausdruck kommt, ist eine Welt, die der Dichter „entdeckt“ hat. Die Elemente dieser entdeckten Welt sind unbedingt und absolut. Die Unbedingtheit spiegelt die Absolutheit der ewigen Schönheit und die Prädestination der Liebe und des Todes wider. Diese Widerspiegelung des Übersinnlichen im Sinnlichen macht, wie Rückert dies treffend formuliert, ein Verstehen und Wiedergeben Hafis' sehr prekär:

**Hafis, wo er scheint Übersinnliches
Nur zu reden, redet über Sinnliches;
Oder redet er, wo über Sinnliches
Er zu reden scheint, nur Übersinnliches?
Sein Geheimnis ist unübersinnlich,
Denn sein Sinnliches ist übersinnlich.³⁸**

Im Gegensatz zu Goethe kannte Hafis die Subjektivität, die Goethe als die „allgemeine Krankheit der jetzigen Zeit“³⁹ definierte, nicht. Goethe hat sich interessanterweise stark gegen diese Subjektivitätsdefinition gestellt, da sie ihm „verdächtig“ erschien:

„Hiebei bekenn ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: „Erkenne dich selbst!“ immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der

³⁷ Dieser Akt der Enthüllung und Ent-Schleierung wird bei den islamischen Gelehrten als *Tafsir*, (Exegese, Auslegung) bezeichnet, die meistens für Koranexegese gebraucht wird.

³⁸ Zitiert in: Wohlleben, S. 42.

³⁹ Zitiert in: Ralf Konsersmann: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*. S. 24.

Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.[...] Ich habe daher in reiferen Jahren große Aufmerksamkeit gehegt, inwiefern andere mich wohl erkennen möchten, damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über mein Inneres deutlicher werden könnte.“⁴⁰

Die Einfühlung und Sympathie Goethes gegenüber Hafis lässt sich in diesem Zitat gut erkennen. Denn in keinem der Hafis-Verse taucht das „Ich“ als Pronomen auf und hierin liegt eben der Grund der Zeitlosigkeit und der meta-historischen Gestaltung seiner Ghasele. Wenn Hafis in seinen Gedichten vom „Ich“ spricht, meint er immer den Menschen als „Prototyp. Der Dichter erblickt die Wahrheit der Welt mit einem absoluten, zeitlosen, geschichtslosen Auge und er verneint jede Art von Subjektivität, die in seiner Weltanschauung mit dem Egoismus einhergeht. Der Mystiker versucht sein Selbst loszuwerden und sich von seinem „Ich“ zu befreien. Das Subjekt, das sein Dasein als Spiegel des Göttlichen ansah, wird zunehmend in den Hintergrund gerückt und an seiner Stelle tritt jene Daseinsauffassung ins Zentrum, die die Welt als „Objekt der Erkenntnis“ (Descartes) und als „Wille und Vorstellung“ (Schopenhauer) begreift. Somit verändert sich auch die Sprache der Dichtung. Die Funktion der Metapher in dieser Dichtung wird je nach Weltanschauung anders bestimmt und definiert. Fasst man die Metapher aber als eine Brücke zum Eintritt in das menschliche Dasein auf, nach dem Motto: „Sag mir welche Metaphern du gebrauchst, und ich nenne dir dein Weltbild“⁴¹, und schreibt man ihr eine ontologische Aufgabe zu, so kann sie nicht mehr auf die rein psychologischen Aspekte der Sprache beschränkt werden und eine Analyse der Metapher lässt sich auch nicht auf das Interesse an einer rhetorischen Figur reduzieren. Die Untersuchungen zur Metapher können weder im Zeichensystem noch in der Bedeutungsanalyse angemessen erfasst werden. Erst durch die Verknüpfung mit der hermeneutischen Fragestellung der Interpretation können die lebendige Metapher (so wie Ricoeur sie beschreibt) und die schöpferischen Eigenschaften der Metaphorisierung in vollen Zügen zum Tragen kommen und erst dadurch kann ihnen die

⁴⁰ J. W. Goethe: Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. Goethe: Werke, S. 8780 (vgl. Goethe-BA Bd. 16, S. 386).

⁴¹ V. Albus: *Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, S. 9.

Fähigkeit zugesprochen werden, neue existentielle bzw. mythische Welten herbeizuführen.

Visions of the Reality of God the Similarity between the ideas of Divine Energies of Gregory Palmas, and Divine Attributes of Ibn 'Arabi

Roland Pietsch¹

(pp. 67 to 89)

Received: 25.01.2018, Accepted: 10.02.2018


Abstract

For the Byzantine-Christian theologian and mystic Gregorios Palamas, one of the most important proponents of Hesychasm, and the Islamic mystic and Sufi master, Ibn'Arabi, the knowledge of God's reality refers only to the divine energies or qualities, and not to the inaccessible and hidden nature of God, which transcends all being and thus also all knowledge in unspeakable ways. The divine essence and the divine energies or properties, however, are not separated from each other, but only distinguished within the divine reality; and, despite this difference, they form an indissoluble unit. These doctrines of divine difference form the basis for their mystical vision of God in both Gregorios Palamas and Ibn'Arabi. In this paper, the principles of these teachings are presented and compared. The juxtaposition should above all serve the purpose of mutual elucidation. It should be noted that these two mystics belong to different religions and thus to different revelatory circles, which may not be compared externally. Rather, it is about showing the inner structure of the inner divine distinction between divine essence and divine energies or properties of Gregorios Palamas and Ibn'Arabi in their fundamental importance for the correctness of the spiritual path to the divine vision with a view to the inner and transcendent unity of religions.

Keywords

Gregorios Palamas, Ibn'Arabi, divine energies, divine essence, the Reality of God

¹. Ludwig-Maximilian University, Munich,
E-Mail: roland.pietsch@t-online.de

 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

شناخت واقعیت خدا شباهت اندیشه نیروهای الهی گریگوری پالاماس و صفات الهی ابن عربی

رولاند پیچ^۱

(صص. ۶۷ تا ۸۹)

دریافت: ۲۵/۰۱/۲۰۱۸، پذیرش: ۱۰/۰۲/۲۰۱۸

چکیده

از دیدگاه گریگوری پالاماس - متکلم مسیحی بیزانسی و یکی از مهمترین طرفداران هسی چازم - و ابن عربی - عارف بزرگ اسلامی - شناخت واقعیت خدا به نیروها و ویژگی های الهی مربوط می شود و نه به ذات پنهان و ویژگیهای غیر قابل دسترس پروردگار ذات الهی و نیروهای الهی با وجود آنکه جلوه های متفاوتی از واقعیت خداوند را متجلی میکنند تفکیک ناپذیرند. در این مقاله اصول تعالیم پالاماس و ابن عربی با هدف رسیدن به مشابهتهای بین دو اندیشه با هم مقایسه شده است. این دو نگاه عرفانی متعلق به دو دین مختلف اند و به همین سبب تفاوتهایی دارند، اما هدف این مقاله نشان دادن یگانگی درونی و متعالی ادیان در مسیر معنوی شناخت واقعیت پروردگار است.

کلیدواژه ها

گریگوری پالاماس ابن عربی واقعیت خدا نیروهای الهی، صفات الهی

1. استاد دانشگاه لودویگ-ماکسیمیلیان، مونیخ
ایمیل: roland.pietsch@t-online.de

Anblicke der Wirklichkeit Gottes
Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen
Energien oder Eigenschaften bei Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī
Eine Gegenüberstellung

Roland Pietsch¹
(S. 67–89)

Eingegangen: 25.01.2018, Angenommen: 10.02.2018

Zusammenfassung


Für den byzantinisch-christlichen Theologen und Mystiker Gregorios Palamas, einen der wichtigsten Vertreter des Hesychasmus, und den islamischen Mystiker und Sufi-Meister Ibn 'Arabī, bezieht sich die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit allein auf die göttlichen Energien bzw. Eigenschaften – nicht aber auf das unzugängliche und verborgene Wesen Gottes, das alles Sein und damit auch jegliche Erkenntnis in unaussprechlicher Weise übersteigt. Die göttliche Essenz und die göttlichen Energien oder Eigenschaften sind jedoch nicht voneinander getrennt, sondern innerhalb der göttlichen Wirklichkeit lediglich unterschieden; trotz dieser Differenz bilden sie eine unauflösliche Einheit. Diese Lehren von der göttlichen Unterscheidung bilden die Grundlage der mystischen Gotteserkenntnis sowohl bei Gregorios Palamas als auch bei Ibn 'Arabī. In diesem Beitrag werden die Grundsätze dieser Lehren dargestellt und miteinander verglichen. Die Gegenüberstellung soll vor allem der wechselseitigen Erhellung dienen. Dabei ist zu beachten, dass beide Mystiker unterschiedlichen Religionen und somit verschiedenen Offenbarungszusammenhängen angehören, die nicht äußerlich miteinander vergleichbar sind. Vielmehr geht es darum, die innere Struktur der göttlichen Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Energien bzw. Eigenschaften bei Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Richtigkeit des spirituellen Weges zur Gottesvision aufzuzeigen – mit Blick auf die innere und transzendente Einheit der Religionen.

Schlüsselwörter

Gregorios Palamas, Ibn 'Arabī, göttliche Energien, göttliches Wesen, Wirklichkeit Gottes

¹ . Ludwig-Maximilians-Universität München,

E-Mail: roland.pietsch@t-online.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

Anblicke der Wirklichkeit Gottes
Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien
oder Eigenschaften bei Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī
Eine Gegenüberstellung

Roland Pietsch¹

ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία
ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

Gott ist Licht - und in ihm
ist keine Finsternis.

نُورٌ عَلَى نُورٍ يُهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ

Licht über Licht - Gott leitet
zu Seinem Licht wen Er
will.

Für den byzantinisch-christlichen Theologen und Mystiker Gregorios Palamas, Erzbischof von Thessaloniki und einen der bedeutendsten Vertreter des Hesychasmus², und den islamischen Mystiker und Sufimeister Ibn 'Arabī bezieht sich die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes allein auf die göttlichen Energien oder Eigenschaften und nicht auf die unzugängliche und verborgene Wesenheit Gottes, die alles Sein und damit auch alle Erkenntnis auf unaussprechliche Weise übersteigt. Die göttliche Wesenheit und die göttlichen Energien oder Eigenschaften sind aber nicht voneinander getrennt, sondern innerhalb der göttlichen Wirklichkeit nur unterschieden; und sie bilden trotz dieses Unterschiedes eine unauflösbare Einheit. Diese Lehren vom innergöttlichen Unterschied bilden sowohl bei Gregorios

¹ Professor an der Ludwig-Maximilian Universität München

² Mit Hesychasmus (vom griechischen Wort ἡσυχία = Stille) wird eine Form der ostkirchlichen Mystik bezeichnet, die ihren Ursprung bei den Wüstenvätern hat und später von Symeon dem Jüngeren Theologen (949-1022) und seinen Nachfolgern auf dem Berg Athos methodisch weiterentwickelt wurde. Die Hauptübung der Hesychasten besteht im immerwährenden Gebet, in der Anrufung des Namens Jesu, die zur Schau desselben unerschaffenen Lichtes führt, das Jesus auf dem Berg Tabor umstrahlte. Vgl. Mt 17, 1-8.

Palamas als auch bei Ibn 'Arabī die Grundlage für ihre mystische Gottesschau. Im Folgenden werden die Grundzüge dieser Lehren dargelegt und einander gegenübergestellt. Die Gegenüberstellung soll vor allem der wechselseitigen Erhellung dienen. Dabei gilt es zu beachten, dass beide Mystiker verschiedenen Religionen und damit verschiedenen Offenbarungskreisen angehören, die hier aber nicht nur äußerlich einander gegenübergestellt werden. Vielmehr geht es darum, den inneren Aufbau der innergöttlichen Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien oder Eigenschaften von Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Richtigkeit des geistigen Weges zur Gottesschau mit Blick auf die innere und transzendente Einheit der Religionen aufzuzeigen. Zuvor aber werden einige kurze Angaben über Leben und Werk von Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī vorangestellt.

1. Leben und Werk von Gregorios Palamas³

Gregorios Palamas wurde Ende 1296 oder Anfang 1297 als Sohn einer vornehmen Familie in Konstantinopel geboren. Sein Vater war ein enger Vertrauter des byzantinischen Kaisers Andronikos II. Palaiologos. Nach seinen philosophischen Studien begab er sich um 1316 auf den Berg Athos, wo er Mönch wurde und sich der geistlichen Führung des Hesychasten Nikodemos unterstellte. Anschließend lebte er im Kloster Megisti Lavra, zog sich aber nach drei Jahren in eine Einsiedelei zurück, wo Gregorios Sinaites (1260-1346) sein geistlicher Meister war. Aufgrund von häufigen Türkeneinfällen musste er für einige Zeit den Athos verlassen und ging nach Thessaloniki, wo er 1326 zum Priester geweiht wurde. Später kehrte er auf den Athos zurück und begann dort um 1334 zahlreiche moralisch-asketische und hagiographisch-liturgische Werke zu verfassen. In dieser Zeit bekämpfte Barlaam von Kalabrien (1290-1348) die hesychastischen

³ Über Leben und Werk von Gregorios Palamas und den Palamismus vgl. Daniel STIEMON, *Bulletin sur le Palamisme*, in: *Revue des études byzantines*, Bd. 30, 1972, S. 231-241; Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977, S. 712-757; Michael KUNZLER, *Palamas, Gregorios*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, Herzberg 1993, S.1447-1451; Michael KUNZLER, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Literatur*, Paderborn 1993, S. 6-124; Georgi KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, S. 249-308; Mikonja KNEZEVIĆ, *Gregory Palamas (1296-1357): Bibliography*, in: *Bibliographia serbica theologica (BST)*, hrsg. Radomir POPOVIĆ, Bd. 7, Belgrad 2012.

Lehren. Gregorios begann dessen Angriffe vor allem in seinem Hauptwerk „Hyper tōn hierōs hesychazontōn (Die Verteidigung der heiligen Hesychasten“ (Triaden) zu widerlegen, und 1341 wurde Barlaam auf der Synode in Konstantinopel zurechtgewiesen und verurteilt. Danach musste sich Gregorios mit dem Theologen Gregorios Akindynos (ca. 1300-1348) auseinandersetzen, der inzwischen zu seinem Hauptgegner geworden war. Akyndinos wurde auf einer zweiten Synode im Jahr 141 in Konstantinopel verurteilt. In den politischen Wirren, die im selben Jahr durch den Streit um die Neubesetzung des byzantinischen Kaiserstuhls ausgelöst wurden und zu einem Bürgerkrieg führten, der bis 1347 andauerte, hatte Gregorios für eine bestimmte Zeit die Unterstützung von Seiten des Patriarchen verloren. 1343 wurde er verhaftet und kam wegen seiner Beziehungen zu Johannes Kantakuzenos, der Anspruch auf den Kaiserthron erhoben hatte, für vier Jahre in Klosterhaft. Ein Jahr später wurde er vom Patriarchen aus der Kirche ausgeschlossen. Nachdem Katakuzenos 1374 als Kaiser Johannes VI. den Thron bestiegen hatte, wurde Gregorios zum Erzbischof von Thessaloniki ernannt, konnte diese Amt aber erst 1350 antreten. Ein Jahr später wurde ein Konzil in Konstantinopel einberufen, das unter dem Vorstand von Kaiser Johannes VI tagte und auf dem die Lehren von Gregorios Palamas endgültig und offiziell als Lehre der Kirche anerkannt wurden. Barlaam und Akyndinos wurden erneut verurteilt. Ein weiterer Gegner des Hesychasmus war Nikephoros Gregoras (1295-1359/61), dessen Einwände Palamas in einem öffentlichen Disput, der in Gegenwart des Kaisers stattfand, aber gründlich zu entkräften vermochte. Auf einer Schiffsreise, die Gregorios Palamas von Thessaloniki nach Konstantinopel zu Kantakuzenos bringen sollte, geriet das Schiff in Seenot und wurde dadurch gezwungen, in der Nähe von Gallipoli zu landen, wo der Erzbischof mit seinem Gefolge von den Türken gefangen genommen wurde und ungefähr ein Jahr in ihrer Gefangenschaft verblieb. Die Türken behandelten den Erzbischof von Thessaloniki durchaus ehrenhaft; schließlich wurde er von serbischen Fürsten freigekauft und konnte nach Konstantinopel und später nach Thessaloniki zurückkehren. Hier starb er am 14. November 1359 und wurde in der Sophienkathedrale, der Kathedrale von Thessalonike beigesetzt. Auf einer Synode im Jahr 1364 wurde er vom Patriarchen Philotheos Kokkinos heiliggesprochen. Sein Fest wird in allen orthodoxen Kirchen in größerem Rahmen am zweiten Sonntag der Großen

Fastenzeit gefeiert; ursprünglich feierte man es in Thessaloniki am 13. November zusammen mit dem Fest des heiligen Johannes Chrysostomos.

2. Leben und Werk von Ibn 'Arabī⁴

Ibn al-'Arabī, dessen voller Name Muḥyī ad-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. al-'Arabī al-Hātīmī al-Tā'i lautet, stammt aus einer alten arabischen Familie. Er wurde am 7. August 1165 in Murcia in Andalusien geboren. Mit acht Jahren kam er nach Sevilla, wo er Koran, Ḥadīṭ, arabische Grammatik und islamische Gesetzeskunde (fiq) studierte. Bereits in seiner Kindheit wurden ihm geistige Erlebnisse zuteil, die sein weiteres Leben entscheidend geprägt haben. Aus seinen Aufzeichnungen geht hervor, dass er auf seinem geistigen Weg bedeutenden Meistern begegnet ist. 1190 verließ Ibn al-'Arabī seine andalusische Heimat zum ersten Male und reiste nach Tunis, wo er mit berühmten Sufi-Meistern zusammentraf. Nach kurzem Aufenthalt kehrte er jedoch wieder nach Sevilla zurück. 1194 machte er sich erneut auf den Weg nach Tunis und reiste ein Jahr später nach Fez und kehrte dann wieder nach Cordova zurück, wo er am Begräbnis von Ibn Rušd (Averroes) teilnahm. Als Jugendlicher war er diesem großen Gelehrten begegnet und hatte darüber einen ausführlichen Bericht verfasst. Im Jahre 1202 verließ er seine Heimat endgültig und reiste über Tunis, Kairo und Jerusalem nach Mekka, wo der Anblick der Kaaba einen neuen und bedeutsamen Abschnitt in seinem Leben einleitete. Hier begann er mit der Niederschrift seines größten Werkes „al-Futūḥāt al-Makkiyya (Mekkanische Eröffnungen)“, und hier traf er auch die kluge und schöne 'Ain al-Šams wa-l Bahā' Nizām, der er seine Gedichtsammlung „Tarḡumān al-ašwāq (Der Übersetzer der Sehnsüchte)“ widmete. Im Jahr 1204 verließ Ibn al-'Arabī die Heilige Stadt und wanderte nach Bagdad und Mosul und erreichte 1205 Malatya. Im selben Jahr folgte er einer Einladung des Sultans von Konya, wo später der große Ğalāl al-Dīn

⁴ Vgl. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 Bde., Damaskus 1964. Werke über Leben und Werk Ibn 'Arabī in westlichen Sprachen: H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1858; Toshihiko IZUTSU, *Sufism ans Taoism. Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1983; M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris 1986; W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989; Ders., *The Self-Disclosure of God*, New York 1998; C. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1998; S. HIRTENSTEIN, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi*, Oxford 1999.

Rūmī (1207- 1273) lebte und starb. In den folgenden Jahren hielt er sich wieder in Jerusalem, Kairo und Aleppo auf und kam wiederholt nach Mekka. Nach weiteren Reisen ließ sich der Meister 1230 in Damaskus nieder, wo er sein berühmtes Alterswerk „Fuṣūṣ al-Ḥikam (Fassungen der Weisheit)“ schrieb und die „Mekkanischen Eröffnungen“ vollendete. Am 16. November 1240 starb er in Damaskus, wo sich auch sein Grab befindet.

3. Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien bei Gregorios Palamas

Die Lehre von der göttlichen Wesenheit und den göttlichen Energien bildet die Mitte der Theologie und Mystik von Gregorios Palamas. Sie steht aber nicht für sich allein, sondern ist mit der Lehre vom dreifaltigen Gott zutiefst verbunden. Diese Lehre, die Palamas von den griechischen Kirchenvätern übernommen und in seinem geistigen Leben verwirklicht hat, wurde von ihm im Verlauf seiner Auseinandersetzungen mit ihren Gegnern weiter ausgestaltet und hat auf der Synode von 1351 in Konstantinopel ihre endgültige Form und uneingeschränkte Anerkennung erhalten. Eine Zusammenfassung findet sich in seinem Glaubensbekenntnis (Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἐκτεθειῖσα παρὰ τοῦ ἱερωτάτου Μητροπολίτου Φεσσαλονίκης κυρίου Γρηγορίου Παλαμᾶ)⁵, das als eine Entfaltung der drei ersten Glaubensartikel des Nicaenums betrachtet werden kann. In diesem Bekenntnis stellt er die Lehre von der göttlichen Wesenheit und den göttlichen Energien im Zusammenhang mit anderen dogmatischen Lehren in folgenden Sätzen kurz dar: „Deshalb wird der Heilige Geist nicht allein von dem Sohne, sondern auch von dem Vater und durch den Sohn gesandt. Denn ein gemeinsames Werk ist die Sendung, das heißt die Offenbarung des Geistes. Er offenbart sich nicht in seinem Wesen (οὐσία), denn niemand hat jemals Gottes Wesen (φύσις Θεοῦ) gesehen und ausgesagt, sondern in der Gnade (χάρις) und der Kraft (δύναμις) und der Energie (ἐνέργεια), die

⁵ I. N. KARAMIRĒS, *Ta dogmatika kai symbolika mnēmeia tēs Orthodoxou Katholikēs Ekklēsiās /Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae ecclesiae*, Bd. 1, Athen 1952, S. 343-346. Deutsche Übersetzung: Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, in: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958, S. 220-224. Im Folgenden abgekürzt als Glaubensbekenntnis. Über die Bedeutung dieses Glaubensbekenntnisses vgl. H. SCHAEDEER, Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, in: *theologia* 27 (1956), S. 283-294.

dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist gemeinsam sind. Einem jeden von diesen eignet nämlich seine eigene Gestalt (ὀπόστασις) [Person], und was sie auf sie bezieht. Gemeinsam aber ist ihnen nicht nur die überwesentliche Wesenheit (ὕπεροῦσιος οὐσία), die ganz und gar ohne Namen (ἄωνομοος) und unaussprechlich (ἀνέκφαντος) und ohne Mitteilung (ἀμέθεκτος) ist, die sie über aller Benennung und Aussage und Teilhabe ist. Sondern (gemeinsam ist) auch die Gnade und die Kraft und die Energie und die Herrlichkeit und das Reich und die Unverweslichkeit und überhaupt alles, worin Gott Gemeinschaft schenkt und sich in Gnade mit den heiligen Engeln und Menschen vereinigt. Aber ohne dabei durch die Teilung und Unterscheidung der Gestalten, noch durch die Teilung und Vielfalt der Kräfte und Energien aus der Einfachheit herauszufallen. So ist bei uns Ein allvermögender Gott in Einer Gottheit. Denn aus endlichen Gestalten [Personen] könnte nie eine Synthese entstehen, noch könnte man wahrhaftig das (göttliche) Vermögen – weil es Kraft oder Kräfte hat – allein um seiner Macht willen zusammengesetzt nennen“⁶. Was in diesem Bekenntnis in kurzer zusammengefasster Form über die Wesenheit Gottes, seine Energien im Zusammenhang mit der göttlichen Dreifaltigkeit gesagt wurde, wird im Folgenden ausführlicher darzulegen und zu verstehen versucht.

3. 1. Die Wesenheit Gottes

Im Sinne der apophatischen Tradition, in der Gregorios Palamas steht, werden die Ausdrücke Wesenheit und Natur von Gregorios synonym gebraucht⁷. Sie sind aber eigentlich nicht auf Gott anwendbar, weil Gott alles übersteigt, denn „jede Natur (φύσις) ist der göttlichen Natur (θεία φύσις) im höchsten Grade fern und vollkommen fremd. Denn wenn Gott Natur ist, ist alles andere Nicht-Natur; wenn aber alles andere Natur ist, ist er Nicht-Natur, so wie er nicht ist, wofern andere Wesen sind. Ist er aber der Seiende, dann sind die anderen nicht seiend“⁸.

⁶ Glaubensbekenntnis, S. 221 f.

⁷ Über die ursprüngliche vorchristliche Bedeutung von οὐσία und φύσις vgl. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 48 f.

⁸ GREGORIOU PALAMA *Syngrammata*, hrsg. P. Chrestou u. a., Bd. 5, Thessalonike 1992, S. 79. Im Folgenden abgekürzt: *Syngrammata*. Die deutsche Übersetzung der „Hekaton Pentēkonta Kephalaia (150 Kapitel)“ stützt sich teilweise auf die „150 physische, theologische, ethische und praktische Kapitel“, in: *Grēgoriou tou Palama Syngrammata*, Bd. 4, Schriftleitung: G. HOHMANN/ D. SÜSSNER, Würzburg 2004, S. 321-421.

Gott ist also „nicht Natur, da er jede Natur überragt; er ist nicht seiend, da er alles Seiende übersteigt ... nichts Geschaffenes kann je Gemeinschaft oder Nähe zur höchsten Natur erlangen“⁹. Deshalb bezeichnet Palamas die verborgene unerkennbare Wirklichkeit Gottes auch als Über-Gott (ὑπέρθεος)¹⁰ oder als Überwesenheit (ὑπερουσιότης)¹¹. Diese Überwesenheit Gottes kann „weder ausgesprochen noch gedacht noch gesehen werden, denn sie ist in allen Dingen entrückt und mehr als unerkennbar, da sie von den unfasslichen Kräften der himmlischen Geister getragen wird, unerkennbar und unaussprechlich für alle und auf immer. Es gibt keinen Namen, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt, um sie zu nennen, kein Wort, das sich in der Seele fände und durch die Zunge ausgesprochen werden könnte, keine Berührung durch die Sinne oder durch das Denken, kein Bild, das irgendeine Erkenntnis von ihr vermitteln könnte, außer der völligen Unerkennbarkeit, die man ihr zuschreibt, indem man alles, was ist und genannt werden kann, von ihr ausschließt. Niemand der wirklich die Wahrheit sucht, die über aller Wahrheit steht, kann sie Wesenheit oder Natur im eigentlichen Sinn nennen“¹². Sie kann aber insofern als Wesenheit oder Natur bezeichnet werden, als sie die Ursache (αἰτία) aller Dinge ist¹³.

3. 2. Die göttlichen Energien und Kräfte

Aus der unerkennbaren und unzugänglichen Verborgenheit der göttlichen Wesenheit gehen Energien und Kräfte hervor, die ungeschaffen und insofern auch Gott sind. Sie unterscheiden sich von der göttlichen Wesenheit, sind aber nicht von ihr getrennt. Durch sie vermag der Mensch an der Wirklichkeit Gottes teilzuhaben. „Was teilhaben (μετέχειν) genannt wird, hat einen Teil von etwas, durch das man am Ganzen teilhat; denn das Anteilhaben nicht eines Teiles, sondern eines Ganzen, wird im eigentlichen Sinne besitzen genannt, nicht aber teilhaben; das Teilgehabte ist also teilbar, weil der Teilhabende an einem Teil teilhat; das Wesen Gottes ist aber gänzlich unteilbar, also ist es auch gänzlich unteilbar“¹⁴. Eine derartige Teilhabe an der göttlichen Wesenheit ist allein für die drei göttlichen

⁹ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 79.

¹⁰ GREGORIOU PALAMA, Syngrammata, Bd. 1, 2. Aufl. 1988, S. 545.

¹¹ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 2, 1966, S. 242.

¹² GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 2, 1966, S. 242.

¹³ Vgl. GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 93.

¹⁴ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 95 f.

Personen gegeben. Der Mensch kann an der göttlichen Wesenheit als solcher aber nicht teilhaben, sondern nur an ihren Energien. Palamas verdeutlicht diesen Unterschied zwischen der verborgenen göttlichen Wesenheit und den aus ihr sich kundgebenden Energien mit dem Gleichnis von der Sonne, aus der ihre Strahlen hervorgehen und alles auf der Erde erwärmen, erhellen und beleben¹⁵. In diesem Gleichnis versinnbildlicht die Sonne das göttliche Wesen, und die Sonnenstrahlen sind die Energien, die auf die Erde scheinen und auf sie einwirken. Dieses „Licht der Sonne ist untrennbar mit dem Strahl und der durch ihn gesendeten Wärme verbunden“¹⁶. Dementsprechend gilt, dass „Gott in jeder seiner Energien ganz gegenwärtig ist“¹⁷.

3. 3. Göttliche Wesenheit, Energie und dreifaltige Gottheit

Palamas stellt grundsätzlich fest, dass bei Gott dreierlei zu unterscheiden sind: „Wesenheit, Energien und die Dreiheit der göttlichen Personen (τριάδος ὑποστάσεων θεῶν)“¹⁸. Er trennt die göttliche Wesenheit nicht von den Personen der Dreifaltigkeit, denn der eine unteilbare Gott ist in ihnen vollständig gegenwärtig. Dennoch kann von einem gewissen Unterschied zwischen Wesenheit und Personen gesprochen werden, denn“ die Dreifaltigkeit Gottes ist nicht seine Wesenheit“¹⁹. Im Hinblick auf die Energie stellt Palamas fest, dass diese der Dreifaltigkeit in ihrer Ganzheit zu eigen ist. „Gott ist selbst in sich selbst (Ὁ Θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ἐν ἑαυτῷ), da sich die drei göttlichen Personen natürlicherweise, gänzlich, ewig, unausweichlich, ja zugleich auch unvermengt und unvermischt aneinanderhalten und sich gegenseitig durchdringen, so dass auch ihre Wirkung (ἐνέργεια) eine einzige ist“²⁰. „Da der Vater und der Sohn und der Heilige Geist unvermischt und unvermengt ineinander sind, wodurch wir genau wissen, dass ihre Bewegung und Energie eine einzige ist, darum ist

¹⁵ Vgl. GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 74.

¹⁶ GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 89.

¹⁷ GREGORIOU PALAMA, *Syngammata*, Bd. 1. 2. Aufl, 1988, S. 663.

¹⁸ GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 77.

¹⁹ Monach' Vasilij, *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenie sv. Grigorija Palamy*, in: *Seminarium Kondakovianum VIII*, Prag 1936, S. 99-151; deutsche Übersetzung: Mönch WASSILIJ (Vasilij Aleksandrovič KRIVOŠEIN), *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas*, Aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin Landvogt, Würzburg 1939, S. 41.

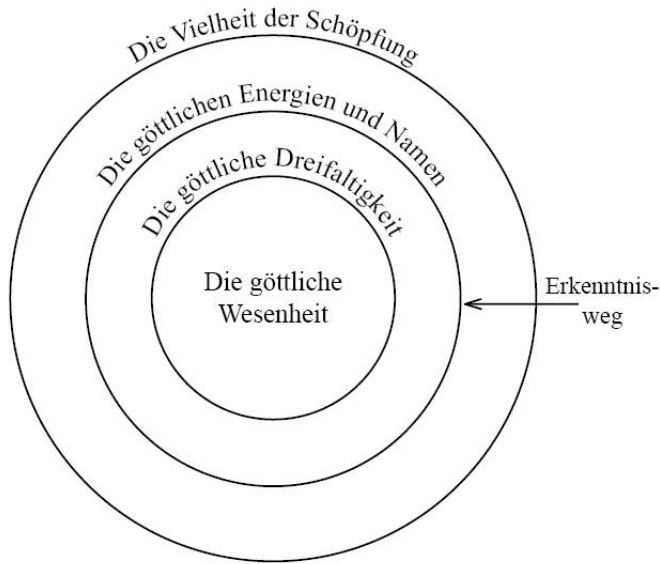
²⁰ GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 97.

das Leben und die Kraft, die der Vater in sich besitzt, nicht etwas Anderes neben dem Sohn, da dieser dasselbe Leben und dieselbe Kraft besitzt wie er. So verhält es sich offensichtlich sowohl mit dem Sohn als auch mit dem Heiligen Geist“²¹. Weil diese drei göttlichen Personen eine einzige Energie besitzen, „ist auch die gesamte Schöpfung ein einziges Werk der drei“²². Diese Schöpfung darf aber, was aber nach dem Gesagten vollkommen klar sein dürfte, weder mit der ungeschaffenen Wesenheit Gottes noch mit seinen göttlichen Energien gleichgesetzt werden. Die Schöpfung ist das Ergebnis der göttlichen Energien oder Wirkungen, und alles Geschaffene wird auch von ihnen im Dasein gehalten. Die göttliche Schöpfertätigkeit verändert aber in keiner Weise das göttliche Sein oder Über-Sein selbst. Der von Gott geschaffene Mensch, in dem alles geschaffene Seiende zu einem Mikrokosmos zusammengefasst ist, hatte ursprünglich unmittelbar Anteil an den göttlichen Energien und Gnadenwirkungen. Durch den Sündenfall ist diese Verbindung mit dem Menschen zerbrochen worden, der dadurch dem Tod ausgeliefert wurde. Erst durch die Inkarnation des Logos erfolgte die Neuschöpfung der menschlichen Natur; dadurch wurden die Menschen erneut befähigt, die durch das energetische Hervortreten des dreifaltigen Gottes nach außen wirkende Gnade zu empfangen. Die Lehre des Gregorios Palamas von der Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit, göttlicher Dreiheit und göttlichen Energien erweist sich auf diese Weise auch als grundlegend für das Verständnis der Schöpfung der Welt, des Menschen, seines Falls und seiner Erlösung, was aber hier nicht im Einzelnen aufgezeigt werden kann.

Die folgende Skizze veranschaulicht die Lehre des Gregorios Palamas über die Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien oder Wirkungen und weist auch auf die Grenze der menschlichen Gotteserkenntnis hin.

²¹ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 97 f.

²² GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 97.



4. Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften bei Ibn 'Arabī²³

Die Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit (الذات / al-dāt) und göttlichen Eigenschaften (الصفات الإلهية / al-ṣifāt al-ilāhiyya) oder Namen als Verhältnis von Einheit zur Vielheit betrachtet werden. Um die Unterscheidung von göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften bei Ibn 'Arabī aber besser verstehen zu können, ist es angebracht, diese Unterscheidung im Zusammenhang mit seiner Lehre von der göttlichen Einheit (وحدة الوجود / waḥdat al-wuḡūd) kurz darzulegen; diese Lehre beruht auf seiner umfassenden geistigen Schau. „Einheit des Seins“ besagt im Wesentlichen, dass das Sein der höchsten göttlichen Wirklichkeit (حق / ḥaqq) ein einziges Sein ist und gleichsam als erste von allen Bestimmungen verstanden werden muss; weil sie als solche die unbedingte Wirklichkeit uneingeschränkt bejaht, hebt sich diese erste Bestimmung des Seins vom Unbedingten ab, und dieses Unbedingte als solches ist die unbestimmbare

²³ Die folgenden Ausführungen über Ibn 'Arabī's Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften stützen sich vor allem auf sein Spätwerk „Fassungen der Weisheit (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*) sowie auf ein ungedrucktes Manuskript von Titus Burckhardt über die Grundbegriffe von Ibn 'Arabī's Metaphysik. Auf ausführliche Stellenangaben wurde weitgehend verzichtet.

Wesenheit (dāt). Die erste Selbstbestimmung des Seins dagegen wird höchste Einheit genannt. In der arabischen Sprache hat das Wort „Einheit“ verschiedene Bezeichnungen und Bedeutungen. Wenn aus der Einheit jede Art von Vielheit ausgeschlossen wird, dann wird diese Einheit als höchste Einheit (أحادية / al-aḥadiyya) bezeichnet. Wenn sich dagegen die Einheit auf die Vielheit bezieht, dann wird sie als Einzigkeit (الواحدية / al-waḥidiyya) bezeichnet. Diesen Anblicken der göttlichen Einheit entsprechen auch die Abstufungen des Seins (مراتب الوجود / marātib al-wuḡūd). Im Folgenden werden die göttliche Wesenheit und die Anblicke der göttlichen Einheit, die alle miteinander verbunden sind, im Einzelnen betrachtet:

4. 1. Die göttliche Wesenheit (الذات / al-dāt) und die höchste Einheit (الاحادية / al-aḥadiyya)

Metaphysisch betrachtet stimmen göttliche Wesenheit al-dāt und höchste Einheit al-aḥadiyya vollständig überein. Die göttliche Wesenheit al-dāt ist aufgrund ihrer Unbedingtheit unbestimmbar. Sie ist das Unbestimmteste alles Unbestimmbaren (أنكر النكرات / ankar al-nakirāt), das absolute Mysterium (غيب مطلق / ḡaib muṭlaq) oder das Mysterium der Mysterien (غيب الغيوب / ḡaib al-ḡuyūb). Deshalb kann über diese göttliche Wesenheit eigentlich nur auf apophatische Weise gesprochen werden. Sie ist unfassbar, unerkennbar, ohne jeden Namen, und sie gibt sich auf keine Weise kund. Sie ist gleichsam das innerste Selbst der göttlichen Wesenheit und wird von Ibn ʿArabī auch als Wesenheit des Seins (ذات الوجود / al-dāt al-wuḡūd) oder absolutes Sein (الوجود المطلق / al-wuḡūd al-muṭlaq) bezeichnet.

Die höchste Einheit kann, wie gesagt, in keiner Weise erkannt werden. Sie ist der höchste Anblick von allen Anblicken der göttlichen Einheit und wird im Arabischen als aḥadiyya bezeichnet. Der Begriff aḥadiyya ist vom Eigenschaftswort „ein“ (أحد / aḥad) abgeleitet, das sich in der 112. Sure (al-iḥlās) findet, die auch als surat at-tawḥīd (Sure der Einheit) bezeichnet wird: „Sprich: Allāh ist einer (aḥad). Allāh ist der Unbedingte (الصمد / aṣ-ṣamad). Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt. Und es gibt nichts, das Ihm gleicht“²⁴. Die höchste Einheit schließt somit jede Zweiheit und jedes

²⁴ Koran 112.

Zeugen und Gezeugt-Werden im Unbedingten (aṣ-ṣamad) aus und kennt keinen Unterschied in sich selbst. Sie ist die ewige Selbstkundgebung der einen unbedingten Wirklichkeit in sich selber. In dieser Einheit erkennt sich die Gottheit allein in sich selbst. Symbolisch kann die höchste und ausschließliche Einheit gleichsam als äußerer Anblick des ununterscheidbaren Gehalts der göttlichen Wesenheit (dāt) angesehen werden. Die göttlichen Namen und Eigenschaften sind in dieser Einheit noch nicht unterschieden; sie sind eine bloße Möglichkeit im Inneren dieser Einheit, gleichsam in einem Schatz verborgen, gemäß der bereits angeführten heiligen Überlieferung (ḥadīṭ qudsī), in der Gott spricht: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt sein, da erschuf ich die Welt“. Aus dieser für den Menschen unzugänglichen und unerkennbaren Verborgenheit der göttlichen Wesenheit und höchsten Einheit fließt die göttliche Einzigkeit aus, die von denjenigen, die den geistigen Weg beschreiten, erkannt werden kann.

4. 2. Die göttliche Einzigkeit (الواحدية / al-wāḥidiyyah) und die göttlichen Eigenschaften (الصفات الإلهية / al-ṣifāt al-ilāhiyya)

Der Ausdruck göttliche Einzigkeit (al-wāḥidiyyah) ergibt sich aus dem Wort „einzig (وَاحِدٌ / wāḥid)“ in der Sure „Die Kuh (al-baqara)“, in der es heißt: „Euer Gott ist ein einziger Gott (وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ) / ilāhukum ilāhun wāḥid)“²⁵. Diese Einzigkeit geht aus dem heiligsten Überfluss (الفيض الأقدس / al-faiḍ al-aqdas) der höchsten Einheit hervor und bildet auf diese Weise gleichsam deren äußeren Anblick. Die Einzigkeit ist auf das Bedingte ausgerichtet und bildet dementsprechend jenen Anblick der Einheit, der sich auf die Vielheit bezieht. Auf dieser Ebene offenbart sich Gott in seinen Namen und Eigenschaften und sie wird deshalb auch Ebene der göttlichen Namen und Eigenschaften (asmāʾ wa ṣifāt) genannt. Ihren äußeren Anblick bilden die unwandelbaren Wesensgründe oder Archetypen (aʿyān al-tābita).

²⁵ Koran 2, 163. Vgl. Dtn 6, 4: Höre Israel: Der Herr unser Gott, ist ein (einziger) Herr.

4. 3. Die göttlichen Namen (الأسماء الإلهية / al-asmā' al-elāhiyya) und Eigenschaften (الصفات الإلهية / al-ṣefāt al-elāhiyya)

Die göttlichen Namen entsprechen den göttlichen Eigenschaften, denn sie können gleichsam als Ausdruck der unmittelbaren göttlichen Eigenschaften verstanden werden. Im Bereich der reinen Geistigkeit gibt es keinen Unterschied. „Die Namen Gottes aber sind endlos, - denn man erkennt sie durch das, was aus ihnen stammt und was endlos ist... [al-Qashāni:] Die endlosen Namen sind die abgeleiteten Namen, die Quellen der Tätigkeit und Ämter, welche auf die Namen der Wesenheit zurückgehen. Dass sich die umfassendsten Anblicke der Wesenheit zahlenmäßig begrenzt ausdrücken lassen, während die Anblicke der Kundgebungen zahlenmäßig endlos sind, beruht darauf, dass es im höchsten Bereich keine trennenden Unterscheidungen gibt; die Zahl hat hier nicht mengenhaften, sondern nur sinnbildlichen Wert. Ein Beispiel dafür, wie eine endlose Vielfalt auf zahlenmäßig begrenzte Wurzeln zurückgeführt werden kann, ist die endlos unterscheidbare Abstufung der Farben, die sich auf die Grundfarben zurückführen lässt, welche zwar äußerlich die Möglichkeiten der Farbe nicht erschöpfen, sinnbildlich und begrifflich aber den ganzen endlos teilbaren Farbenkreis erfassen. Obwohl das Allheitliche unerschöpflicher ist, als die Kundgebung, kann es einfach genannt werden, während die Kundgebung nie einfach ist'. In Wahrheit gibt es aber nur eine einzige Urwahrheit, welche allen diesen Beziehungen und Verhältnissen, die die göttlichen Namen genannt werden, zu Grunde liegt. Aus der Urwahrheit ergibt sich, dass jedem der ohne Ende auftretenden Namen eine Wahrheit eigen sei, kraft welcher er sich von anderen Namen unterscheidet, der Name selbst ist“²⁶. Nach Ibn 'Arabī kann die ganze Fülle der göttlichen Namen auf die begrenzte Zahl von sieben zurückgeführt werden, die gleichsam die sieben Mütter der göttlichen Namen bilden, nämlich das göttliche Wissen ('ilm) von allen im Sein enthaltenen Möglichkeiten, der göttliche Wille (irāda), die göttliche Macht (qudra), das göttliche Leben hayāt), das göttliche Gehör (sam'), das göttliche Antlitz (baṣar) und die

²⁶ Moḥy al-dīn ibn al-'Arabī al-Ḥātāmī, Die Fassungen der Weisheit (Foṣūṣ al-Ḥekam), Übersetzung von acht ausgewählten Kapiteln aus dem Buch „Fassungen der Weisheit“ mit Auszügen aus dem Kommentar von Šiyḥ 'Abd al-Razzāq al-Qašqāi und Erläuterungen von Titus BURCKHARDT, hrsg. mit einem Vorwort von R. PIETSCH, in: *Spektrum Iran* – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 21. Jg. Heft 3, 2008, S. 22 f. Im Folgenden abgekürzt: Ibn 'Arabī: Die Fassungen der Weisheit.

göttliche Rede (kalām). Grundsätzlich gilt, dass in jedem einzelnen Namen alle anderen Namen enthalten sind, weil sie alle auf die eine Wesenheit der göttlichen Wirklichkeit hinweisen und zu ihr zurückkehren. Zugleich gilt aber auch, dass jeder einzelne Name seine eigene und unabhängige Wirklichkeit hat. Unter dem Anblick der Vielheit stellt jeder dieser Namen eine Beziehung (nisba) zwischen der absoluten Wirklichkeit und der Wirklichkeit des Kosmos her. Jeder einzelne Name bedarf eines einzelnen Wesens als Ort (maḥall) seiner Offenbarung, das heißt jedes einzelne Wesen oder Ding ist ein solcher Ort, wo sich ein einzelner Name kundgibt. Kein einzelnes Wesen und damit auch kein Mensch kann aufgrund seiner Begrenztheit die in der Fülle der göttlichen Einzigkeit enthaltene Fülle aller göttlichen Namen aufnehmen; dies vermag nur die Welt als Ganzes. Als einzige Ausnahme davon nennt Ibn ‘Arabī den vollkommenen Menschen (al-insān al-kāmil), der im Unterschied zum gewöhnlichen Menschen die ganze Fülle der göttlichen Namen in sich zu verwirklichen mag. Der höchste Name der göttlichen Wirklichkeit ist Allah, der alles Sein, Dasein und Nichtsein umschließt. Neben dem Namen Allah gilt auch der Name al-Raḥmān (der Allbarmherzige) als höchster göttlicher Name. Für Ibn ‘Arabī bildet er gleichsam den göttlichen Urakt, der die Dinge ins Dasein bringt. Gott in seiner Barmherzigkeit ist überfließend von Güte und grenzenlos so weitreichend, dass sogar der göttliche Zorn (ḡaḍab) ein Ausdruck dieser Barmherzigkeit ist. Weil ihr aber nichts vorausgeht, dem sie ein Sein zu verleihen vermag, schenkt sie es sich selbst. Diese Selbst-Barmherzigkeit bringt die Barmherzigkeit ins Sein und bildet die erste Stufe ihrer Offenbarung, die auch als Barmherzigkeit der Wesenheit (الرحمة الذاتية / al-raḥmā al-dātiyya) bezeichnet wird. Die zweite Offenbarungsstufe besteht in der Bildung der göttlichen Namen und der unwandelbaren Wesensgründe oder Archetypen. Schließlich offenbart sich die göttliche Barmherzigkeit durch die heilige Ausgießung (الفيض المقدس / al-faiḍ al-muqaddas).

4. 4. Die unwandelbaren Wesensgründe (الأعيان الثابتة / al-a’ yān al-tābita) und die Schöpfung (خلق / ḥalq)

Das Ausfließen oder die Auswirkung der göttlichen Barmherzigkeit aus der einen göttlichen Wirklichkeit in die Vielfalt der Welt erklärt Ibn ‘Arabī mit Hilfe des „Odems des Allbarmherzigen (نفس الرحمن / al-naḥās al-raḥmān)“,

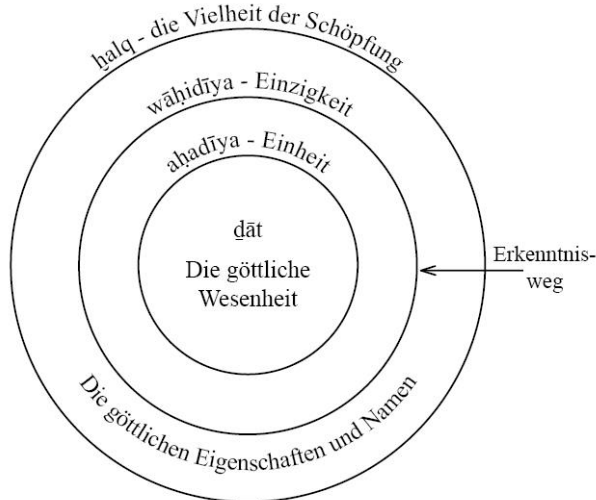
der seinen Ursprung im äußeren Anblick der göttlichen Einheit (al-ahādiyya) hat, wo sich die göttliche Wirklichkeit aus Liebe nach außen hin kundgeben will. Ibn ‘Arabī beschreibt das Ausatmen dieses göttlichen Odems mit Hilfe der bereits erwähnten heiligen Überlieferung (ḥadīth qudsī): Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, deshalb schuf ich die Welt“. Das bedeutet, dass die göttliche Barmherzigkeit und Liebe der eigentliche Beweggrund für alle göttlichen Bewegungen zur Schöpfung hin sind. Mit anderen Worten, die göttliche Liebe ist das Geheimnis der Schöpfung (sirr al-ḥalq). Die göttliche Liebe und Barmherzigkeit sind eins. Damit die göttliche Bewegung zur Schöpfung ermöglicht werden kann, bedarf es der göttlichen Möglichkeiten, die als unwandelbare Urbestimmungen, Wesensgründe oder Archetypen bezeichnet werden, die sich in der göttlichen Einzigkeit als Urbestimmungen darstellen. Demzufolge ist jeder Archetyp der äußere Anblick eines einzelnen Namens, der auf diese Weise den inneren Anblick des entsprechenden Archetyps bilden. Aus diesen Archetypen gehen die Dinge in der sinnlichen Welt hervor. Die eigentliche Bedeutung der Archetypen erschließt sich aus ihrer Stellung zwischen der unbedingten Wirklichkeit und der äußeren sinnlichen Welt. Die Archetypen in ihrer Ausrichtung zum Unbedingten verhalten sich passiv und empfänglich, während sie in Richtung zur sinnlichen Welt tätig sind. Die Empfangsbereitschaft der Archetypen ist darin begründet, dass sie die reine Möglichkeit für die Selbstoffenbarung der göttlichen Wirklichkeit darstellen. Das bedeutet, dass die Archetypen wesentlich von der absoluten Wirklichkeit bestimmt sind und als solche zugleich die Art und Weise der Offenbarung der absoluten Wirklichkeit in der sinnlichen Welt bestimmen. In diesem Zusammenhang stellt Ibn ‘Arabī fest, dass die Archetypen in der Abwesenheit (al-‘adam) verborgen sind, wo sie unwandelbar vorhanden und auch nicht vorhanden sind. Im Hinblick auf die Zwischenstellung der Archetypen spricht er von ihnen auch vom dritten Ding, während das erste Ding die absolute Wirklichkeit und das zweite Ding die äußere sinnliche Welt bezeichnet. Das dritte Ding ist weder vom Sein noch vom Nicht-Sein bestimmt und auch nicht von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Dennoch ist es der Grund und die Wurzel der äußeren Welt, das heißt, im dritten Ding oder in den unwandelbaren Wesensgründen ist die Welt als reine Möglichkeit enthalten. Die Entfaltung dieser reinen Möglichkeiten, die auch als Ideen im Platonischen Sinn bezeichnet werden können, ist für Ibn ‘Arabī eine

Möglichkeit, wobei Möglichkeit (mumkin) und Notwendigkeit (wāğib) grundlegende Begriffe der islamischen Theologie sind. Notwendig ist das, was allein auf sich selbst gegründet ist; möglich dagegen ist das, was vorhanden und zugleich nicht vorhanden ist, das heißt alles, was kundgegeben werden kann. Ibn ‘Arabī deutet beide Begriffe aber um: das Notwendige ist das Unbedingte und das Mögliche das Bedingte. Er geht dann noch einen Schritt weiter, wenn er feststellt, dass jede kundgebbare Möglichkeit notwendig ist, weil sie im Unbedingten enthalten ist. Aber auch die Kundgebung ist notwendig, weil sie möglich ist. Den Unterschied zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit hebt sich in Gott auf, denn Gott, insofern er das Notwendige ist, das allein durch sich selbst begründet ist, ist zugleich die unbedingte Freiheit. Die kundgebbare Möglichkeit, das heißt die Möglichkeit zur Erschaffung der Welt geht aus der göttlichen Freiheit hervor und ist zugleich notwendig. Die Wurzel für die Schöpfung ist für Ibn ‘Arabī die Einzigkeit der absoluten Wirklichkeit, die auf diese Weise Ausdruck der Dreiheit von 1. göttlicher Wesenheit und ihrer Selbstoffenbarung, 2. von göttlichem Willen und 3. vom göttlichen Befehl ist. Damit unterscheidet Ibn ‘Arabī die Schöpfung der Welt von der innergöttlichen Selbstoffenbarung als solcher und bezeichnet damit die Stufen des Schöpfungsvorgangs. Zuerst erscheinen im göttlichen Selbstbewusstsein die göttlichen Eigenschaften und Namen sowie die unwandelbaren Wesensgründe oder Archetypen, wodurch sich die Möglichkeit der Vielheit kundgibt. Dann erhebt sich im göttlichen Selbstbewusstsein der göttliche Wille und führt die unwandelbaren Wesensgründe aus ihrem Nicht-Sein ins Dasein. Schließlich ergeht aus dem göttlichen Willen an die ins Dasein gebrachten Dinge der Befehl: „Sei (kun)“²⁷, wodurch die äußere Welt geschaffen wird. Damit die Dreiheit von Wesen, Wille und Wort des schaffenden Schöpfers tatsächlich wirksam werden kann, muss auf Seiten des Empfängers eine entsprechende Dreiheit vorhanden sein. Sie besteht 1. in seiner Dingheit, 2. in seinem Hören (sama‘) und 3. in seinem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Befehl, der sich auf die Schöpfung bezieht. Das Zusammenwirken zwischen aktiver und passiver Dreiheit erklärt Ibn ‘Arabī, indem er im Einzelnen die diesbezüglichen Entsprechungen aufzeigt. So entspricht 1. das unwandelbare urbildliche Wesen eines Dings im Zustand des Nicht-Seins

²⁷ Koran 16, 40.

oder der Abwesenheit dem Wesen seines Schöpfers. 2. das Hören des göttlichen Befehls, der an die Dinge ergeht, entspricht dem göttlichen Schöpferwillen und 3. die gehorsame Annahme im Hinblick auf das Ins-Dasein-Kommen der Dinge entspricht dem schöpferischen Gotteswort „Sei (kun)“. Aus diesem Zusammenwirken von göttlicher Tat und göttlicher Empfängnis oder von göttlicher Vaterschaft und göttlicher Mutterschaft geht die Schöpfung endgültig hervor.

Im der folgenden Skizze wird Ibn Ibn ‘Arabīs Unterscheidung von göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften oder göttlichen Namen veranschaulicht. Darin wird auch kurz die Grenze der menschlichen Gotteserkenntnis angezeigt.



5. Der Unterschied von Wesenheit und Energien oder Eigenschaften und der geistige Weg zu Gott

In der bisherigen Gegenüberstellung ist deutlich geworden, dass die Lehre von Gregorios Palamas über den Unterschied von göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien und die Lehre Ibn ‘Arabīs über den Unterschied von göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften vielfältige Entsprechungen aufweisen. Diese Entsprechungen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Verhältnis zwischen Christentum und Islam, von außen betrachtet, in vielen Bereichen durchaus gegensätzlich ist. Gregorios hat diese Gegensätze während seiner Gefangenschaft bei den Türken in mehreren Religionsgesprächen erfahren können. Die Briefe und

andere Berichte aus seiner türkischen Gefangenschaft geben davon ein beredtes Zeugnis²⁸. So berichtet er in seinem Schreiben an die Kirche von Thessalonike von einem Gespräch, das er mit einem gewissen Ismail, Neffe von Emir Orkhan, unter anderem über die göttliche Dreifaltigkeit, die Menschwerdung Gottes, die Gottessohnschaft Jesu und die Gottesmutter Maria, über die Kreuzigung Jesu und andere kontroverstheologische Themen geführt hat. Es ist nicht bekannt, ob dabei auch über die Mystik der beiden Religionen und im Besonderen über die Mystik Ibn 'Arabī gesprochen wurde. Es lässt sich auch nicht feststellen, was Palamas über Ibn 'Arabī's sufische Lehren gesagt oder geschrieben hätte, wenn er dessen Schriften gekannt hätte. Der bedeutende französische Philosoph und Orientalist Henry Corbin (1903-1978) hat in einem unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel „Mystiques byzantins et soufis orientaux“ über die Beziehung zwischen Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī geschrieben: "à lire les textes aboutissant à un Ibn 'Arabi, ceux d'autre part conduisant à Grégoire Palamas, on éprouve le sentiment, parfois dramatiques, d'une recherche commune, à travers des techniques divergentes et un lexiques souvent convergent, vers une consommation de la Vie qui s'exprime en termes semblables et où pourtant se joue la décision de la Christianité et de l'Islam".²⁹ Um eine solche Annäherung verstehen zu können, muss darauf hingewiesen werden, was in diesem Zusammenhang Mystik bedeutet. Grundsätzlich gehören zur byzantinischen Mystik (Hesychasmus) wie auch zur islamischen Mystik ((Sufismus/ taṣawwuf) sowohl die metaphysische Lehre als auch die Verwirklichung (Methode) dieser Lehre. Lehre und Methode vereint bilden den geistigen oder mystischen Weg, der zur Gottesschau führt. Weil das Ziel dieser beiden mystischen Wege die eine Wirklichkeit Gottes ist, lassen sich von diesem höchsten Ziel her bestimmte

²⁸ Vgl. J. MEYENDORFF, Grecs, Turcs et Juifs en Asie mineure aux XIVe siècle, in: *Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, Bd. 1 (Amsterdam), 1966, S. 211-217. A. PHILIPPIDIS-BRAAT, La captivité de Palamas chez les turcs: dossier et commentaire, in: *Centre de Recherche d'Histoire et civilisation de Byzance, Travaux at Mémoires 7*, Paris 1979, S. 109-221; hier S. 147 ff.; Außerdem: Grigorio PALAMAS, Scritti e documenti dalla prigionia fra i turchi, in: GREGORIO PALAMAS, *Dal Sovraessenziale all'Essenza*, testo greco a fronte, hrsg. von Ettore PERRELLA, Mailand 2004, S. 1468-1507.

²⁹ Das Manuskript, das zwischen 1939 und 1942 in Istanbul entstanden ist, befindet sich im Henry-Corbin-Archiv an der École pratique des hautes études in Paris. Für den Hinweis auf dieses Manuskript und die Übersendung des entsprechenden Textes danke ich Herrn Hadi Fakhoury, McGill University Montreal, sehr herzlich.

Entsprechungen erkennen. Die Wege zu Gott bestehen für Palamas und Ibn ʿArabī vor allem darin, sich den ungeschaffenen Energien, Eigenschaften oder göttlichen Namen, in denen Gott ganz gegenwärtig ist, so vollkommen wie möglich anzugleichen. Wenn der gottsuchende Mensch sich diesen Energien, Eigenschaften oder Namen angleicht, vermag er also an der göttlichen Wirklichkeit teilzuhaben. Bei dieser Angleichung, die ein rein erkenntnismäßiger Vorgang ist, bei der zugleich auch die geistigen Tugenden verwirklicht werden, wird der göttliche Gehalt der Eigenschaften und heiligen Namen erfasst. Alle diese Eigenschaften und Namen sind aber nicht unmittelbar auf die höchste Einheit der göttlichen Wesenheit übertragbar, denn in ihr erlöschen alle Unterschiede; oder bildlich gesprochen, in ihr gibt es keine farblichen Unterschiede, sondern nur das eine unermessliche weiße Licht. Die wichtigste Methode der Angleichung besteht für Palamas wie auch für Ibn ʿArabī gleichermaßen in der Anrufung der heiligen Namen, die als solche Anblicke der Wirklichkeit Gottes sind. Das Organ der Anrufung ist für beide Mystiker das Herz und der Geist.

5. 1. Gregorios Palamas und der Weg zur Gottesschau

Im Hesychasmus wird die Anrufung mit Herzen deshalb auch als Herzensgebet bezeichnet, und weil der Name Jesu Christi angerufen wird sie auch als Jesusgebet oder besser als das Namen-Jesu-Gebet bezeichnet. Das Herz ist für Palamas und die Hesychasten aber nicht vorrangig ein Ort des Gefühls, sondern bildet vielmehr die Mitte des ganzen Menschen. Es ist der Grund allen menschlichen Daseins und die Wurzel und Quelle der inneren Wahrheit. Das Herz bildet auf diese Weise das innerste Selbst des Menschen und wird auch als sein Geist oder Intellekt (νοῦς) bezeichnet. Das Herz ist der Ort der höchsten Gottesschau oder innigsten Gottesbegegnung. Den Weg zu dieser Begegnung bezeichnet Palamas auch als einen Weg zur Vergöttlichung (θεώσις). Die Menschen, die diese Vergöttlichung erreichen, diese „Menschen sind in Gott, da sie von ihm zu Gott gemacht werden, und Gott ist in ihnen, der sie zu Gott macht. Somit haben auch sie Anteil an der göttlichen Wirkung (Energie), wenn auch auf andere Weise, doch nicht an der Wesenheit Gottes. Darum sagen auch die Theologen, die Gottheit sei eine Bezeichnung der göttlichen Energie“³⁰. Der Vergöttlichung entspricht auch die Schau des ungeschaffenen göttlichen Lichtes, die Palamas unter

³⁰ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, S. 92.

Berufung auf die evangelischen Berichte ausführlich schildert: „Der Herr sprach zu seinen Jüngern: ‚Es gibt manche unter den hier Stehenden, die keinesfalls den Tod kosten, bis sie das Reich Gottes sehen, wie es in Macht gekommen ist³¹. Und nach sechs Tagen nahm er den Petrus, Jakobus und Johannes mit sich, stieg auf den Berg Tabor, leuchtete dann wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie das Licht³². Nicht nämlich hätten sie mehr besehen können, ja vielmehr vermochten sie nicht einmal unverwandt auf diesen Glanz zu blicken und fielen darum kopfüber zur Erde nieder³³. Dennoch sahen sie gemäß der Verheißung des Heilands das Reich Gottes – jenes göttliche und geheimnisvolle Licht, welches Gregorios [Gregor von Nazianz] und Basileios der Große als Gottheit bezeichnen, indem sie sprechen: ‚Licht ist die den Jüngern auf dem Berg gezeigte Gottheit, und Schönheit des wirklich Mächtigen seine geistige und beschaubare Gottheit.‘ Der große Basileios nämlich sagt, jenes Licht sei auch Schönheit Gottes, allein für die Heiligen beschaubar in der Kraft des göttlichen Geistes. Darum sagt er auch von neuem: ‚Es sahen Petrus und die Donnersöhne seine Schönheit auf dem Berg, wie sie den Glanz der Sonne überglänzte, und sie wurden gewürdigt, das Vorspiel seiner Wiederkunft mit eigenen Augen zu überblicken.‘ Und der Theologe (Johannes) von Damaskos nannte zusammen mit dem Johannes mit der goldenen Zunge [Chrysostomus] jenes Licht den natürlichen Strahl der Gottheit. Der eine schreibt: ‚Der Sohn, ursprungslos aus dem Vater gezeugt, besitzt den natürlichen Strahl der Gottheit ursprungslos, und die Herrlichkeit der Gottheit wird zur Herrlichkeit des Leibes.‘ Der goldene Redner aber sagt: ‚Strahlender als er selbst erschien der Herr auf dem Berg, indem die Gottheit ihre Strahlen sehen ließ“³⁴. Für Palamas sind diese Strahlen des göttlichen und ungeschaffenen Lichtes die ewigen Energien Gottes. Das Herzensgebet oder die immerwährende Anrufung des heiligen Namens bewirken die Angleichung und Teilhabe an den göttlichen Energien oder am göttlichen Licht, so dass sich in der Ruhe und Stille (ήσυχία) des Herzens oder Geistes auf unaussprechliche Weise die lichtvolle Schau mit der göttlichen Wirklichkeit ereignet, in welcher der Gottsucher Gott in sich selbst wie in einem Spiegel erkennt. Mit anderen Worten, in dieser Schau wird die

³¹ Mk 9, 1 b.

³² Vgl. Mt 17, 1 f.

³³ Vgl. Mt 17, 6.

³⁴ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, S. 116 f.

lichtvolle Wirklichkeit Gottes erkannt, aber nicht die göttliche Wesenheit oder Überwesenheit (ὑπερουσιότης)³⁵ an sich, und damit weist Palamas auf die Unterscheidung zwischen göttlicher Überwesenheit und den göttlichen Energien oder Wirkungen.

5. 2. Ibn 'Arabī und der Weg zur Gottesschau

Die geistige Schau der Wirklichkeit Gottes, die auch im Mittelpunkt von Ibn 'Arabī's Lehre und Weg steht, erfolgt, wenn der Gottsucher auf seinem Weg einen sehr hohen geistigen Zustand erreicht. Ein solcher Zustand entsteht aus der göttlichen Einwirkung, die im Menschen die entsprechende geistige Bereitschaft des Herzens³⁶ bewirkt. Die göttliche Einwirkung erweist sich für den Menschen als göttlicher Anblick oder als göttlicher Name. Die Bereitschaft des Herzens ist, wie Ibn 'Arabī sagt, „das Verborgenste, was es gibt“. Diese Bereitschaft ist zunächst nur ein Vermögen, das als Möglichkeit gegeben ist und nur dann hervortritt, wenn ihr Gehalt verwirklicht wird, was aber allein durch die göttliche Einwirkung geschieht. Auch die Bereitschaft zur Anrufung und ihre Verwirklichung wird von Gott bewirkt. Dementsprechend ist der geistige Zustand einerseits durch die seelische und geistige Form gekennzeichnet, die in der Bereitschaft des Herzens liegt und andererseits durch das einwirkende göttliche Licht, das von jeglicher Form frei ist, denn die göttliche Wirklichkeit hat keine Form noch ist sie in irgendeiner anderen Weise begrenzt. Die geistige Form, die sich bei der geistigen Schau dem Herzen aufprägt, ist aber göttlichen Ursprungs; sie ist somit die Spur einer göttlichen Wahrheit oder einer göttlichen Eigenschaft. Ibn 'Arabī schreibt dazu in seinem berühmten Werk „Die Fassungen Weisheit (Fuṣūṣ al-Ḥikam)“: „Das Herz des Gott-Erkennenden hat eine solche Weite, dass Abū Yazīd al-Bistāmī³⁷ von ihm gesagt hat: ‚Wenn auch der Thron Gottes und alles, was er umfasst, hunderttausend mal tausend in einem Winkel des Herzens des Gott-Erkennenden zugegen wäre, so würde

³⁵ Vgl. Anm. 11.

³⁶ Über die vielfältigen Anblicke des Herzens in der islamischen Mystik siehe: R. PIETSCH, Mit den Augen des Herzens sehen – über die Symbolik der mystisch-metaphysischen Schau im Islam, in: *Blätter Abrahams – Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Heft 15, München 2016, S. 53-68.

³⁷ Abu Yazid al-Bastāmi (803-875), persischer Sufi. Vgl. H. RITTER, die Aussprüche des Bayezid Bistami. Eine vorläufige Skizze, in: *Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1954, S. 231-243.

es ihn nicht fühlen'. Und Ġunaid³⁸ sagte im gleichen Sinne: ‚Wenn das Vergängliche mit dem Ewigen verbunden wird, so hinterlässt es keine Spur mehr. – So das Herz aber das Ewige erfasst, wie könnte es noch das Dasein des Vergänglichen empfinden? – Wenn sich nun die die Offenbarung Gottes von Form zu Form wandelt, so muss sich das Herz notwendigerweise den Formen gemäß, in denen die göttliche Offenbarung stattfindet, ausweiten oder zusammenziehen. Denn dem Herzen bleibt nichts von der Form, in welcher die Offenbarung stattfinden mag, vorenthalten“³⁹. Wenn ein Gottsucher eine Form schaut, in der er erkennt, was er vorher nicht erkannt hat, dann ist diese Form nichts anderes als seine eigene Urbestimmung. Das aber ist das Gegenteil von dem, was die Mystiker, wenn sie sagten, dass sich Gott entsprechend der Bereitschaft der Anrufenden offenbart. Es ist vielmehr der Anrufende, der sich Gott in der Form offenbart, durch die sich ihm Gott offenbart. Diesen Widerspruch löst Ibn ‘Arabī auf, wenn er feststellt, dass Gott grundsätzlich zwei Weisen der Offenbarung zu eigen sind: „eine Offenbarung im Nicht-Kundgegebenen und eine Offenbarung in der Kundgebung. Durch Seine Offenbarung in der Nicht-Kundgebung teilt Er dem Herzen dessen Zustand der Bereitschaft mit. Es ist das die wesentliche Offenbarung, deren Wirklichkeit in der Nicht-Kundgebung besteht und die eins ist mit der Selbstheit (al-huwiyya), die Gott als Er selbst (huwa) ist. – Er ist aber für sich selber in aller Ewigkeit das Selbst. – Wenn ihm [dem Gott-Erkennenden] nun – das heißt dem Herzen – diese Bereitschaft zuteilgeworden ist, so offenbart sich ihm Gott in Seiner kundgegebenen Offenbarung im Zustand der Kundgebung, als dass es Ihn sieht. Dann erscheint es in der Form dessen, was ihm offenbart wird, wie beschrieben. Gott der Erhabene gibt dem Herzen den Zustand der Bereitschaft nach seinem Wort: ‚Er gibt jeglichem Ding Seine Beschaffenheit, dann leitet Er‘⁴⁰, das heißt, dann hebt Er den Schleier zwischen sich und seinem Knecht auf, so dass Ihn dieser in der Form seines Glaubens an Gott schaut. Denn Gott ist der Inbegriff seines Glaubens, und weder das Herz noch das Auge schaut je etwas anders in Gott als die Form seines

³⁸ Abūl-Qāsim al-Ġunaid ibn Muḥammad al-Ḥazzāz al-Qawarīrī, gest. 910, ein aus Persien stammender Vertreter der Bagdader Mystik.

³⁹ IBN ‘ARABĪ, Die Fassungen der Weisheit, in: *Spektrum Iran* – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 21. Jg. Heft 4, 2008, S. 28.

⁴⁰ Koran 20, 52.

Glaubens“⁴¹. Das bedeutet, dass der Mensch die göttliche Wesenheit (al-dāt) an sich nicht erkennen kann. Diese Wesenheit kann sich nicht als solche offenbaren; sie offenbart sich allein der Form der Bereitschaft desjenigen, der diese Ausstrahlung empfängt. Mit anderen Worten, der Gott-Erkennende schaut nicht die göttliche Wesenheit an sich, sondern nur seine eigene Form im göttlichen Spiegel.

6. Zum Abschluss

Wenn die geistigen oder mystischen Wege von Gregorios Palamas und Ibn ‘Arabī ihr göttliches Ziel in der Vereinigung mit der Wirklichkeit Gottes erreichen und sich in ihr vollenden, dann fallen alle äußeren und inneren Religionsgegensätze weg, denn die göttliche Wirklichkeit ist grenzenlos und unendlich. Dieser grenzenlosen Wirklichkeit entsprechen gleichsam spiegelbildlich unendlich viele Offenbarungen. Ibn ‘Arabī hat die mystisch-metaphysische Offenheit für diese göttlichen Offenbarungsformen und -wege in einem großartigen Gedicht zum Ausdruck gebracht, das offensichtlich auf seiner allumfassenden Gottesschau beruht:

„Mein Herz ist offen für jede Form:

Es ist eine Weide für Gazellen,

Ein Kloster für christliche Mönche,

Ein Götzentempel, die Kaaba des Pilgers,

die Tafeln der Torah und das Buch des Korans.

Ich übe die Religion der Liebe.

In welche Richtung immer die Karawane zieht,

--die Religion der Liebe wird meine Religion

und mein Glaube sein“⁴²

⁴¹ IBN ‘ARABĪ, Die Fassungen der Weisheit, S. 30.

⁴² IBN ‘ARABĪ, Targūmān al-ašwāq (Der Übersetzer der Sehnsüchte), hrsg. Von R. A. NICHOLSON, London 1911, Reprint 1987, S. 19 (arabischer Text) und S. 67 (englische Übersetzung).

**The Bible's vision toward other Religions
To induce religions to Solidarity in the Path of Justice**

Ulrich Duchrow¹

(pp. 91 to 108)

Received: 18.1.2018, Accepted: 05.02.2018


Abstract

Much is being done in the US and Europe to make a hostile image of Islam. The Hungarian Prime Minister refers to the Christian West and the fear of the "Islamization of Europe" to justify why Hungary absorbs zero refugees. Thus, lack of solidarity is declared by them in the form of fear of another religion. US President is also diligently building up his hostile image of Islam, and Iran in particular. Therefore, it is time to treat the question of religions theologically. In this paper the real opinions of religions are studied to step toward peace and solidarity among their followers.

Keywords

Divine Religions, Islam in Europe, the relation of religions

¹. Heidelberg University, Germany,
Email: ulrich.duchrow@wts.uni-heidelberg.de

 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

نگرش کتاب مقدس به سایر ادیان ترغیب ادیان به همیاری در راه برابری

اولریش دوشرو^۱

(صص. ۹۱ تا ۱۰۸)

دریافت: ۲۰۱۸/۰۱/۱۸، پذیرش: ۲۰۱۸/۰۲/۰۵

چکیده

امروزه در آمریکا و اروپا تلاش فراوانی برای ارائه تصویری خصمانه از اسلام مشاهده میشود. به همین دلیل نیز نخست وزیر مجارستان با استناد به مغرب زمین مسیحی و اسلام هراسی رفتار خود در زمینه عدم پذیرش پناهجویان را توجیه میکند. این افراد بدون احساس همدردی و مسئولیت با بهره جویی از هراس افکنی هویتی مسیحی برای خود فراهم می آورند. رئیس جمهور فعلی آمریکا نیز مجدانه تصویری خصمانه از اسلام و به ویژه ایران ارائه میکند اکنون زمان آن فرا رسیده است. که این مسئله را به صورت اساسی از دیدگاه الهیات ادیان بررسی کنیم در این مقاله به این موضوع پرداخته شده است که نگاه واقعی ادیان به یکدیگر با هدف ایجاد صلح و حس همدردی چیست

ک ا ی د و ا ژ ه ه ا

ادیان الهی اسلام در اروپا رابطه ادیان

کلیدواژه‌ها

ادیان الهی، اسلام در اروپا، رابطه ادیان

1. دانشگاه هایدلبرگ، آلمان،

ایمیل: ulrich.duchrow@wts.uni-heidelberg.de

**Die Bibel kritisiert und verwirft nicht andere Religionen,
sondern Götzendienst
Ermutigung zur interreligiösen Solidarität für Gerechtigkeit**

Ulrich Duchrow¹

(S. 91-108)

Eingegangen: 18.01.2018, Angenommen: 05.02.2018

Zusammenfassung

In den USA und Europa wird viel unternommen, um ein feindliches Bild des Islam zu zeichnen. Der ungarische Premierminister verweist auf das christliche Abendland und die Angst vor der „Islamisierung Europas“, um zu rechtfertigen, warum Ungarn keinen einzigen Flüchtling aufnimmt. So wird mangelnde Solidarität unter dem Vorwand der Angst vor einer anderen Religion erklärt. Auch der US-Präsident arbeitet eifrig daran, ein feindliches Bild vom Islam – insbesondere vom Iran – aufzubauen. Deshalb ist es an der Zeit, die Frage der Religionen theologisch zu behandeln. In diesem Beitrag werden die tatsächlichen Auffassungen der Religionen untersucht, um einen Schritt in Richtung Frieden und Solidarität unter ihren Anhängern zu gehen.

Schlüsselwörter

Abrahamitische Religionen, Islam in Europa, Verhältnis der Religionen

¹ . Universität Heidelberg, Deutschland,

E-Mail: ulrich.duchrow@wts.uni-heidelberg.de



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

**Die Bibel kritisiert und verwirft nicht andere Religionen,
sondern Götzendienst
Ermutigung zur interreligiösen Solidarität für Gerechtigkeit**

Ulrich Duchrow¹

Zur Zeit wird in USA und Europa viel getan, um den Islam als Feindbild zu etablieren. So beruft sich der ungarische Ministerpräsident auf das christliche Abendland und die Angst vor der „Islamisierung Europas“, um zu begründen, warum Ungarn Null Flüchtlinge aufnimmt. Das heißt, Mangel an Solidarität soll mithilfe der Angst vor einer anderen Religion als christlich deklariert werden. Auch US Präsident Trump baut eifrig am Feindbild Islam und insbesondere Iran. Da wird es Zeit, die Frage der Religionen grundsätzlich theologisch zu behandeln.

1. Nicht Religionen, sondern Götzen werden in der Bibel kritisiert

Es gibt in der Bibel ein paar klassische Texte, die das Thema beleuchten, so Psalm 82:²

Psalm 82

82 1 Ein Psalm. Von Asaf.

Gott steht in der Götterversammlung,
inmitten der Gottheiten richtet er.

2 Wie lange wollt ihr ungerecht richten
und Verbrecher begünstigen?

3 Schafft Recht dem Geringen und der Waise,
der Gebeugten und dem Bedürftigen lasst Gerechtigkeit widerfahren!

4 Lasst den Geringen und die Arme entkommen,
entreißt sie der Hand derer, die Verbrechen begehen!

5 Diese erkannten nichts und verstehen nichts,
im Finstern tapen sie umher,
so wanken alle Grundfesten der Erde.

¹ Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, Email: ulrich.duchrow@wts.uni-heidelberg.de

² Die biblischen Texte werden zitiert nach der Bibel in gerechter Sprache. Vgl. J. Ebach, Art. Fremde Religionen, in: F. Crüsemann u.a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, S. 162-167, hier bes 164 und 166.

6 Ich selbst erkläre: Ihr seid *Götter,
 Kinder des *Gottes in der Höhe seid ihr alle!
 7Doch wie ein Mensch werdet ihr sterben,
 wie eine der Oberen werdet ihr fallen.
 8 Stehe auf, *Gott, richte die Erde!
 Ja, du bist es, der alle *Völker zum Erbe hat.

Wenn man hier den Begriff Götter durch Religionen ersetzt, ist die einzige Frage, die der biblische Gott an sie richtet: Wie geht ihr mit den Geringen, den Ausgebeuteten, den Armen um? Keine Frage nach irgendwelchen „religiösen“ Inhalten. Vers 4 „Lasst den Geringen und die Arme entkommen, entreißt sie der Hand derer, die Verbrechen begehen!“ zeigt, dass Armut auch ein Beziehungsgeschehen ist. Da sind Verbrecher, die Arme arm machen. Das geschieht häufig legal – einfach durch Zinsen auf Kredit, bei Zahlungsunfähigkeit Einzug des verpfändeten Landes und Schuldklaverei.³ *Alle Religionen und Philosophien der Achsenzeit* (8. Jh. v.u.Z. - 7.Jh. u.Z., s.u.) von Griechenland über Judah, Persien und Indien bis China und auch der Islam wenden sich massiv gegen die ökonomischen, politischen, psychischen und spirituellen Verwerfungen, die durch die seit dem 8. Jh. v.u.Z. in das tägliche Leben eindringende Wirtschaftsart der Geldvermehrung und Privatisierung des Reichtums entstehen.

Die erste kritische Stimme dieser Art ist der Prophet *Amos*. *Jesus von Nazareth* spricht auf dem Höhepunkt der ersten Phase der imperialen Geldvermehrungszivilisation, im Kontext des Römischen Reiches. Der berühmteste Text zu dieser Frage ist Matthäus 25, 31ff. Er zeigt, dass nicht die Religionszugehörigkeit zählt, sondern, ob jemand die Lebensbedürfnisse der geringsten Menschen befriedigt hat:

„31Wenn aber der Mensch in seinem göttlichen Glanz kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf seinen himmlischen Richterstuhl setzen 32 Und alle Völker werden sich versammeln und sich seinem Gericht stellen. Er wird die Menschen voneinander scheiden, wie ein Hirte die Schafe von den Ziegen trennt. 33 Er wird die Schafe zu seiner Rechten aufstellen und die Ziegen zu seiner Linken. 34 Dann wird die königliche Person denen zur Rechten sagen: ›Kommt heran, ihr Gesegneten Gottes, Vater und Mutter für mich; ihr werdet in der Welt Gottes leben, die von

³ Vgl. U. Duchrow/ F. J. Hinkelammert: *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*. Oberursel: Publik Forum (2002), 2005 2. Aufl.

Anfang der Welt an für euch geschaffen wurde. 35 Ich war hungrig, ihr gabt mir zu essen; ich war durstig, ihr gabt mir Wasser; ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen. 36 Ich war nackt, ihr habt mich gekleidet; ich war krank, ihr habt mich gepflegt; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. 37 Dann werden ihm die Gerechten antworten: ›Herr, wann haben wir dich hungern sehen und dir zu essen gegeben, oder durstig, und gaben dir Wasser? 38 Wann haben wir dich in der Fremde gesehen, und haben dich aufgenommen, oder nackt und haben dich gekleidet? 39 Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?‹ 40 Und die königliche Person wird ihnen antworten: ›Wahrhaftig, ich sage euch, alles, was ihr für eines dieser meiner geringsten Geschwister getan habt, habt ihr für mich getan.

41 Dann wird sie zu denen zur Linken sagen: ›Geht fort von mir, ihr seid fern von Gott; geht in das endlose Feuer, das von Gott für den Teufel und die, die ihm dienen, bestimmt ist. 42 Ich war hungrig, und ihr gabt mir nicht zu essen, ich war durstig, ihr gabt mir kein Wasser. 43 Ich war fremd, und ihr nahmt mich nicht auf, ich war nackt, und ihr habt mich nicht gekleidet, ich war krank und im Gefängnis, und ihr habt euch nicht um mich gekümmert.‹ 44 Dann werden auch sie antworten: ›Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder fremd oder nackt oder krank oder gefangen gesehen und haben dich nicht versorgt?‹ 45 Dann wird der himmlische Mensch ihnen antworten: ›Wahrhaftig, ich sage euch, alles, was ihr für eine oder einen von diesen Geringsten nicht getan habt, habt ihr auch für mich nicht getan.‹ 46 Und sie werden in die endlose Strafe fortgehen, die Gerechten aber ins ewige Leben.“

Der „königliche Mensch“ in diesem Gleichnis ist auf dem Hintergrund der Vision in Dan 7 zu verstehen. Dort erscheint von Gott her eine Gestalt „wie ein Mensch“, die die gierigen Raubtierweltreiche überwindet und eine menschliche Ordnung einrichtet. Das heißt, es geht hier nicht nur um persönliches Verhalten, sondern um Widerstand gegen das herrschende Imperium und eine Neuordnung der Welt im Sinne des „Reiches Gottes“. Und da wird nicht nach Religionszugehörigkeit gefragt, sondern nach der Tat, die den Bedarf der Geringsten in den Mittelpunkt rückt. Interessant ist, dass die „Gerechten“ gar nicht wussten, dass sie den Messias alias den göttlichen Menschen alias Jesus, den Auferstandnen, vor sich hatten. Sie haben die Solidarität nicht aus „religiösen“ Motiven heraus getan. Sie haben sich einfach für die jeweils Geringsten eingesetzt und

gehören daher zu dem „göttlichen“ Menschen, zu dem „Menschlichen Menschen“. Sie vertreten das Humanum. Darum ist für ChristInnen und Kirchen die Zusammenarbeit nicht nur mit entsprechenden Menschen und Gruppen anderer Religionen geboten, sondern mit allen „humanistisch“ Handelnden. Theologisch ist noch wichtig, dass der Auferstandene nicht spiritualistisch vorgestellt wird, sondern gegenwärtig in den Leibern der vom Imperium – und heute zusätzlich von der bürgerlichen Gesellschaft – Ausgeschlossenen: der Hungernden, Obdachlosen und MigrantInnen usw.

Im Umkehrschluss könnte man vermuten, dass diejenigen, die weggeschickt werden, andere Erwartungen mit Religion verbanden als gerade bedürftige Leiber und darum vorbeigingen – wie Priester und Levit an den unter die Räuber Gefallenen, während der religiös verachtete Samariter half.

Also: Religionen verwirft die Bibel nicht. Was sie verwirft, ist Götzendienst, Idolatrie – und zwar besonders, wenn die eigene Religion in Götzendienst verfällt. Das zeigt *Exodus 32*:⁴

32 1 Das Volk wurde indessen unruhig, weil Mose noch nicht wieder vom Berg heruntergestiegen war. Man lief bei Aaron zusammen und sagte zu ihm: »Jetzt mache du uns ein Gottesbild, das uns vorangeht; wer weiß, was mit diesem Mose, der uns aus Ägypten herausgeholt hat, passiert ist.« 2 Aaron erwiderte ihnen: »Reißt die Ohringe eurer Frauen, Söhne und Töchter ab und bringt sie her zu mir.« 3 Da nahmen sie sich alle die Ohringe heraus und brachten sie zu Aaron. 4 Er nahm sie entgegen, gab sie in eine Gussform und machte daraus ein Stierkalb. Da riefen sie: »Das ist deine Gottheit, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt hat!« 5 Aaron war einverstanden; er baute an der Stelle einen Altar und verkündete laut: »Morgen feiern wir Ihm ein Fest!« 6 Alle standen am nächsten Tag früh auf, man brachte Brandopfer dar und bereitete die Mahlopfer vor. Dann setzten sich alle zum festlichen Gelage. Als das vorbei war, begann das ausgelassene Treiben.

Psalm 82 zeigt, dass der Gott des Alten Israel nur eine einzige Frage an die Götter/Religionen stellt: verhelft ihr den Armen zum Recht? Exodus 32 ist demgegenüber die klassische Geschichte, wie das Volk den eigenen machtkritischen Gott, der als Sklavenbefreier in die Geschichte eingetreten ist, anpasst an Macht und Reichtum und ihn so zum Götzen macht. Das

⁴ Vgl. Ebach, a.a.O. 164.

Volk wählt ja nicht eine andere Religion, einen anderen Gott. Der eigene Gott wird in einen Götzen verwandelt.

In der jüngeren Vergangenheit gibt es ein berühmtes Beispiel hierfür: das Apartheidchristentum in Südafrika. Hier sagten weiße reformierte und lutherische Christen: Kirche und Gesellschaft müssen streng nach Rassen getrennt werden – um ihre ökonomische, politische und kulturelle Macht gegenüber der schwarzen Bevölkerung zu stabilisieren und auszubauen. Diese an Macht angepasste Theologie nannte das kritische Südafrikanische Kairos-Dokument: *Staatstheologie*. Dann gab es liberale englischsprachige Kirchen, die sagten: Man muss die Apartheid „reformieren“. Also: macht die Ketten etwas weniger schmerzhaft – in der Kairos-Sprache: *Kirchentheologie*. „Versöhnung ohne Gerechtigkeit“ ist ein anderer Ausdruck dafür. Dem stellt das Kairosdokument entgegen die *prophetische oder befreiende Theologie*.

Jesus spitzt diese prophetische Botschaft im Römerreich auf den Gegensatz von Geldvermehrung (Mammon) und Ökonomie des Genug (Gott, der für alle sorgt, wenn die Verteilung gerecht ist) zu. Jesus sagt in Mt 6, 19f., 24f und 33f.:

19 Häuft nicht auf der Erde Schätze für euch an, wo Motten und Fraß sie vernichten, wo Diebe einbrechen und stehlen. 20 Häuft vielmehr im Himmel Schätze für euch an, wo weder Motten noch Fraß sie vernichten, wo Diebe nicht einbrechen und stehlen....

24 Niemand kann zwei Mächten dienen. Entweder wirst du die eine Macht hassen und die andere lieben oder du wirst an der einen hängen und die andere verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. 25 Deswegen sage ich euch: „Sorgt euch nicht ängstlich um euer Leben, was ihr essen oder was ihr trinken sollt, auch nicht um euren Körper, was ihr anziehen sollt....“

33 Sucht hingegen zuerst die *Welt und die Gerechtigkeit Gottes, und dies alles wird euch dazugeschenkt werden.“

Mit dieser Zuspitzung der zentralen theologischen Frage auf den Gegensatz von Gott und Mammon hat Jesus einen zentralen Platz in der Geschichte unserer von der Geldvermehrung getriebenen Zivilisation.

2. Die Konvergenz der Religionen in der Kritik der Mammonszivilisation

Es ist gerade die Frage der Geldvermehrung und ihrer sozialen und mentalen Folgen, die zeigen, wie die Religionen konvergieren. Allerdings

bezieht sich dieses Urteil auf die originalen Quellen. Denn historisch gesehen, haben sich die Glaubensgemeinschaften immer wieder an die politischen und ökonomischen Mächte angepasst (wie wir eben an den Kategorien des Südafrikanischen Kairos-Dokuments sahen). Es muss deshalb jede positive Bezugnahme auf Religion mit Religionskritik beginnen. Interessanterweise orientiert sich die Religionskritik von Karl Marx an dem gleichen Kriterium wie Matthäus: dem bedürftigen Menschen:

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (MEW 1: 385)

Schon Karl Jaspers hat sich mit seiner Theorie der *Achsenzeit* gegen den exklusiven Eurozentrismus der westlichen Zivilisation gewandt. Seine These: Nicht nur in Griechenland und Israel gab es ab dem 8. vorchristlichen Jh. eine neue philosophische und religiöse Kultur, sondern u.a. mit dem Buddha auch in Indien sowie Laotse und Konfuzius in China.⁵ Sie alle heben mit ihrer gemeinsamen Transzendenz- und Vernunftbezogenheit die Zivilisation auf eine höhere geistige Stufe und bilden seither die Achse der Menschheitsgeschichte. Die Ursache für diesen Sprung bleibt bei Jaspers im Dunkeln. Er vermutet, dass wegen der Gewalterfahrung durch Kriege damals die Grundlagen der Gesellschaft neu reflektiert werden mussten. Diesem Ansatz folgen auch die meisten seitherigen Veröffentlichungen zur Achsenzeit, z.B. die von Karin Armstrong und der Sammelband von Norbert Bellah und Hans Joas.⁶

Inzwischen bahnt sich aber ein grundlegender Paradigmenwechsel in der Forschung an. Es wird immer deutlicher, dass der Umschwung in der Achsenzeit mit ökonomischen Entwicklungen zu tun hatte, die allerdings ihrerseits mit der damals besonders extremen kriegerischen Aktivität zusammenhingen. Beides zusammen hatte enorme Auswirkungen nicht nur auf die soziale Entwicklung der Gesellschaften, sondern auch auf das Denken und Fühlen der Menschen. Den Aufschlag für diese neue

⁵ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis, 1949.

⁶ Vgl. K. Armstrong, *Die Achsenzeit – Vom Ursprung der Weltreligionen*. München: Siedler, 2006; R. N. Bellah/ H. Joas, *The Axial Age and Its Consequences*. Cambridge/Mass. etc.: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

Interpretation machte 2004 der Althistoriker Richard Seaford mit seinem Buch: *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*, gefolgt von David Graeber, *Schulden: Die ersten 5000 Jahre*, und inzwischen anderen wie Fabian Scheidler.⁷ Hier ihre These, die ich zusammen mit Franz Hinkelammert aufgenommen und durch die Analyse der Achsenzeitreligionen und -philosophien erhärtet habe in unserem Buch: „*Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*“, in Deusch: „*Gieriges Geld*“.⁸

Danach dringt Geld, das bis zum 8. Jh. v.u.Z. nur als Berechnungseinheit in der mesopotamischen Palast- und Tempelwirtschaft sowie begrenzt im Fernhandel von Kaufleuten benutzt wurde, über professionalisierte Soldaten und Söldner in das tägliche Leben ein und zwar fast gleichzeitig in ganz Eurasien von Griechenland über Indien bis China. Soldaten müssen nun bezahlt werden. Das geschieht zunächst über die Beute insbesondere von Gegenständen aus Edelmetall (Schmuck von Frauen, Tempelschätze usw.). Da Edelmetall einerseits wertvoll ist und andererseits auch relativ leicht transportiert werden kann, wird es zunehmend in kleinen Stücken lokal zum Tausch eingesetzt, so dass sich lokale Märkte bilden. Ca. 600 v.u.Z. werden in Lydien die ersten Münzen geprägt, nachweislich u.a. zur Bezahlung von griechischen Söldnern, die die Münzen vor allem zuerst nach Milet bringen, die so die erst durchmonetarisierete Polis wird. Genau zu dieser Zeit und an diesem Ort entsteht mit Thales, Anaximander und Anaximenes die vorsokratische Philosophie, die nach dem Einen im Vielen fragt. Seaford weist im Detail nach, dass diese Frage genau der Erfahrung der verschiedenen Dimensionen des Geldes entspricht.

Der buddhistische Ökonom und Philosoph Karl-Heinz Brodbeck hat in seinem monumentalen Werk „*Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und*

⁷ R. Seaford, *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; D. Graeber, *Schulden: Die ersten 5000 Jahre*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012; F. Scheidler, *Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation*. Wien: Promedia, 2015. Vgl. schon R. W. Müller, *Geld und Geist. Zur Entstehung von Identitätsbewusstsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt/New York: Campus, (1977) 1981 2. Aufl.

⁸ U. Duchrow/ F. Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*. New York: Palgrave MacMillan, 2012; U. Duchrow, *Gieriges Geld: Auswege aus der Kapitalismusfalle - Befreiungstheologische Perspektiven*. München: Kösel, 2013, zum freien Herunterladen unter <http://ulrich-duchrow.de/wp-content/uploads/2017/02/0000-Buch-Gieriges-Geld-komplett-9783466370696.pdf>.

Systematik“⁹ gezeigt, dass Geld nicht etwa ein Ding, sondern eine Denkform ist – analog der Sprache. Es ist die Denkform des Rechnens, des Kalkulierens. Menschen kommunizieren nun nicht mehr allein durch Sprache, sondern durch kalkulierendes Rechnen und Berechnen. D.h. auch: Menschen kommunizieren nicht als Personen in einer Gemeinschaft, sondern als individuelle Vertragspartner – als Privateigentümer. Gleichzeitig mit dem Geld entsteht das Privateigentum über den persönlichen Besitz hinaus und damit das seinen Vorteil kalkulierende Individuum. Weil aber Geldbesitzer immer Zugang zum Markt haben, Produzierende jedoch auf Nachfrage nach ihren Produkte angewiesen und somit in einer schwächeren Position sind, entsteht ein Sicherheitsstreben nach möglichst viel, ja grenzenlosem Geld, also Gier. Diese wird im Zins institutionalisiert. Dadurch seinerseits wird das soziale Problem der unbezahlbaren Schulden für kleine Bauern immer gravierender. Sie müssen bei schlechter Ernte zinsbelastete Kredite aufnehmen, verlieren bei Rückzahlungsschwierigkeit ihr verpfändetes Land und müssen mit der Familie in die Schuldklaverei. Im Gegenzug entsteht immer mehr Großgrundbesitz.

Auf diese ökonomischen, sozialen und mental-spirituellen Krisen reagieren die Religionen und Philosophien – in den verschiedenen Kulturen jeweils auf spezifische Weise aber konvergierend:

- in Israel und Juda fordern die machtkritischen *Propheten (seit Amos und die darauf aufbauende Tora* (bes. Deut 15 und Lev 25) Gerechtigkeit und Recht, damit es keine Armen gibt (faktisch geht es um Zinsverbot, Schuldenerlass und Schuldklavenbefreiung alle sieben Jahre, periodische egalitäre Landneuverteilung im Erlassjahr, Armensteuer usw.);
- in Indien sucht der *Buddha* die drei Gifte Gier, gewalttätiger (raffender und das Geraffte verteidigender) Hass und Illusion des Ego durch die achtsame Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit alles Seienden und dem daraus folgenden neuen gemeinschaftlichen Sein zu überwinden;
- In Persien würde ich *Zarathustra (Zoroaster)* in diesen Zusammenhang einordnen. Da aber die Datierung hochumstritten

⁹ K. Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (2009) 2012.

- und deshalb auch nichts über den sozialgeschichtlichen Kontext seiner Religion auszumachen ist, gehe ich hier nicht näher auf ihn ein;
- in China erklärt *Laozi* den Vorrang des Weichen, des Weiblichen gegenüber dem harten, profitorientierten Männlichen und Kriegerischen und fordert die Orientierung am unaussprechlichen und darum nicht manipulierbaren Dao (Weg). *Konfuzius* propagiert die immer wieder nötige Eingliederung in die gesellschaftliche Ordnung bis hin zum Revolutionsrecht des Volkes bei ungerechter Herrschaft (beide also nach dem Prinzip sozialer Balance und darum mit Kritik asymmetrischer Machtverhältnisse);
 - In Griechenland antworten vor allem die *Tragödien* auf die Monetarisierung, indem sie die Tyrannen als Prototypen des individualistischen Geldsubjekts anprangern und über den Dionysoskult das Individuum wieder in die Gemeinschaft zurückzuführen versuchen. *Sokrates* zielt auf seelische „Angemessenheit“ (*arete*) statt Reichtum und Ruhm, *Plato* auf Verstehen und Praktizierung von Gerechtigkeit im Gemeinwesen gegen Gier und eine „üppige“ Wirtschaftsform, *Aristoteles* versucht, die auf Geldanhäufung reduzierte chremastische Wirtschaftsform durch die Ethik und Politik der bedarfsorientierten und darum von ihm „natürlich“ genannten Tauschwirtschaft zu überwinden;
 - *Jesus* spitzt, wie wir sahen, im Kontext des als politisch, ökonomisch und kulturell als totalitär erfahrenen Römischen Reichs die Frage zu auf die Entscheidung zwischen Gott (Gottes Gesellschaftsordnung/Reich und dessen Gerechtigkeit) auf der einen und Mammon (dem Gott der Geldvermehrung, des Schätzesammelns) auf der anderen Seite; darin eingeschlossen ist der Vorrang der Geringsten (Mt 6,19ff. und 25, 31ff.) mit der Folge, dass seine Bewegung Eigentum teilt, damit es keine Armen gibt (Apg 4,32ff.); damit erneuert er Gottes Befreiungsbund mit den versklavten, unterdrückten und arm gemachten Hebräern; *Paulus* analysiert das imperiale Gesetz, das von der Gier bestimmt wird, als tötendes und entwickelt subversiv dagegen messianische Gemeinschaften im ganzen Imperium, in denen sich die Völker nicht mehr gegeneinander ausspielen lassen, und in denen die

asymmetrische Macht zwischen Herr und Sklave, Mann und Frau überwunden werden (Gal 3,28).

- *Muhammad* begründet eine im Ursprung soziale Bewegung gegen die reiche Händlerklasse in Mekka. Er verdammt die Illusion unbegrenzter Reichtumsanhäufung und betont das Zinsverbot, verbunden mit der Armensteuer (Zakat) und einer Beteiligungswirtschaft.

Dies also sind in Kürze die konvergierenden Antworten der Weltreligionen und -philosophien in der Achsenzeit auf die entstehende Geldzivilisation und -mentalität. Dabei hat jede der Religionen und Philosophien angesichts der neuen, von Geld bestimmter Zivilisation Gemeinsames und Spezifisches vorzuweisen. Dabei ist ausdrücklich für damals und heute zu betonen, das die Kritik sich nicht gegen Geld als Mittel zu einem Zweck der bedürfnisgerechten Hauswirtschaft richtet, sondern auf Strukturen und Verhaltensweisen, in denen das Geld erstrebtes Ziel wird.

Schon in der Antike hatte sich der expansive Charakter des Geldes mit dem Expansionismus der *Imperien* verbunden. Das lässt sich leicht als eine Art sich verstärkenden Kreislauf verstehen: Für Geld brauchte man damals Edelmetalle. Also musste man Minen erobern. Und beim Krieg macht man gleichzeitig die Sklaven (zusätzlich zu den Schuldklaven), die in den Minen arbeiten müssen. So kann man die Soldaten bezahlen, die dann wieder weitere Eroberungen machen können und so fort.

Dieser Zusammenhang wird auch bestimmend für Europa, nachdem im späten *Mittelalter der Frühkapitalismus entsteht und sich seit 1492* mit dem staatlichen Imperialismus verbindet, zuerst im Bündnis der Kapitalmacht Genua mit der territorialen *Hegemonialmacht* Spanien, die dann in der Folge abgelöst wird von den Niederlanden, England und schließlich den USA. Hier können die verschiedenen Veränderungen im imperialen Kapitalismus gegenüber der Antike aus Platzgründen nicht im Detail dargestellt werden.¹⁰ Sie hängen im wesentlichen damit zusammen, dass der Zwang, Geld zu vermehren, zum treibenden Motiv des Wirtschaftens und damit zu einem Funktionsmechanismus, einer Maschine wird. Gewinne werden sofort wieder reinvestiert, um mehr Profit zu machen. Heute erleben wir

¹⁰ Vgl. Dazu meine Flugschrift: *Mit Luther, Marx und Papst den Kapitalismus überwinden*, Hamburg/Oberursel: VSA/Publik-Forum, 2017.

den Höhepunkt dieser Entwicklung im Finanzkapitalismus, der sich seit den 1980er Jahren durchgesetzt hat.

Der *zivilisatorische Umbruch* dürfte aber noch tiefer gehen – dies jedenfalls bildet sich als Konsens in den weltweiten Glaubensgemeinschaften heraus, aber noch keineswegs mehrheitlich umgesetzt. Es sieht nämlich so aus, also ob diese gesamte, um das 8. Jh. beginnende, von der Geldvermehrung *getriebene Zivilisation ihrem Ende zugeht*. Jedenfalls stellt sie sich als nicht überlebensfähig heraus. Unter dem Zwang, dass Kapital grenzenlos wachsen muss, muss auch die Realwirtschaft grenzenlos wachsen. Das bedeutet aber unter industriellen Bedingungen grenzenlosen Naturverbrauch und grenzenlose Naturzerstörung mit irreversiblen Konsequenzen wie Klimakatastrophe und Artensterben. Das heißt, auf einem begrenzten Planeten muss Wachstumszwang erzeugendes kapitalistisches Wirtschaften Schritt für Schritt in den Tod führen. Das weiß auch die Mehrheit der Menschen – jedenfalls nach Umfragen in Deutschland – aber es werden keine politischen Konsequenzen daraus gezogen. Diese Widersprüchlichkeit ist ebenfalls verständlich, weil es wie gesagt, beim Geld nicht nur um strukturelle, sondern mentale Veränderung geht. *Solange Menschen bei jeder Entscheidung vor allem fragen „Rechnet sich das für mich?“ wird es auch politisch keine Änderung geben.*

An dieser Stelle setzen nun die neueren Entwicklungen in den verschiedenen *Glaubensgemeinschaften* der Weltreligionen, vor allem aber auch in den indigenen Kulturen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas an. Letztere bringen in die interkulturelle *Frage nach einer alternativen Kultur des Lebens* die Frage nach dem „guten Leben“ (Sumak Kawsay u.a.) als Ausgangspunkt des Denkens und Handelns ein – weg vom in Geld gemessenem BIP. Damit wird das Leben, ja das gut Leben für alle in Harmonie mit der Natur anstelle des maximalen Profits der wenigen ins Zentrum der Wirtschaftsorganisation und des Denkens gerückt.

Ein *ähnliches Umdenken geschieht in den Weltreligionen*. Natürlich gab es in der gesamten Neuzeit *Außenseiter*, die sich gegen den Trend der herrschenden Zivilisation gewendet haben. *Seit den 1960er Jahren lassen sich aber breitere Bewegungen erkennen, die inzwischen Mehrheiten für sich gewinnen.* Interessant ist dabei, dass diese Umdenkprozesse mit einem *Rückgriff auf die zivilisationskritischen Originalquellen aus der Achsenzeit* verbunden sind. In der *christlichen Ökumene* bilden sich diese Bewegungen in den Kirchen des ÖRK

ebenso heraus wie in der Römischen Kirche seit dem II. Vaticanum. Sie heißen auch befreiungstheologische Bewegungen. Seit Jahrzehnten wird im ÖRK und den Weltbünden an diesen Fragen gearbeitet. Der Lutherische Weltbund verwarf den neoliberalen Kapitalismus in seiner Erklärung zur Globalisierung auf der Vollversammlung in Winnipeg 2003 bereits als Götzendienst, der den sozialen Zusammenhalt und die Demokratie zerstört. Der Reformierte Weltbund nahm nach einem siebenjährigen Prozess 2004 im Accrabekenntnis eine regelrechte Verwerfung des kapitalistisch-imperialen Systems vor. Bei der letzten Vollversammlung des ÖRK in Busan/Korea Nov. 2013 gab es mehrere Dokumente im gleichen Sinn.¹¹ Die Alternative heißt Wirtschaften im Dienst des Lebens. Im gleichen Nov. 2013 folgte Papst Franziskus mit seinem Apostolischen Brief „*Evangelii gaudium*“. Darin heißt es klipp und klar: „Diese Wirtschaft tötet!“ ... Darum „Nein zu einem Geld, das herrscht!“ , „Nein zur neuen Vergötzung des Geldes“ usw.

In den anderen *abrahamischen Religionen* vollzieht sich ein ähnlicher Prozess. *Jüdische Befreiungstheologie* verbindet Kritik am kapitalistischen Imperium mit der Kritik am Staat Israel als dessen Teil und dem, was Marc Ellis in Analogie zum imperialen Christentum das „konstantinische Judentum“ nennt. Die Basis der Kritik ist die kontextuelle Lektüre der Propheten und der Tora, wie man lesen kann in seinem neuesten Buch *Future of the Prophetic: Ancient Israel's Wisdom Re-presented*.¹²

Ähnliches vollzieht sich auch in der *muslimischen Befreiungstheologie*, die im Westen so gut wie unbekannt ist. Es gibt sie aber in vielen Ländern, z.B. in Südafrika, Senegal, Tunesien, Malaysia, Indien. Am schwersten hat sie es, wo der Westen durch seine imperiale Politik unter Muslimen Terrorreaktionen hervorruft, am leichtesten, wo es wenig Druck gibt. In manchen Fällen ist sie auch aus solidarischen Kämpfen gemeinsam mit prophetischer kritischer Basis hervorgegangen wie in Südafrika in der Apartheidzeit.¹³

¹¹ Vgl. Kairos Europa (Hg.): *Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! "Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" - Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben?*. Heidelberg: Kairos Europa, 2013.

¹² Vgl. M. H. Ellis, *Future of the Prophetic: Ancient Israel's Wisdom Re-presented*. Minneapolis: Fortress, 2014. Vgl. auch U. Duchrow/ H. G. Ulrich, *Religionen für Gerechtigkeit in Palästina-Israel jenseits von Luthers Feindbildern*, Münster: Lit, 2017.

¹³ Vgl. F. Esack, *Qur'an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997, Reprinted 1998.

Im Buddhismus gibt es keine Theologie im eigentlichen Wortsinn. Deshalb heißt die analoge Bewegung hier nicht buddhistische Befreiungstheologie, sondern: *International Network of Engaged Buddhists*. Sie wurde von Sulak Sivaraksa in Thailand gegründet und wird bis heute von dort koordiniert.¹⁴ Durch den Buddhismus spielen Begriff und Praxis der Empathie eine zentrale Rolle in dieser interreligiösen Bewegung für das Leben in gerechten Beziehungen, und dies nicht etwa nur auf der persönlichen Ebene, sondern im Blick auf die gesamte Zivilisation – besonders auf Wissenschaft und Technik der Moderne. Diese charakterisiert Brodbeck als systemisch ohne Mitgefühl, während der Buddhismus nicht eine partielle rechnende Rationalität leugnet, sie aber eingebettet sehen will in den Gesamtzusammenhang des Lebendigen und allen Seins, was entsprechende epistemologische Konsequenzen hat.

Insgesamt ergibt sich also, dass es keinen Clash of civilizations gibt, wenn man die Originalquellen zugrundelegt. Dieses Konzept wurde, wie oben gezeigt, von Huntington im Interesse des Pentagon entworfen, um nach der Implosion des real existierenden Sozialismus ein neues Feindbild zu kreieren. Wie oft wird hier die Religion zu Machtinteressen genutzt, weshalb übrigens immer Religionskritik jedem positiven Bezug auf Religion vorausgehen muss.

Zur Zeit ist jedenfalls eine *konvergierende interreligiöse Bewegung* auf einem langfristigen Weg unterwegs zu einer alternativen Kultur des Lebens. Dabei greift jede der Religionen und Philosophien einerseits auf das Gemeinsame andererseits auf das Spezifische in ihren kritischen Originalquellen aus der Achsenzeit zurück. Gemeinsam verbinden sie sich auf allen Ebenen, d.h. lokal, national und international, kurz- und mittelfristig mit entsprechenden sozialen Bewegungen, die an konkreten Punkten Widerstand gegen die herrschende Zivilisation leisten, welche durch Geist, Logik und Praxis des Geldvermehrungsobjekts geprägt ist. Gleichzeitig wird ebenfalls auf allen Ebenen an Alternativen gearbeitet. Die von Geldvermehrung bestimmte Zivilisation herrscht globalisiert weltweit. Deshalb ist das gemeinsame Motto der religiösen und sozialen Bewegungen, von denen sich viele real jedes Jahr auf den Weltsozialforen verbünden: Eine andere Welt ist möglich.

¹⁴ S. Sivaraksa, *Socially Engaged Buddhism*. Ashok Vihar, Phase-IV Delhi: B.R. Publishing Corporation [A Division of BRPC (India) Ltd.], (1988) 2011 2. Aufl.

3. Interreligiöse Solidarität gegen Fluchtursachen

Um die inhaltliche Konvergenz der Religionen wirksam werden zu lassen, ist die zentrale Frage für die Weltchristenheit heute, wie sie selbstkritisch die grundlegende Verantwortung des Westens für die gegenwärtige Gewaltsituation in der Welt, erkennen, aufarbeiten und konstruktiv für die Zukunft beeinflussen kann. Nur so wird auch das Feindbild Islam zu korrigieren und genügend politische Gegenmacht zu entwickeln sein, um die desaströse westliche Politik in Westasien durch eine Friedenspolitik zu ersetzen.

Seit mehr als 500 Jahren (1492), hat Europa und schließlich der gesamte Westen imperiale Kriege geführt. International ist die *Verbindung von kapitalistischem Weltsystem und imperialen Strukturen* völlig geläufig. In den USA beispielsweise haben die Kreise um George W. Bush stolz die Pax Americana beschworen.¹⁵ In gewisser Weise kann man diese Verbindung feststellen, seit in der Antike das Geld ins tägliche Leben eindrang und sich mit dem imperialen Expansionismus verband, wie oben gezeigt. Vollends klar ist der Zusammenhang aber seit 500 Jahren im europäischen Weltsystem, wie klassisch von Giovanni Arrighi in seinem Buch „Das lange 20. Jahrhundert – Geld, Macht und die Ursprünge unserer Epoche“ dargestellt hat.¹⁶ Er zeichnet die jeweiligen Zyklen die von wechselnden Kapital- und Territorialmächten hegemonial bestimmt werden, zuerst von Genua/Spanien, dann den Niederlanden, gefolgt vom British Empire und schließlich den USA. In dieser letzten Phase war die Durchsetzung der neoliberal-kapitalistischen Wirtschaftsform u.a. durch Militärdiktaturen in Asien, Afrika und Lateinamerika vorbereitet, die unter Mitwirkung der USA an die Macht gekommen waren. Das wurde begleitet vom Aufbau ideologischer Hegemonie durch Einrichtungen wie die Mont Pelérin Society.¹⁷

¹⁵ Vgl. Project for the New American Century: *Rebuilding America's Defences. Strategy, Forces and Resources for a new Century*. Washington D. C. 20036, 1150 17th Str., N.W. Suite 510: Project for the New American Century, 2000.

¹⁶ G. Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London/New York: Verso, 1994; vgl. auch U. Duchrow, *Europa im Weltsystem 1492-1992. Gibt es einen Weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung*. Bremen: Junge Kirche, 1991.

¹⁷ Vgl. B. Walpen, *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society*. Hamburg: VSA, 2004.

Die Arbeit Arrighis ist für heutige Friedensforschung von besonderer Bedeutung, weil sie die Zeit zwischen zwei Akkumulationsregimen jeweils von einer Tendenz zur Finanzialisierung und zu Kriegen bestimmt sieht. Wenn z.B. die Finanzmärkte nicht ausreichen, um Länder der Peripherie durch Verschuldung mit Hilfe von den USA kontrollierten internationalen Einrichtung wie IWF unter Kontrolle zu halten oder wenn arabische Herrscher wie Saddam Hussein und al-Gaddafi aus westlichen Währungssystemen aussteigen wollen oder wenn Ölquellen, Pipelines, andere Rohstoffe oder geopolitische Machtverhältnisse auf dem Spiel stehen, kehren die westlich-imperialen Akteure zu klassisch imperialen Militäraktionen zurück, wie die Kriege in Afghanistan, Irak, Libyen und Syrien beweisen.¹⁸

Um in der Bevölkerung und besonders an der kirchlichen Basis eine klare Analyse und eine kritisch-konstruktive Praxis zu entwickeln, hat Kairos Europa ein Netz von Gemeinden ins Leben gerufen unter dem Namen „*Interreligiöse Solidarität gegen Fluchtursachen*“.¹⁹

Christliche Gemeinden in Deutschland haben seit mehreren Jahren eine großartige Solidarität mit Flüchtlingen entwickelt: Sie unternehmen Kirchenasyle, helfen bei Behörden, besorgen Rechtsanwälte, geben Deutschunterricht usw. Sie werden darin von Asylarbeitskreisen, den Flüchtlingsräten auf Länderebene und Pro Asyl auf Bundesebene unterstützt. Kairos Europa versucht, auf dieser Erfahrungs- und Vertrauensbasis die humanitären Tätigkeiten zu politisieren.

- Die beteiligten Gemeinden weigern sich in der Öffentlichkeit, die Fragen von Flucht und Asyl unter dem Thema „*Flüchtlingskrise*“ zu besprechen. Dieses „*Framing*“ der Frage ist bewusst und zynisch gewählt, weil dadurch die Opfer zu Tätern gemacht werden, die eine Krise herbeiführen. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass über die *Krisen* geredet wird, *die Menschen aus ihrer Heimat treiben und wer sie verursacht*. Eine solche Frage öffentlich in den Mittelpunkt zu stellen und

¹⁸ Vgl. die klassischen Zusammenfassungen von M. Lüders, *Wer den Wind sät – Was westliche Politik im Orient anrichtet*, 17. Aufl. München: C.H. Beck, 2016, und *Die den Sturm ernten. Wie der Westen Syrien ins Chaos stürzte*. München: 6. Aufl. C.H. Beck, 2017.

¹⁹ Vgl. Kairos Europa, Hg.: *Interreligiöse Solidarität gegen Fluchtursachen*. Heidelberg: Kairos Europa, 2016, <http://kairoseuropa.de/337-2/>.

dadurch die interessengeleitete irreführende Fragestellung zu unterlaufen nennt man „Reframing“²⁰ – eine zentrale Aufgabe und Möglichkeit für den kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag in tendentiell totalitären Systemen. Denn man kann generell sagen, dass in dem jetzigen System mit den enormen Medienmöglichkeiten der Herrschenden und der Interessengruppen die eigentlichen Fragen der Zukunft der Menschheit systematisch verdrängt und verschleiert werden – wobei die öffentlich-rechtlichen Medien in Deutschland noch erstaunliche Schlupflöcher bieten.

- Mit dieser Fragestellung also verwandeln die zunächst in der Form von kleinen Arbeitsgruppen beteiligten Gemeinden die von ihnen „betreuten“ Flüchtlinge in Subjekte und laden die Gesamtgemeinde (mit möglichst viel Beteiligten aus der ganzen Kommune) ein, von ihnen zu lernen, welches denn eigentlich die *Ursachen für die Flucht* waren und wer dafür verantwortlich war und ist. Die Antwort darauf ist normalerweise eine doppelte.
- Ungefähr die Hälfte der Flüchtlinge sind *Kriegsflüchtlinge* und kommen aus vier Ländern: Afghanistan, Irak, Libyen und Syrien (seit 2014 ca. 400 000). Auch ohne die dann hinzugezogenen Bücher von Michael Lüders²¹ wird rasch klar, wer die Taliban hochgezüchtet und dann den völkerrechtswidrigen Krieg gegen Afghanistan begonnen hat, wer mit Lügen den Irak überfiel und als eines der Ergebnisse den IS hervorbrachte, wer in Libyen das UNO Mandat zum Schutz der Bevölkerung in einen Regime change umfunktionierte und damit War Lords an die Macht brachte und wer schließlich den weiteren Regime change in Syrien mit Waffenlieferungen und Training unterstützte und damit seit sechs Jahren fürchterliches Elend über die Bevölkerung brachte. Natürlich handelt es sich hier nicht um Alleinschuld der USA und des Westens, weil immer auch andere Akteure beteiligt

²⁰ Vgl. G. Lakoff, *Don't Think of an Elephant: Know Your Values and Frame the Debate*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2004.

²¹ _S.o. Anm. 16.

sind, aber die Hauptverantwortlichen sind klar hier zu orten. Ein anderer Teil der Flüchtlinge kommt aus Afrika als sog. *Wirtschaftsflüchtlinge*. Von ihnen kann die Gemeinde lernen, wie sich nicht nur Kolonialismus samt Sklavenraub von 70 Millionen Menschen und Neokolonialismus auf Afrika ausgewirkt haben, sondern auch, wie die EU heute Hand in Hand mit afrikanischen Eliten Freihandelsverträge abschließt, die bekanntlich die lokal-regionale afrikanische Landwirtschaft zerstören, indem sie die subventionierten europäischen Agrarprodukte in schutzlose Märkte schicken; wie weiter große Fangflotten den örtlichen Fischern die Fische wegfischen usw. Mit dieser Anschauung lernen die Gemeinden, wie zerstörerisch das Weltwirtschaftssystem und speziell die es flankierenden Maßnahmen der EU mit Deutschland an der Spitze arbeiten.

- Um ihnen zu zeigen, wie die weltweite Christenheit diese Erkenntnisse versteht und erläutern kann, liefert Kairos Europa den Gemeinden die Beschlüsse und Texte von Winnipeg bis Busan und Papst Franziskus, die die Kirchenleitungen nicht an die Gemeinden geschickt haben.²² Damit ist bereits ein link zur Sozialgestalt der weltweiten Ökumene hergestellt. Außerdem vermittelt Kairos Europa Kontakte zur Friedensbewegung und zu attac, um den Gemeinden politische Handlungsmöglichkeiten zur Umsetzung ihrer gewonnenen Erkenntnisse zu vermitteln.
- Einige Gemeinden bringen auch *Arbeitslose und Obdachlose* aus ihrem Bereich mit *Flüchtlingen* zusammen. Sie werden besonders von der AfD aber auch von der bürgerlichen Mitte gegeneinander ausgespielt. Durch diesen Kontakt soll das Verständnis dafür geweckt werden dass beide Gruppen Opfer des imperialen kapitalistischen Systems sind – die einen innen, die anderen außen –, weshalb sie sich als Bundesgenossen für Gerechtigkeit und Frieden gegenseitig stärken können und nicht

²² Kairos Europa (Hg.): *Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung - Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens*. Heidelberg: Kairos Europa e.V., 2003; KAIROS EUROPA (Hg.): *Von den Rändern her in Richtung globale Transformation! 'Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens' - Hoffnung auf einen neuen kirchlichen Aufbruch für das Leben?*. Heidelberg: Kairos Europa, 2013.

mehr als Konkurrenten gegeneinander ausspielen lassen müssen.

- Sodann versuchen die beteiligten christlichen Gemeinden, von den Flüchtlingen über den *Islam* zu lernen, z.B. was im Koran über Gerechtigkeit und Frieden zu finden ist und wie sich das zur biblischen Botschaft verhält. Auf diese Weise soll das Feindbild Islam überwunden und realistische Kenntnisse und gute Kontakte vermittelt werden. Kairos Europa bietet dafür auch Arbeitshilfen vor allem aber auch Kontakte zu muslimischen Befreiungstheologen. Auf Jahrestagungen werden auch MultiplikatorInnen trainiert.
- Schließlich bringt Kairos Europa auf regionalen Tagungen solche Gemeinden oder interessierte Gruppen *mit landeskirchlichen Einrichtungen zusammen*, so mit Mission und Ökumene, landeskirchlich-muslimischen Foren, Industrie- und Sozialarbeit usw.

Alles in allem geschieht hier, ausgehend von der Gemeinde vor Ort, eine intensive Wechselwirkung zwischen verschiedenen Sozialgestalten von Kirche, um „von den Rändern her“ öffentliches Bewusstsein für die Notwendigkeit der Systemtransformation aufzuschließen, Bündnisse zu schmieden, die politisch für Gerechtigkeit und Frieden eintreten, und so auch Druck auf die politischen Institutionen aufzubauen.

Finden sich hier in der Region Gemeinden und Gruppen, die die wirkliche Frage zu stellen bereit sind, wer verantwortlich ist für die Krisen, die Menschen aus ihrer Heimat treiben und wie sich die Menschen von unten verbünden können – und zwar bewusst auf der Basis ihrer Religionen? Interreligiöse Solidarität für Gerechtigkeit und Frieden ist auf der Basis der Bibel möglich. Helfen Sie mit, dass Sie in der Region Nürnberg Wirklichkeit wird.

Neuerscheinungen

Die 25. Weltpreisverleihung für das Buch des Jahres¹

Nach der primären Auswahl der vielversprechenden Werke unter den mehr als 2000 Büchern, in den verschiedenen Bereichen der Iranistik und Islamischen Studie, bewerteten die Mitglieder der Jury 208 von ihnen in diesem Jahr und stellten 22 Bücher für letzte Phase vor. Letztendlich sind 9 Werke nach der Beratung mit dem akademischen Ausschuss für den Preis „Buch des Jahres“ bekannt gegeben worden. Die bewerteten Bücher waren auf Englisch, Französisch, Deutsch, Chinesisch, Arabisch, Italienisch, Georgisch, Urdu, Aserbajdschanisch-Türkisch, IstanbulTürkisch, Bosnisch, Griechisch, Finnisch und Serbisch. Die Gewinner dieser Preisverleihung sind aus Deutschland, Frankreich, Amerika, Indien, Bulgarien, Italien, der Schweiz, Schweden und dem Iran. Die drei für den Preis vorgestellten deutschen Werke im Jahr 2018 sind wie folgt:

1) *Mountain Peoples in the Ancient Near East, the Case of the Zagros in the First Millennium BCE*, Silvia Balatti, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2017.

Silvia Balatti ist Postdoktorandin im Fach „Alte Historie“ an der Universität Kiel. Sie erforscht die gesellschaftlichen Umstände und den Lebensstil der Völker des Zagros-Gebirges im 1. Jahrtausend v.Chr. in ihrem Buch und zeigt ihren Umgang mit der Umwelt und den politischen Herrschern der Nachbargebiete. Dieses Werk hat ein interdisziplinäres Charakteristikum und legt die historische Vergangenheit neben den archäologischen, zooarchäologischen, paläobotanischen und ethnographischen Angaben dar.

2) *Herausforderung Islam Christliche Annäherungen*, Klaus von Stosch, Verlag Ferdinand, Schöningh, 2017.

Der Verfasser des Werkes, Klaus von Stosch, ist Professor im Bereich der Systematischen Theologie und Leiter des Zentrums für Vergleichende Theologie und kulturelle Studie an der Universität Paderborn. In dieser Arbeit stellte er den Islam vor und erörterte die anderen herausfordernden Probleme im Zusammenhang mit dieser Religion in der hiesigen Welt. In diesem Buch ist ein konstruktiver Vergleich zwischen Islam und

¹ Aus dem Persischen übersetzt von Mag. Marjan Dokmehchin, Universität Teheran.

Christentum gezogen und in einer innovativen Hinsicht sind Wege für eine Interaktion zwischen diesen beiden Religionen dargestellt worden.

3) Wissensvermittlung im Gespräch. Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen, Regula Forster, BRILL, 2017. Die Verfasserin dieses Werkes, Regula Forster, ist Professorin im Fach „Islamische Studien“ an der Universität Zürich in der Schweiz, und ihre Arbeit ist die erste Forschung im Rahmen eines Buches über die Anwendung des literarischen Dialogs in den Quellen der islamischen Kultur. Sie untersucht hier eine breite Sammlung von den Lehrdialogen im klassischen Arabischen vom 8. bis zum 11. Jahrhundert. Forster zeigt in diesem Buch, dass sich die meisten Autoren bewusst für die literarische Form entschieden haben. Die Verbreitung der mündlichen Lehren, die von den Lehrern den Lernenden vermittelt worden sind, ist eine der wichtigsten Faktoren für den Erfolg dieser literarischen Form gewesen.



Einsicht

Drei Reisen in die innerste Welt des schiitischen Islam¹

Sima Tayefeh²

Einsicht ist eine Kollektion von Hans Georg Bergers Fotografien und einige Werke von frühen iranischen Fotografen (von Galerie des Golestanpalastes) im Rahmen eines Buches. Alle diesen Fotos stellen die schiitische Welt wie Hawza dar. Durch das Anschauen von Bergers Künsten in dieser Arbeit gelingt es dem Adressaten die unmögliche Erfahrung des Eingangs in die Innere der schiitischen Universitäten. Die Fotos von Fotografen in der Kadscharen- Epoche zeigen ihm das Milieu der Schiitischen heiligen Städte im Irak (Atabat) aus der Zeit vor 100 Jahren. Reise der hiesigen Menschen in die Vergangenheit, Abbrechen der beherrschenden Einschränkungen auf solche traditionellen Plätze zur Entdeckung der Wahrheit sind die Ziele der Verfassung dieses Buches.

Hans Georg Berger wurde 1951 in der ältesten Stadt von Deutschland, Trier, die im Bundesland Rheinland -Pfalz liegt, geboren. Er studierte Vergleichende Religionen und Dramatik in Deutschland und in den USA. Beim Fotografieren fokussierte er auf die Religion, weil er sich für dieses Thema neben der Kunst interessierte. Seit 1988 waren verschiedene Religionen in der Welt als seine Sujets. Er machte Fotos in Myanmar, Thailand, Kambodscha, Laos, China und Vietnam, um die Hinterlassenschaft von Daoismus und Buddhismus herauszufinden. Zwischen den Jahren 2000 bis 2006 begann er seine Tätigkeit im Iran, wo er aus Deutschland nach Maschhad, Ghom und Isfahan reiste, um seine Untersuchung über das schiitische Bildungssystem zu ergänzen. Aus diesem Grund trat er selbst in den Hawzas auf. Das Ergebnis seiner Untersuchung sind schlichte nicht ideologisch geprägte Fotos, die mehr „Vertrauen und Konversation“ zwischen zwei unterschiedlichen Ansichten abbilden.

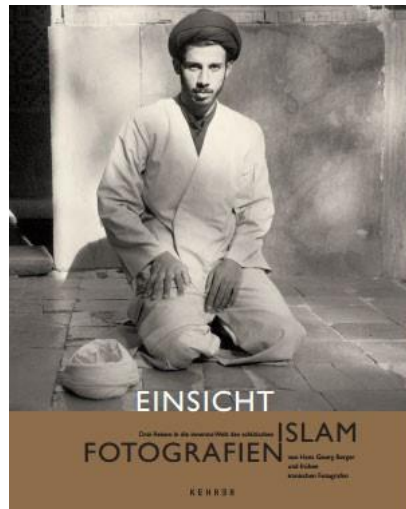
Die Fotos von Galerie des Golestanpalastes, die in diesem Buch präsentiert wurden, sind eine Sammlung der Werke von Aqa Reza Khan Akhbala Saltaneh (Aqa Reza Akkasbaschi) und Abolqasem ibn Mohammad

¹ Aus dem Persischen übersetzt von Mag. Marjan Dokmehchin, Universität Teheran.

² Master der Religionen und vergleichende Mystik, Universität Teheran.

Tagi Nouris (Abolqasem Nouri). Diese Persönlichkeiten waren die Fotografen in den Höfen von Nasereddin Schah und Mozaffareddin Schah. Manche Fotos sind auch von den unbekanntenen Künstlern in dieser Epoche. In Aqa Rezas Fotos handelte es sich um die Nasereddin Schahs Fahrt in die heiligen Städte des Irak (Atabat) im Jahr 1871. Mozaffareddin Schah reiste nicht selbst in den Irak. Er beauftragte Abolqasem Nouri, diese Städte zu fotografieren. Auf den Werken der Kadscharenepoche sieht man die Verse oder Phrasen an, die mit den schönen Handschriften von iranischen Kalligrafen verziert sind.

Das Buch umfasst fünf Artikel von Katharine Krona Baix, Carmen Perez Gonzalez, Seyed Ali Moujani, Saeid Adalatnejad, Hans Georg Berger, Boris von Brauchitsch, mehr als 200 aufgenommene Fotos von Kerbela, Nadschaf, Sammara im 18. und 19. Jahrhundert und auch einige von den schiitischen Universitäten in Isfahan, Ghom, Maschhad im 21. Jahrhundert. Dieses Werk wurde zwecks des Kulturaustausches zwischen dem Iran und Deutschland und auch einigen anderen Einrichtungen unter der Leitung des Kulturzentrums der Islamischen Republik Iran in Berlin und mithilfe von Saeid Adalatnejad, Boris von Brauchitsch und auch mit der Unterstützung des Auswärtigen Amtes veröffentlicht.



Der Bericht über Gründung der Gesellschaft für Iranistik¹

Soheila Faraji²

Die Gesellschaft für Iranistik wurde am Donnerstag den ersten Februar 2018 in Teheran gegründet. Diese Gesellschaft ist mit dem „iranischen Ministerium für Wissenschaften, Forschungen und Technologie“ verbunden. Die Tätigkeiten der Gesellschaft umfassen die Veröffentlichung der iranistischen Zeitschriften, Durchführung der Forschungsprojekte selbstständig oder in Zusammenarbeit mit den anderen Organisationen und Instituten und Veranstaltung der nationalen und internationalen Tagungen in Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen Gedankenaustausch.

Die erste Sitzung der Generalversammlung der Gesellschaft für Iranistik ist gleichzeitig mit dem Tag der Gründung dieser Gesellschaft, von 9:00 Uhr bis 12:00 Uhr im Saal „Hekmat“ stattgefunden. Die Sitzung fand im „Forschungszentrum für Humanwissenschaften und kulturelle Studien“ statt.

In dieser Sitzung wurde eine Satzung erstellt, die die Grundprinzipien der Gesellschaftsperspektiven umfasst. Der Hauptteil der Sitzung befasste sich mit der Wahl der „Mitglieder des Vorstands“ und der „Inspektoren der Gesellschaft“. Unter den 14 Kandidaten für Vorstand, wurden 9 Personen als ständige Mitglieder und 3 Personen als stellvertretende Mitglieder gewählt.



¹ Aus dem Persischen übersetzt von Mag. Zahra Salemi, Saadi Stiftung.

² M.Sc. der Iranistik, Universität Teheran.