

اشپكتروم ايران

نشریه علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur



Nr. 1-2019

32. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

32. Jahrgang 2019, Heft 1

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

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

E-mail: spektrumiran@irankultur.com

www.spektrumiran.com

Geschäftsführung

Seyed Ali Moujani

Schriftleitung

Prof. Bert G. Fagner

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

Mit den Augen des Herzens sehen

Über die Symbolik der mystisch-metaphysischen Schau im Islam

Roland Pietsch 1

Der Transfer von Wissenschaft und Technologie von Österreich nach Iran

Mohammad Hadi Varahram 19

Vom Westen geschlagen?

Zur heutigen Rezeption von ‘Ali Šarī‘atī und Āl-e Aḥmad in Iran

Katajun Amirpur 35

Die Einschätzung der Beweggründe der aggressiven außenpolitischen Haltung von Saudi Arabien gegen die Islamische Republik Iran (zwischen 2001 bis 2017)

Alireza Mollaghadimi, Mehdi Zakerian 59

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka

Saeid Rezvani 95

Soziale und kulturelle Fremdheitskonstruktionen in Russlandreisebericht *Dalīl as-sufarā’*

Sara Faridzadeh 109

Nachruf 133

Richtlinien für Spektrum Iran

Einreichung der Beiträge

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

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

Umschrift

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

Formatierung

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

Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

-- Monographie:

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

-- Aufsatz in Sammelwerk:

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

-- Zeitschriftenaufsatz:

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

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

		Arabisch	Persisch
ا		Hamzaträger ('), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		B	B
پ	(nur pers.)	-	P
ت		T	T
ث		<u>T</u>	<u>S</u>
ج		Ġ	Ġ
چ	(nur pers.)	-	Č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		D	D
ذ		<u>D</u>	<u>Z</u>
ر		R	R
ز		Z	Z
ژ	(nur pers.)	-	Ž
س		S	S
ش		Š	Š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḍ	Ž
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		-‘-	-‘-
غ		Ġ	Ġ
ف		F	F
ق		q	Q
ک		k	K
گ	(nur pers.)	-	G
ل		l	L
م		m	M
ن		n	N
ه		h	H
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
-(Fatha)		A	A
-(Kasra)		I	e oder i
-(Damma)		U	o oder u
-(Hamza)		-‘-	-‘-
-(Waşla)		-‘- oder -‘-	-‘- oder -‘-
ة / ه	Arab./pers. Endung	A	e oder a

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

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

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

Observing with “the Eye of the Heart” On the Symbols of the Mystical-metaphysical Attitude in Islam

Roland Pietsch¹

(pp 1 to 17)

Received: 21.01.2019; Accepted: 20.02.2019

Abstract


The first part of this paper focuses on the general significance of the symbols representing the truth, which are above thought and perception. The second part describes four attitudes of the heart, according to Tirmidhi’s treatise, *Bayān al-farq bayn aṣ-ṣadr wa l-qalb wa l-fu’ād wa l-lubb*. In the last and the main part of the paper, Ibn ‘Arabī’s doctrine of the mystical-metaphysical cognition and his teaching of “the eye of the heart”, based on his *Fuṣuṣ al-ḥikam* are explained.

Keywords

Mysticism, the recognition of God, al-Tirmidhi, perception of the heart, Ibn ‘Arabī

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

با چشم دل دیدن
درباره نمادهای نگرش عرفانی - متافیزیکی در اسلام

رولاند پیچ^۱

(صص ۱ تا ۱۷)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۲/۲۰

چکیده

موضوع بخش نخست این مقاله اهمیت کلی نمادهایی است که نشانگر حقایق برتر از اندیشه و ادراک هستند. در بخش دوم برپایه مبانی رساله *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفواد و اللب* ترمذی، چهار نگرش قلب شرح داده می‌شود. در بخش سوم که بخش اصلی مقاله حاضر است، آموزه ابن عربی درباره معرفت عرفانی - متافیزیکی و آموزه او درباره چشم دل برپایه *فصوص الحکم* شرح داده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

عرفان، معرفت الهی، ترمذی، مشاهده دل، ابن عربی

^۱. دانشگاه لودویگ-ماکسیمیلیان مونیخ،
رایانامه: roland.pietsch@t-online.de

Mit den Augen des Herzens sehen -Über die Symbolik der mystisch-metaphysischen Schau im Islam

Roland Pietsch¹

(S. 1-17)

Eingegangen: 21.01.2019; Angenommen: 20.02.2019


Zusammenfassung

Der erste Teil dieses Beitrags befasst sich mit der allgemeinen Bedeutung der Symbole, die die Wahrheit darstellen und über Denken und Wahrnehmung hinausgehen. Der zweite Teil beschreibt vier Zustände des Herzens gemäß at-Tirmiḍīs Abhandlung *Bayān al-farq bayna aṣ-ṣadr wa-l-qalb wa-l-fu'ād wa-l-lubb*. Im letzten und zentralen Teil des Beitrags wird Ibn 'Arabī's Lehre von der mystisch-metaphysischen Erkenntnis sowie seine Lehre vom „Auge des Herzens“ auf Grundlage seiner *Fuṣūṣ al-ḥikam* erläutert.

Schlüsselwörter

Mystik, Gotteserkenntnis, at-Tirmiḍī, Wahrnehmung des Herzens, Ibn 'Arabī

¹ . Ludwig-Maximilian University, Munich,
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

Mit den Augen des Herzens sehen -Über die Symbolik der mystisch-metaphysischen Schau im Islam

Roland Pietsch¹

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي
فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ؟
قَالَ أَنْتَ

Ich sah meinen Herrn mit dem Auge meines Herzens und
sagte: „Wer bist Du?“

Er antwortete: „Du“.

Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāğ²

Die Symbolik des Herzens ist in allen großen Religionen und Überlieferungen der Menschheit von höchster Bedeutung, denn sie verweist auf Wahrheiten, die alles begriffliche Denken weit übersteigen. Allein der Geist kann diese Wahrheiten in einer mystisch-metaphysischen Schau erfassen. Im Islam bildet die Herzsymbolik gleichsam den Kern der islamischen Religion, der als islamische Mystik (*taṣawwuf* oder *al-irfān*) bezeichnet werden kann, wenn er sich auf das Mysterium der höchsten göttlichen Wirklichkeit bezieht³. Der äußere Rahmen, der diese Mitte umgibt, ist das Gesetz oder die Scharia, das heißt übersetzt: die breite Straße. Wer auf der breiten Straße zu Gott wandert, der hält sich an das Gesetz und erfüllt es. Wer aber darüber hinaus von Gott berufen wird, die höchste Wirklichkeit zu lieben und zu erkennen, der hält das Gesetz, überschreitet es aber gleichsam nach innen. Dieser Weg nach innen ist der enge schmale Pfad oder der mystische Weg (*tariqa*) der Gottesliebe und Gotteserkenntnis. Dieser Weg nach innen ist der Weg in die Mitte des Menschen, in sein Herz. In diesem Zusammenhang muss grundsätzlich darauf hingewiesen werden, dass sowohl die breite Straße als auch der schmale Pfad zu Gott in der im Koran gegebenen göttlichen Offenbarung und ihrer vielfältigen Symbolik begründet sind. Im Koran wird das Wort Herz in

1 Professor an der Ludwig-Maximilian Universität München, E-mail: roland.pietsch@t-online.de.

2 Berühmter persischer Mystiker (857-922). Der arabische Text dieses Verses und die französische Übersetzung sind in der zehnten Muqatta'a seines Diwans enthalten, vgl. LE DĪWĀN D'ĀL-HALLĀJ - édité, traduit et annoté par Louis Massignon, Paris 1955, S. 46.

3 Vgl. dazu Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam - Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main und Leipzig 1995.

seinen verschiedenen Bedeutungen 132 Mal erwähnt⁴. Es bildet in seiner innersten Mitte den eigentlichen „Ort“ der höchsten Gottesliebe und Gotteserkenntnis. Mit der Symbolik des Herzens ist auch die Symbolik des Auges auf das Engste verbunden. In der islamischen Mystik wird zwischen äußerem und innerem Auge unterschieden. Das äußere Auge bezieht sich auf die Sinne und äußere Erscheinungen. Das innere Auge stammt aus der geistigen Welt oder dem Himmelreich. Den Unterschied zwischen äußerer Erscheinungswelt und Himmelreich erklärt der persische Theologe und Mystiker *al-Ghazālī* (1058-1111)⁵ auf folgende Weise: „Wisse, dass die Erscheinungswelt sich zu dem Himmelreich verhält wie die Schale zum Kern, die Form oder das Modell zum Geist, die Dunkelheit zum Licht und die Niedrigkeit zu der Erhabenheit. Deshalb wird das Himmelreich die höhere, die Geistes- oder die Lichtwelt genannt. Ihr steht die niedrige, die materielle und dunkle (*Welt*) gegenüber. Glaube jedoch nicht, dass wir mit der höheren Welt den Himmel meinen. Denn er steht hoch und oben im Verhältnis zur Erscheinungs- und Sinnenwelt und kann selbst vom Vieh erfahren werden. Dem Menschen aber bleibt die Tür zum Himmelreich verschlossen, und er wird nicht himmlisch sein, es sei denn, ‚dass für ihn die Erde als diese und der Himmel als dieser verwandelt wird‘⁶. So dass alles, was in den Bereich seiner Sinne und seiner Imagination fällt, einschließlich des (sichtbaren) Himmels, seine Erde sein wird, und alles, was über die Sinne hinausgeht, sein Himmel. Das ist der erste Aufstieg für denjenigen, der seine Reise [d. h. den mystischen Weg] begann, um sich der göttlichen Anwesenheit zu nähern. Denn der Mensch ist auf die tiefste der Tiefen zurückgewiesen, von da aus steigt er auf zu der höchsten Welt... Wenn der Aufstieg der Propheten die höchste Stufe erreicht und sie von dort aus in die Tiefe schauen und von oben nach unten blicken, so sehen sie in die Herzen der Menschen und erlangen einige Kenntnisse über das Verborgene. Denn wer sich im Himmel befindet, der ist auch bei Gott: ‚Er allein besitzt die Schlüssel zu dem Verborgenen‘⁷, d. h. von ihm werden die Gründe der Seienden in die Welt hinab gesandt; die Welt der Erscheinung ist eine der Wirkungen jener Welt, deren Verhältnis zu ihr wie das Verhältnis des

4 Vgl. Tilman Seidensticker, *Altarabisch ‚Herz‘ und sein Wortfeld*, Wiesbaden 1992.

5 Über sein Leben und Werk vgl. Bernard Carra de Vaux, *Gazali: A. H. 450 -505 / A. D. 1058-1111 (Algazel); étude sur la vie et l'oeuvre mystique, philosophique et théologique d'Abou Hamid Mohammed al-Gazali*, Amsterdam 1974.

6 Koran 14, 48.

7 Enenda 6, 59.

Mit den Augen des Herzens sehen...

Schattens zur Person, der Frucht zum Fruchtbringenden und der Wirkung zur Ursache ist“⁸. Die tiefe symbolische Bedeutung des Herzens und des inneren Auges erschließt sich in ihrem ganzen Reichtum, wenn die islamischen Mystiker den geistigen Weg beschreiben. Diese Beschreibungen enthalten Einblicke und Erkenntnisse, die beim Beschreiten des geistigen Weges gewonnen wurden. Sie bilden die mystisch-metaphysische Lehre, die mit der Methode, das heißt mit dem Weg der Verwirklichung der Lehre, eine unlösbare Einheit bildet. Aus der Fülle der islamischen Mystik und Metaphysik, wird im Folgenden zunächst anhand der Lehre des persischen Mystikers und Gelehrten *Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn ʿAlī al-Ḥakīm al-Tirmiḏī* (820/830-905/930)⁹ eine Übersicht über die verschiedenen Anblicke des Herzens und ihre Verbindung mit der koranischen Seelenlehre als eine kurze Einführung in die mystische Herzenssymbolik gegeben. Anschließend wird versucht, einige Grundzüge der mystisch-metaphysischen Gotteslehre oder Gottesschau des größten in Andalusien geborenen islamischen Meisters *Ibn ʿArabī* (1165-1240) aufzuzeigen.

Einführung: Al-Tirmiḏīs Lehre von den verschiedenen Anblicken des Herzens

Al-Tirmiḏī hat seine Lehre von den verschiedenen Anblicken der Herzens in seiner Schrift „Abhandlung über den Unterschied zwischen

Brust, Herz, innerem Herzen und Herzenskern (*Bayān al-farq baina aṣ-ṣadr wa-ʿl-qalb wa-ʿl-fuʿād wa-ʿl-lubb*)“¹⁰ dargelegt. In dieser Abhandlung unterscheidet er vier Ebenen, Stufen oder Stationen (*maqāmāt*), die als solche alle Stationen des geistigen Weges nach innen sind.

1. Die erste Station dieses Weges ist die Brust (*ṣadr*), die gleichsam den

8 Abū-Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Die Nische der Lichter - Miškāt al-anwār*, Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices hrsg. von ʿAbd-Elšamad ʿAbd-Elḥamid Elischazlī, Hamburg, 1987, S. 16 f.

9 Über Leben und Werk von Al-Tirmiḏī siehe Bernd Radtke, *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī - Ein islamischer Theosoph des 3. / 9. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1980.

10 Al-Tirmiḏī, *Bayān al-farq aṣ-ṣadr wa-ʿl-qalb wa-ʿl-fuʿād wa-ʿl-lubb*, Amman 2009. Englische Übersetzung von Nicholas Heer: *A ŠUFĪ PSYCHOLOGICAL TREATISE. A translation of the Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fuʿād wa al-Lubb of Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, in: *The Muslim World*, Bd. LI, 1961, S. 25-36, 82-91, 162-172, 244-258.

Vorhof zu einem Haus bildet. Die Brust ist der Sitz für das Licht des Islam. Mit Islam ist hier die äußere Form, nämlich die Scharia und ihre Gebote gemeint: Gebet, Fasten, Almosengeben usw. Die Brust ist das Gefäß oder die Quelle jenes Wissens, das den Menschen befähigt, die Gebote der Scharia einzuhalten und zu erfüllen. Dieses Wissen wird durch Lernen erworben, kann aber durch Vergesslichkeit auch wieder verloren werden.

2. Die zweite Station ist das eigentliche Herz, *qalb*, das in der Brust vorhanden ist. Das Herz ist der Sitz des Lichts des Glaubens (*nūr al-īmān*). Glaube bedeutet hier den Glauben an die Wahrheit der göttlichen Erfahrung mit dem Herzen. Das Licht des Glaubens ist ein konstantes Licht, das nicht zunimmt oder abnimmt. Es unterscheidet sich vom Licht des Islam, das zunehmen oder abnehmen kann. Das Herz ist also der Sitz eines Wissens, das nicht erlernt werden kann und auch nicht mit dem Wissen der Brust verbunden ist.
3. Das innere Herz, *fu'ūd* ist das Licht der Erkenntnis (*nūr-al-ma'arifa*), das mit der geistigen oder mystisch-metaphysischen Schau (*ru'ya*) der Wirklichkeit verbunden ist. In der Tat ist *ru'ya*, die geistige Schau, eines der wesentlichsten Eigenschaften des inneren Herzens. Im Koran wird dieser Zusammenhang in der Sure „die Nachtreise“ deutlich zum Ausdruck gebracht: „Und fuße nicht auf dem, wovon du kein Wissen hast; siehe, Gehör, Gesicht und Herz, alles wird dafür zur Rechenschaft gezogen“¹¹.
4. Der Kern des Herzens, *lubb*, schließlich ist der Ort des Lichts der Einheit (*nur- al-tawhīd*), welches die Grundlage aller anderen Stufen oder Stationen bildet.

Jede von diesen Stationen bildet eine Stufe des geistigen Weges. So entspricht die Brust oder das Licht des Islam dem Muslim, das heißt dem gläubigen Muslim, der auf der breiten Straße, die Scharia geht und ihre Gebote befolgt und erfüllt.

Das Licht des Glaubens im Herzen entspricht der Stufe des Gläubigen (*mu'min*), das Licht der Erkenntnis dem Erkennenden (*'arif*); und das Licht der Einung im Kern des Herzens entspricht der höchsten Stufe, der Vereinigung mit der höchsten göttlichen Wirklichkeit (*muwahhīd*).

¹¹ Koran 17, 36.

Mit den Augen des Herzens sehen...

Anschließend verbindet *Tirmidī* diese Herzenssymbolik mit der koranischen Seelenlehre. Im Koran werden folgende drei Anblicke oder Stufen der Seele unterschieden:

1. die Seele, die zum Übel aneifert (*al-nafs al-ammāra bil-sū'*)¹²,
2. die tadelnde Seele (*al-nafs al-lawwāma*)¹³,
3. die befriedete Seele (*al-nafs al-muṭma'inna*)¹⁴.

Diesen drei Stufen fügt *al-Tirmidī* noch die inspirierte Seele (*al-nafs al-malḥama*) als vierte Stufe hinzu, die im Koran nicht erwähnt wird. Diese vier Anblicke oder Stufen der Seele verbindet er mit den vier Stufen oder Stationen des geistigen Weges zum Herzen, wobei er aber zunächst feststellt, dass die Seele nicht ein Teil des Herzens ist. Die erste Seelenebene gleicht einem heißen Rauch, der die Quelle von Begierden und Leidenschaften darstellt. Wenn diese Begierden nicht beherrscht werden, dann verdunkelt der Rauch das Licht des Herzens in der Brust. Durch Disziplin kann die Seele aber beherrscht werden und die Stufen des geistigen Weges emporschreiten. Diese Seele, die zum Übel aneifert, ist eine noch undisziplinierte Seele, die dem gewöhnlichen Muslim entspricht. Die inspirierte Seele ist weniger zum Übel geneigt und entspricht der Ebene oder Stufe des Gläubigen (*mu'min*). Die tadelnde Seele ist die Seele des mystisch-metaphysischen Erkennenden (*'arif*) und die friedvolle Seele schließlich ist die Seele desjenigen, der sich mit der höchsten Wirklichkeit Gottes vereint (*muwaḥḥid*).

BRUST (ṣadr)	HERZ (qalb)	INNERES HERZ (fu'ād)	KERN DES HERZENS (lubb)
Licht des Islam (nūr al-islām)	Licht des Glaubens (nūr al-imān)	Licht der Erkenntnis (nūr al-ma'rifa)	Licht der Einheit (nūr al-tawḥīd)
der Muslim (muslim)	der Gläubige (mu'min)	der Gott-Erkennende ('arif)	der Vereinende (muwaḥḥid)

12 Ebena 12, 53.

13 Ebenda 75, 1 f.

14 Ebenda 89, 27.

Wissen der šarī'a	Inneres Wissen von Gott	Geistige Schau	Gottes Gnade
-------------------	----------------------------	----------------	--------------

Im letzten Abschnitt seiner „Abhandlung über den Unterschied zwischen Brust, Herz, innerem Herzen und Herzenskern“, der sich auf die „Die Lichter des Herzens“ bezieht, vereint *Tirmidī* die einzelnen Anblicke oder Stufen des geistigen Weges mit der koranischen Seelenlehre. Dementsprechend betrachtet er das Licht des Islam, des Glaubens, der Erkenntnis und der Einheit im Zusammenhang und vergleicht das Licht des Islam einem Berg, dessen Grund in der Brust liegt. Das Licht des Glaubens gleicht einem Berg, dessen Ort das Herz ist. Das Licht der mystisch-metaphysischen Erkenntnis wieder gleicht einem Berg, dessen Grube das innere Herz ist. Und schließlich gleicht das Licht der Einheit einem Berg, dessen Ruheplatz der innerste Kern des Herzens ist. Über dem Gipfel von jedem Berg befindet sich ein Vogel. Der Vogel auf dem Berg der Brust ist die Seele, „die zum Übel aneifert“¹⁵. Der Vogel auf dem Berg des Herzens ist die inspirierte Seele. Der Vogel auf dem Berg des inneren Herzens ist die tadelnde Seele und der Vogel auf Berg des Herzenskerns ist die Seele im Frieden. Die Seele, die zum Übel aneifert, fliegt in die Täler, wo Zweifel, Heuchelei und ähnliche Dinge herrschen. Im Koran heißt es dazu: „Die Seele lenkt ja hin zum Bösen, nur dann nicht, wenn mein Herr Erbarmen zeigt“¹⁶. Die inspirierte Seele fliegt manchmal in die Täler der Gottesfurcht und manchmal in die Täler der Gottesferne. Im Koran heißt es: „ bei einer Seele und dem, der sie gestaltete und ihr Gottesferne und Gottesfurcht einpflanzte“¹⁷. Der Vogel vom Berg der mystisch-metaphysischen Erkenntnis ist die tadelnde Seele. Manchmal fliegt er in die Täler der Selbsterhöhung, Mächtigkeit, Stolz und Freude an den Segnungen Gottes. Manchmal fliegt er in die Täler der Armut, Demut, wobei er sich selber geringschätzt und in seine eigene Einsamkeit fällt. Damit tadelt die Seele sich selber. Der Vogel vom Berg des Herzenskerns hingegen versinnbildlicht die Seele im Frieden. Sie fliegt in die Täler des Friedens, der Bescheidenheit, Festigkeit in der Einheit mit Gott und im Gottesgedenken. Gott spricht im Koran: „ O du befriedete Seele, kehre heim zu deinem Herrn, glücklich und zufrieden“¹⁸ und „leichter Windhauch, duftende Kräuter und der

15 Ebenda 12, 53.

16 Ebenda 12, 53.

17 Ebenda 91, 7 f.

18 Ebenda 89, 27 f.

Garten der Glückseligkeit“¹⁹.

Ibn ʿArabī: das Herz und die mystisch-metaphysische Gotteserkenntnis

Die umfassendste und zugleich tiefste Darstellung der islamischen Mystik und Metaphysik ist *Ibn ʿArabī* (1165-1240) zu verdanken, der in der islamischen Welt auch als der größte Meister bezeichnet wird²⁰. Gegenstand seiner Lehre sind die göttlichen Urwahrheiten oder die eine Urlehre, deren Inhalt allen echten Überlieferungen der Menschheit innewohnt. Er konnte sich dabei auf den Koran berufen, der von der einen Sendung aller Propheten an alle alten Völker spricht. Dabei zeigt er, dass diese eine Sendung – den verschiedenen Zeiten und Völkern entsprechend – nicht nur verschiedene heilige Gesetze hervorgebracht, sondern auch in verschiedenen metaphysischen Formen zum Ausdruck gekommen ist. Diese verschiedenen Formen, in denen sich die eine Urlehre kundgibt, gleichen verschiedenen Spiegeln, in denen sich der eine göttliche Lichtstrahl widerspiegelt. Diese Urlehre kann grundsätzlich vom menschlichen Geist erkannt werden, wobei diese Art der Erkenntnis das diskursive dialektische Erkennen weit übersteigt. Der „Ort“ dieser Erkenntnis ist das innerste Herz, das auch als Auge der mystisch-metaphysischen Gotteserkenntnis oder der geistigen Gottschau bezeichnet werden kann. Diese Schau ist das Ziel des mystischen Weges zur Einheit mit der höchsten göttlichen Wirklichkeit. Das heißt, die geistige Lehre und ihre Erkenntnis und der Weg mit seinen geistigen Übungen, der zu ihr führt, bilden, worauf bereits hingewiesen wurde, eine unauflösbare Einheit. Das Werk *Ibn ʿArabīs* stellt an alle, die ihn verstehen wollen, höchste Anforderungen. Deshalb soll er im Folgenden vor allem selber ausgiebig zu Worte kommen.

Die geistige Schau, die im Mittelpunkt von *Ibn ʿArabīs* Lehre und Weg steht, erfolgt, wenn der Gottsucher auf seinem Weg einen geistigen Zustand erreicht

19 Ebenda 56, 89.

20 Ausgewählte Veröffentlichungen über sein Leben und Werk in westlichen Sprachen: Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, Paris 1958; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism - Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1983; Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Paris 1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989 und *The Self-Disclousure of God*, New York 1998; Claude Addas, *Ibn ʿArabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1989; Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi*, Oxford 1999.

hat. Ein solcher Zustand entsteht aus der göttlichen Einwirkung auf die entsprechende geistige Bereitschaft des Herzens. Die göttliche Einwirkung zeigt sich den Menschen als göttlicher Anblick oder als göttlicher Name. Die Bereitschaft des Herzens ist, wie *Ibn ʿArabī* sagt, „das Verborgenste, was es gibt“. Diese Bereitschaft ist zunächst nur ein Vermögen, das gleichsam nur als eine Möglichkeit vorhanden ist und das nur dann erkannt werden kann, wenn sein Gehalt verwirklicht wird, was aber allein durch die göttliche Einwirkung ausgelöst werden kann. 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. Nun muss in diesem Zusammenhang aber nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass die geistige Form, die sich bei der geistigen Schau dem Herzen aufprägt, von Gott kommt. Sie ist somit gleichsam die Spur einer göttlichen Wahrheit oder einer göttlichen Eigenschaft. *Ibn ʿArabī* schreibt dazu im Kapitel Šuʿaib [Jethro] seines berühmten Werkes „Ringsteine der göttlichen Weisheit (*Fuṣūṣ al-ḥikam*)“: „Das Herz des Gott-Erkennenden hat eine solche Weite, dass *Abū Yazīd al-Bistāmī*²¹ von ihm gesagt hat: ‚Wenn auch der Thron Gottes und alles, was er umfasst, hundert tausend Mal tausend in einem Winkel des Herzens des Gott-Erkennenden zugegen wäre, so würde es ihn nicht fühlen‘. – Und *Ġunaid*²² 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 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“²³. Zu diesen Ausführungen *Ibn ʿArabī*s hat der

21 *Abū Yazīd al-Bistāmī* (803-875), berühmter persischer Sufi. Vgl. Louis Massignon, *Essais sur les origines de la lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 273-286; Helmut Ritter, *Die Aussprüche des Bayezid Bistami*. Eine vorläufige Skizze, in: *Westöstliche Abhandlungen*. Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1954, S. 231-243.

22 *Abū l-Qāsim al-Ġunaid ibn Muḥammad al-Ḥazzāz al-Qawarīrī*, gest. 910, ein aus Persien stammender Vertreter der Bagdader Mystik.

23 *Muhyi-d-dīn Ibn al-ʿArabī al-Hātīmī*, *Die Fassungen der Weisheit (FUSUS AL-HIKAM)*, Übersetzung von acht ausgewählten Kapiteln aus dem Buch „Fassungen der Weisheit“ mit Auszügen aus dem Kommentar von *Sheikh ʿAbd ar-Razzāq al-Qashānī* und Erläuterungen von Titus Burckhardt, hrsg. mit einem Vorwort von Roland Pietsch, in:

Mit den Augen des Herzens sehen...

persische Gelehrte und Mystiker *ʿAbd al-Razzāq al-Kāšānī* (gest. 1330) einen Kommentar (*Šarḥ ʿala Fuṣūṣ al-ḥikam*) verfasst: „Das Herz des Gott-Erkennenden wandelt sich mit Gott, ohne dass ihm eine besondere Weise noch eine irgendwie ausschließliche Empfänglichkeit eignete, im Gegensatz zu anderen Herzen. Es entspricht also, wenn es sich zu Gott von allem anderen absondert, den Offenbarungen Gottes. Welche Form Gott auch immer in seiner Offenbarung annehmen mag, das Herz gleicht sich ihr an, weitet sich aus oder zieht sich zusammen und lässt nichts davon aus. Die anderen, stofflichen Herzen aber sind umgekehrt geartet, denn einem jeden davon eignet eine bestimmte Weise, eine ausschließliche Bereitschaft, die es von andern unterscheidet, so dass die Offenbarung nur gemäß der vorhandenen Empfänglichkeit geschehen mag und Gott die Weise und die Form annimmt, die der Weise und Form dessen, dem er sich offenbart, entspricht. Das ist der Sinn davon, dass sich Gott am Tage der Auferstehung vor dem versammelten Volke in den Formen verwandle. Deshalb erkennt Ihn auch der Erkennende in jeglicher Form und betet Ihn an, während jener, der die Erkenntnis nicht besitzt und dessen Blick durch Glaubenssätze verschleiert ist, Ihn nicht erkennt, es sei denn, Gott offenbare sich ihm in der Form seines besonderen Glaubens, da er Ihn angesichts jeder anderen Form von Offenbarung verneint und Zuflucht bei Gott vor Gott sucht“²⁴.

Ibn ʿArabī vergleicht in Anspielung auf den Titel seines Buches „Ringsteine der göttlichen Weisheit“ das Herz des Gott-Erkennenden oder, was dasselbe ist, das Herz des vollkommenen Menschen mit der Fassung eines Siegelsteins am Fingerring. Die Fassung hat nämlich die gleiche Gestalt wie der Edelstein, den sie einfasst. Das ist aber das Gegenteil von dem, was die Gottsucher oder die Schar der Sufis im Auge haben, wenn sie sagen, dass sich Gott entsprechend der Bereitschaft des Knechtes offenbart. „Vielmehr ist es der Knecht, der sich Gott entsprechend der Form, in welcher ihm Gott offenbar wird, kundgibt“. *Al-Kāšānī* deutet diese Stelle folgendermaßen: „Das sind Gleichnisse vom Herzen des Gott-Erkennenden und ein Hinweis darauf, dass der Erkennende, dessen Herz der Ursubstanz entspricht, immer mit unbedingter Empfänglichkeit seines Herzens der unbedingten Gottheit zugewandt ist, weil die alles umfassende Einheit sein Herz beherrscht. So

Spektrum Iran – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 21. Jg. Heft 4, 2008, S. 28. Im Folgenden abgekürzt: *Ibn ʿArabī, Die Fassungen der Weisheit*.

²⁴ *Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit*, S. 29.

gleichet er sich jeglicher Form an, in welcher sich Gott ihm offenbaren mag, wie es im Gleichnis der Fassung eines Ringsteines ausgedrückt ist. Das aber, was die Schar der Eingeweihten mit der Offenbarung im Maße der Bereitschaft des Herzens im Auge haben, bezieht sich auf den Zustand jenes, dessen Herz noch dem Gesetz der Vielheit untertan und von besondern Gestalten bedingt ist. In diesem Fall erscheint die an sich einige Offenbarung in verschiedenen Formen und in der Gestalt der Geschehnisse, die das Herz überwältigen. So gibt sich der Erkennende Gott nach dem Maße der göttlichen Form kund, während sich dem nicht Erkennenden Gott in dessen Form kundgibt“²⁵. Die scheinbaren Widersprüche, auf die *Al-Kāšānī* hier hinweist, lösen sich auf, wenn *Ibn ʿArabī* sogleich 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 eines 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 zuteil geworden ist, so offenbart sich ihm Gott in Seiner kundgegebenen Offenbarung im Zustand der Kundgebung, also dass es Ihn sieht. Dann erscheint es in der Form dessen, was ihm offenbart wird, wie wir es beschrieben. Gott der Erhabene gibt dem Herzen den Zustand der Bereitschaft nach Seinem Wort: ‚Er gibt jeglichem Ding Seine Beschaffenheit, dann leitet Er‘²⁶, 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 Glaubens“²⁷. Über das Verhalten des Herzens im Hinblick auf die beiden Weisen der Offenbarung schreibt *Al-Kāšānī* in seinem Kommentar: „Aus der nicht kundgegebenen wesentlichen Offenbarung (*tağallī dātī*) stammt die anfangslose Bereitschaft, indem die Wesenheit in der Welt der Nicht-Kundgebung die Formen der Urbestimmungen samt all den Zuständen, die jeder einzelnen Urbestimmung eigen sind, offenbart. Daher kommt die Bereitschaft, die dem Herzen bei

25 *Ibn ʿm Arabī*: Die Fassungen der Weisheit, S. 29 f.

26 Koran 20, 52.

27 *Ibn ʿArabī*: Die Fassungen der Weisheit, S. 30.

Mit den Augen des Herzens sehen...

dessen Erscheinen in der Welt der Kundgebung eignet. Die reine Nicht-Kundgebung, die reine Urwahrheit oder die reine Selbstheit, die dem göttlichen Namen ‚Er selbst (*huwa*)‘ entspricht, ist eben diese sich in den Formen der Urbestimmungen offenbarende Wesenheit. Jeder Urbestimmung eignet ein besonderes Selbst, durch das sie selbst ist“²⁸. *Al-Kāshānī* schreibt weiter: „Wenn nun die Urbestimmungen in der Welt der Kundgebung erscheinen und dem Herzen seine urhafte Bereitschaft zuteil wird, offenbart sich ihm Gott in seiner äußeren Offenbarung, so dass Ihn das Herz in der Form seines Glaubens schaut“²⁹. Im Hinblick auf das Herz und den Glauben des Gottsuchers führt *Ibn ‘Arabī* das überlieferte Gotteswort an: „Weder Meine Erde noch Mein Himmel sind weit genug, Mich zu erfassen, doch das Herz meines gläubigen Knechtes erfasst mich“³⁰. Er will damit sagen, dass sich Gott dem Herzen des Gläubigen offenbart, damit es ihn erkenne. Und so erkennt und schaut das Auge des Herzens Gott als Inbegriff des Glaubens. Glaube bedeutet in diesem Zusammenhanf das Einssein mit der göttlichen Wahrheit. Weil es aber ohne Zweifel verschiedene Arten von Glaubensweisen gibt, unterscheidet *Ibn ‘Arabī* grundsätzlich zwischen zwei Glaubensweisen. Die erste Glaubensweise zeichnet sich dadurch aus, dass der Gläubige Gott durch eine Bestimmung sieht. Dieser Gläubige verneint Gott in allem, was außerhalb dieser Bestimmung liegt, und er bejaht Gott, wenn sich Gott ihm durch diese Bestimmung offenbart. Ein Gott-Erkennender, der Gott ohne alle Bestimmungen schaut, verneint ihn in keiner Hinsicht. Er bejaht vielmehr Gott in jeder Form, in die sich Gott verwandelt. Gott offenbart sich diesem Gott-Erkennenden ohne Ende, denn die Formen der Offenbarung kennen kein Ende, und dementsprechend hat die Erkenntnis Gottes im Erkennenden keine Grenze. Das bedeutet, dass für den Gott-Erkennende, der Gott ohne jede Bestimmung bejaht, weder die Offenbarungen Gottes noch die ihnen entsprechenden Formen und Erkenntnisse von Seiten des Erkennenden jemals ein Ende haben. Diesen Zusammenhang bezeichnet *Ibn ‘Arabī* als ein Ganzes, denn es ist kein Unterschied zwischen ihnen – gemäß dem Gotteswort: „Mein Knecht lässt nicht ab, sich Mir mit freiwilligen Werken zu nähern, bis dass Ich ihn liebe. Wenn Ich ihn aber liebe, bin ich sein Gehör, mit dem er hört, sein

28Ebenda, S. 30.

29Ebenda, S. 31.

30Ebenda, S. 32.

Gesicht, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er greift und sein Fuß, mit dem er geht; wenn er Mich bittet, so gebe Ich ihm gewiss, und wenn er bei Mir Hilfe sucht, so stehe ich ihm sicher bei“. Metaphysisch ausgedrückt: „Das Wesen der sich offenbarenden Form ist das Wesen der die Offenbarung empfangenden Form. So ist Gott der sich Offenbarende und der, dem die Offenbarung gilt“³¹. Damit zeigt sich die Wirklichkeit Gottes einerseits als das Selbst und andererseits in ihrem Verhältnis zur Welt durch die Wahrheiten ihrer Namen und Vollkommenheiten. Grundsätzlich ist Gott in seiner Wesenheit und Wahrheit einer und ohne jegliche Vielheit. Er ist ein Gott in seinem Verhältnis zur Welt und angesichts der Fülle seiner Offenbarungen gilt, dass alles eine einzige Wirklichkeit ist und dass es nichts gibt außer Gott. *Ibn ʿArabī* hat dazu ein kurzes Gedicht verfasst:

- „Wer ist da und was ist da?
- Das eine ist des anderen Bestimmung (*ʿayn*).
- Wer ihn verallgemeinert, besonders ihn.
- Und wer ihn besonders, verallgemeinert ihn.
- Es gibt keine Bestimmung ohne die andere;
- Des Lichtes Urbestimmung ist die Finsternis.
- Wer dieser Wahrheit nicht achtet,
- Der findet Kummer in sich.
- Und keiner erkennt, was wir sagten,
- Außer einem Knechte Gottes, der hohen Mutes ist“³².

Titus Burckhardt (1908-1984)³³ erklärt unter Bezug auf *Al-Kāšānī* dieses Gedicht und beginnt mit dem ersten Vers, der mit „wer“ und „was“ nach dem Grund der Wirklichkeit fragt. Der zweite Vers will sagen, dass die Vielheit in die Einheit aufgehoben wird. Der dritte Vers „Wer ihn verallgemeinert, besonders ihn“ bedeutet: „wer von der Urwahrheit sagt, dass sie alles in ihrer Ganzheit umfasse, kennzeichnet sie damit als Urbestimmung jedes einzelnen Wesens; ‚und wer ihn besonders‘ – indem er sagt, dass die Urwahrheit das eigenste Wesen jedes Einzelnen sei, der ‚verallgemeinert ihn‘, denn er nennt damit das allen Wesen Eigene. Wenn etwas die Urbestimmung aller Dinge ist, so ist die

31Ebenda, S. 33.

32Ebenda, S. 34.

33 Titus Burckhardt war ein bedeutender Erforscher des Sufismus, der grundlegende Werke islamischer Mystiker ins Deutsche und Französische übersetzt hat.

Mit den Augen des Herzens sehen...

Urbestimmung jedes einzelnen Geschöpfes in der Urbestimmung jedes anderen Geschöpfes enthalten, und darum ist das Licht das Wesen der Dunkelheit und die Dunkelheit das Wesen des Lichts. – ‚Wer diese Wahrheit nicht achtet‘, der wird wegen des Schleiers, der ihn an der wesentlichen Erkenntnis hindert, nie frei vom Kummer werden. Doch keiner versteht diese Wahrheit, außer einem, ‚der hohen Mutes‘ ist, so dass er sich nicht mit der äußeren Schale der Dinge begnügt, sondern zu den wesentlichen Wahrheiten vordringt“³⁴.

Die Verwandlungen Gottes in den Formen durch sein eigenes Sich-Wandeln in den Gestalten, von denen *Ibn ʿArabī* gesprochen hat, werden aber nicht vom menschlichen Verstand, das heißt vom ichhaften diskursiven Denken erfasst, sondern einzig und allein vom Herzen. Das Herz erkennt von sich aus sein Selbst. Dieses Selbst ist aber die Selbstheit Gottes als Urbestimmung der Selbstheit. „Also ist Er der Erkennende und Wissende, der in einer Form Bejahte und zugleich der nicht Erkennende und Unwissende und in einer anderen Form Verneinte. Das ist die Einsicht dessen, der Gott in Seiner Offenbarung (*tağallī*) und durch unmittelbare Schau (*šuhūd*) in der Urbestimmung der Einung (*ʿayn-al-ğamʿ*) erkennt. Diese Einsicht entspricht dem [koranischen] Wort ‚für den, der ein Herz hat‘³⁵, nämlich ein Herz, das sich in den Formen verwandelt“³⁶. Bei dieser Einsicht handelt es sich um eine Erkenntnis, die alle Formen übersteigt und sich jenseits von ihnen ereignet. Weil diese Erkenntnis aller Formen ledig ist und mit dem reinen Sein geeint ist, kann sie auch alle Formen in ihrem jeweiligen Wesen erfassen – ohne durch irgendeine Form an der geistigen Schau behindert zu sein. Diejenigen, die ein Herz haben und sich nicht auf ihren ichhaften Verstand gründen, sind jene Gläubigen, die an der Überlieferung der Gottgesandten festhalten und die mit dem koranischen Wort gemeint sind: „Der das Gehör leiht und gegenwärtig (*šahīd*) ist“³⁷, das heißt, der das Gehör den göttlichen Botschaften im Gesetz der Propheten leiht und im Sinne der vorstellungsmäßigen Gegenwart gesammelt ist, – wie es im Ausspruch des Propheten von der geistigen Tugend (*ihsān*) heißt: ‚dass du Gott anbetest, als sähest du Ihn‘, und nach dem Wort, Gott sei in der Gebetsrichtung (*qibla*) des Betenden, weshalb der Betende

34 Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 34 f.

35 Koran 50, 36.

36 Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 36.

37 Koran 50, 37.

gesammelt ist“³⁸. *Al-Kāšānī* stellt in seinem Kommentar zu dieser Stelle klar, dass hier „*šuhūd* lediglich die vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung bedeutet, welche sinnfällige Formen erzeugen kann wie die körperliche Form, in welcher Gabriel zuweilen dem Propheten erschien. – Diese Ansammlung der Einbildungskraft ist mit dem Wort des Propheten gemeint: ‚dass du Gott anbetest, als sähest du Ihn‘, wobei Gott in der Form, die sich aus dem Glauben des Betenden ergibt, gesehen wird. Wenn aber die vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung stark genug wird und der Zustand der Andacht den Betenden überwältigt, so verwandelt sich die vorstellungsmäßige Sammlung in die geistige Schau; und wenn der Zustand noch stärker und vollkommener wird, so verwandelt er sich in die Vereinigung der äußeren und inneren Schau; der äußerste Zustand aber ist die Schau Gottes in Seiner eigenen Wesenheit, in welcher der Schauende mit dem Geschauten eins ist“³⁹. Diese geistige Schau ist die Schau des Herzens, in der sich Gott jedem seinem Glauben gemäß enthüllt – nach dem koranischen Wort: „Und es wird ihnen von Gott zuteil, was sie nicht erwartet haben“⁴⁰. Derjenige, welcher in der geistigen Schau die alles übersteigende Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit verwirklicht hat, der sieht die Vielheit im Einen. So weisen die vielen göttlichen Namen, die den vielen Wahrheiten entsprechen, auf die eine und einzige Wesenheit hin. Damit handelt sich also um eine Vielheit in einer einzigen Bestimmung. Dementsprechend gibt es in der göttlichen Offenbarung eine Vielheit der geistigen Schau in einer einzigen Urbestimmung. Ähnliches gilt für den Urstoff, der allen Formen zugrunde liegt und trotz aller Vielheit der Formen nur aus einer einzigen Substanz besteht. Was den Vergleich zwischen der Einung der Vielheit in der Wesenheit und der Einung der Vielheit in der Substanz betrifft, so ist zu beachten, dass eine spiegelbildliche Umkehrung vom einen zum anderen Teil des Vergleichs in Betracht zu ziehen ist, denn die Wesenheit wirkt die Vielheit aktiv aus, während die Substanz die Formen passiv aufnimmt. Die Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit Gottes mit dem Herzen, die *Ibn ‘Arabī* so eindrucksvoll beschrieben hat, ist Selbst-Erkenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes, denn wer sich selbst erkennt, „der hat wahrhaftig seinen Herrn erkannt, der ihn nach Seiner Form erschuf und der sein Selbst und seine innere

38 Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 36 f.

39 Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 37.

40 Koran 39, 48.

Mit den Augen des Herzens sehen...

Wirklichkeit ist“⁴¹. Oder mit anderen Worten und ausführlicher: „Der, der sich selbst kennt, versteht, dass sein Sein nicht sein eigenes Sein ist, sondern sein Sein ist Gottes Sein, ohne dass sein Sein zu Gottes Sein wird und ohne dass sein Sein in Gott eintritt oder aus Ihm entspringt, noch dass sein Sein zugleich mit Gott oder in Ihm besteht. Aber er sieht sein Dasein in dem Zustand, in dem es war, bevor es überhaupt war. Also gib es weder Absterben noch Auslöschung noch Auslöschung der Auslöschung. Denn die Auslöschung eines Dinges setzt vorerst sein unabhängiges Sein voraus, und sein unabhängiges Sein setzt voraus, dass es in sich selbst bestehe und nicht durch Gottes Macht – was eindeutig absurd ist. Verstehe daher, dass des Wissenden Kenntnis seiner selbst Gottes Kenntnis Seiner Selbst ist, weil seine Seele nichts ist als Er. Und der Prophet meinte mit Seele das Sein. Und wer immer diesen Zustand erreicht, sein Sein ist nichts mehr, äußerlich oder innerlich, als Sein Sein. Nein, sein Sein ist das Sein Gottes und sein Wort das Wort das Wort Gottes und seine Tat die Tat Gottes, und sein Anspruch auf die Erkenntnis Gottes ist ein Anspruch auf die Erkenntnis seiner selbst. Aber du hörst den Anspruch als wie von ihm, und du siehst die Tat als wie von ihm, und du siehst sein Sein als wie ein anderer Gott, so wie du dich selbst als etwas anderes als Gott siehst auf Grund deiner Unkenntnis deiner selbst. Daher, wenn ‚der Gläubige der Spiegel des Gegläubten ist‘, ist Er in Seinem eigenen Auge, das heisst in Seiner eigenen Sicht, denn sein Auge ist das Auge Gottes und seine Sicht ist die Sicht Gottes. Und er ist nicht Er in deinem Auge oder deinem Wissen oder deinem Verständnis oder deiner Vorstellung oder deinem Denken oder deiner Sicht. Aber er ist Er in Seinem Auge und Seinem Wissen und Seiner Sicht“⁴². Nachdrücklich weist *Ibn ʿArabī* darauf hin, dass die Philosophie und eine Gelehrsamkeit, die sich nur auf das diskursive Denken stützt, keinen Zugang zu dieser mystisch-metaphysischen Erkenntnis finden kann: „Darum hat auch kein Gelehrter das Wesen der Seele [und des Herzens] erkannt, außer den Göttlichen unter den Gesandten und den Größten unter den Sufis; alle Denker und Forscher, die über das Wesen der Seele reden, haben nichts von ihrer Wirklichkeit erfasst, denn die gedankliche Überlegung wird es nie erfassen können. Wer die Kenntnis der Seele auf dem Weg

41 Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 41.

42 Muhyiddin Ibn ʿArabī, Wer sich selbst kennt ... Aus der Abhandlung vom Sein (Risale-t-ul-wudjudiyyah), Zürich 1994, S. 33 f. Diese Übersetzung ist leicht verändert worden.

verstandesmäßiger Überlegung sucht, der hält einen gedunsenen Balg für Fett und bläst in erloschene Asche; der gehört zu jenen, die auf dieser Rede in die Irre gehen und dabei meinen, sie vollbrächten ein Werk. Denn wer die Wirklichkeit außerhalb eines geistigen Weges zu erlangen sucht, der dringt nie zur Wahrheit vor“⁴³. *Ibn ʿArabī* ist diesen Weg zur göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit gegangen und hat viele Gottsuchenden auf diesen Weg geführt. Auf diesem Weg hat sich ihm die Einsicht eröffnet, dass der Gott-Erkennende, der Gott ohne alle Bestimmungen und Begrenzungen schaut, Gott in jeder Form bejaht, in die sich Gott verwandelt. Das bedeutet, wie bereits gesagt, dass sich Gott diesem Gott-Erkennenden ohne Ende offenbart, „denn die Formen der Offenbarung haben kein Ende, und dementsprechend hat die Erkenntnis Gottes im Erkennenden keine Grenze. Das bedeutet, dass für den Gott-Erkennenden, der Gott ohne jede Bestimmung bejaht, weder die Offenbarungen Gottes noch die ihnen entsprechenden Formen und Erkenntnisse von Seiten des Erkennenden jemals ein Ende haben“⁴⁴. Diese grenzenlose Schau der göttlichen Offenbarungsformen, die den verschiedenen Glaubensweisen zugrunde liegen, hat *Ibn ʿArabī* auf großartige Weise in einem Gedicht zum Ausdruck gebracht, das er einer jungen Perserin mit Namen *ʿAyn al-Šams wa-l Bahāʾ Nizām* in Mekka gewidmet hat.

„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 (*dīn al-hubb*).
- In welche Richtung immer die Karawane zieht,
- die Religion der Liebe wird meine Religion
- und mein Glaube (*īmān*) sein“⁴⁵.

Ibn ʿArabī war aufgrund seiner Gottesschau imstande, im Grund aller Offenbarungs- und Weisheitsformen die transzendente Einheit der Religionen zu finden und zu erkennen; und damit erweist er sich als einer der

43 *Ibn ʿArabī*, Die Fassungen der Weisheit, S. 41.

44 *Ibn ʿArabī*: Die Fassungen der Weisheit, S. 33.

45 *Ibn ʿArabī*, *Targumān al-ašwāq* (Dolmetsch der Sehnsüchte), hrsg. von Reynold A. Nicholson, London 1911, Reprint 1987, S. 19 und 67.

Mit den Augen des Herzens sehen...

bedeutendsten Vertreter der Sophia Perennis, das heißt, der einen anfangslosen in allen Weisheitsformen sich gleichbleibende Metaphysik oder Urlehre. Diese Metaphysik oder Urlehre bezieht sich auf Wahrheiten, „die dem menschlichen Geist angeboren sind, die jedoch in der Tiefe des ‚Herzens‘ – im reinen Intellekt gewissermaßen vergraben und nur dem geistig Schauenden zugänglich sind; und dies sind die metaphysischen Grundwahrheiten“⁴⁶. Die wichtigste Grundwahrheit ist das Unbedingte, das höchste Eine, das zugleich das unbedingte Gute ist. In dieser unbedingten Wirklichkeit des Einen gründet die Lehre und Methode *Ibn ‘Arabīs*, deren höchstes Ziel darin besteht, die Menschen in das Licht der göttlichen Einheit zu führen. In der Wirklichkeit dieses göttlichen Lichts, das zugleich die Wirklichkeit des göttlichen Seins oder Über-Seins ist, vollendet sich der Sinn des menschlichen Lebens.

46 Frithjof Schuon, Sophia perennis, in: Gerd Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.): Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik, Herderbücherei Initiative 42, Freiburg i. Br. 1981, S. 23.

Transfer of Science and Technology from Austria to Iran

Mohammad Hadi Varahram¹

(pp: 19 to 33)

Received: 19.02.2019; Accepted: 18.03.2019

Abstract


This paper is concerned with the transfer of science and technology from Austria to Iran. The method adopted in this study is library research through document analysis. The results show that the transfer of science and technology was accomplished directly through the establishment of Dār al-Fonūn college (polytechnics) in Tehran, and indirectly in the form of services provided by foreign teachers, military advisers, translators, doctors, the visits made by Qajar kings to European countries, construction of roads, bridges, railways, postal services, mint office, security force, as well as the import of military equipment from Austria and copying them in Iran. The major implication of the present study is to show the impact of the transfer of science and technology from Austria to Iran and its role in the related fields.

Keywords

Dār al-Fonūn, Austria, Iran, transfer of science and technology

¹. Ministry of Science, Research and Technology,

E-mail: hvarahram@ut.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

انتقال علم و فناوری از اتریش به ایران

محمدهادی وره‌رام^۱

(صص ۱۹ تا ۳۳)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۳/۱۸

چکیده

در این جستار به انتقال علم و فناوری از اتریش به ایران پرداخته می‌شود. این امر به روش توصیفی و با استناد به اسناد موجود کتابخانه‌ای محقق گردیده است. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که انتقال علم و فناوری مستقیماً از طریق ایجاد مدرسه دارالفنون در ایران و به‌صورت غیرمستقیم در قالب خدمات معلمان، مستشاران نظامی، مترجمان، پزشکان، مشاهدات پادشاهان قاجار، احداث و تأسیس جاده، پل، راه‌آهن، پست، ضرابخانه، نظمی، ارسال تجهیزات نظامی از اتریش و نسخه‌برداری از آن‌ها تبلور یافته است. این تحقیق می‌تواند تاریخچه و تأثیر انتقال علم و فناوری از اتریش به ایران و نقش برجسته اتریش را در این حوزه بهتر نمایان سازد.

کلیدواژه‌ها

دارالفنون، اتریش، ایران، انتقال علم، طب، تلگراف، سوارنظام، راه‌آهن، پست، نظمی

^۱. وزارت علوم، تحقیقات و فناوری،
رایانامه: hvarahram@ut.ac.ir

Der Transfer von Wissenschaft und Technologie von Österreich nach Iran

Mohammad Hadi Varahram¹

(S. 19–33)

Eingegangen: 19.02.2019; Angenommen: 18.03.2019

Zusammenfassung


Diese Studie befasst sich mit dem Transfer von Wissenschaft und Technologie von Österreich nach Iran. Die angewandte Methode ist eine bibliotheksgestützte Forschung mittels Dokumentenanalyse. Die Ergebnisse zeigen, dass der Wissenstransfer direkt durch die Gründung des Dār al-Fonūn (Polytechnikum) in Teheran und indirekt durch die Dienstleistungen ausländischer Lehrer, Militärberater, Übersetzer, Ärzte, durch die Reisen der Kadscharenkönige nach Europa, den Bau von Straßen, Brücken, Eisenbahnen, Postdiensten, Münzanstalten, Sicherheitskräften sowie durch den Import militärischer Ausrüstung aus Österreich und deren Nachahmung im Iran erfolgte. Die Hauptaussage der vorliegenden Arbeit besteht darin, den Einfluss dieses Transfers auf Iran und dessen Bedeutung in den jeweiligen Bereichen aufzuzeigen.

Schlüsselwörter

Dār al-Fonūn, Österreich, Iran, Transfer von Wissenschaft und Technologie

¹ . Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Technologie,

E-Mail: hvarahram@ut.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

Der Transfer von Wissenschaft und Technologie von Österreich nach Iran

Mohammad Hadi Varahram¹

Einleitung

Politische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zwischen den beiden Ländern Iran und Österreich lassen sich bis ins 16. Jahrhundert, also dem Beginn der safawidischen (*Şafawīyya*) Dynastie im Iran und den Zeiten der Habsburgermonarchie in Österreich zurückdatieren. Der erste iranische Botschafter in Österreich nahm seine Arbeit dort im Jahr 1523 auf und dementsprechend kam ein österreichischer Botschafter im Jahr 1529 nach Iran. Das erste historische Dokument zur Beziehung der beiden Staaten, das aus dem Jahr 1552 stammt und sich auf (*Şāh Tahmāseb*) I. bezieht, stellt die älteste diplomatische Kommunikation zwischen einem safawidischen König und österreichischen Autoritäten dar. In der Iranischen Nationalbibliothek gibt es ein Manuskript unter dem Titel „Beschreibung des Sohnes eines der Sultane Irans (im Dienst des österreichischen Militärs)“, das Informationen über die Präsenz eines anonymen Sohnes von (*Nādir Şāh Afšār*) enthält. Dieser Text wurde von Leopold Died Münster im 16. Jahrhundert veröffentlicht, im Jahr 1946 von Dr. Mehdi Biani für die Iranische Nationalbibliothek erstanden und ist nun im Bereich für handschriftliche und seltene Texte der Nationalbibliothek unter der Nummer 814780 registriert und kann mittels der Nummer 5-12555 eingesehen werden.

Diskussion und Analyse

¹ Ministerium für Wissenschaft, Forschung und Technologie, Universität Teheran – Research Institute of Language and Culture; E-mail: recellt@ut.ac.ir

Nach der Ermordung von (*Nādir Šāh*) gab es viel Blutvergießen und gewaltvolle Konflikte um den Thron. Inmitten dieses blutigen Chaos überlebte kein Nachfolger von (*Nādir Šāh*), außer eines zehnjährigen Jungen namens (*Alī Mīrzā ḥān*)², der aus (*Fath Ābād-e Qūčān*) stammte und aus Furcht vor Ermordung floh und in die Hände von Turkmenen fiel, die ihn in einen Außenbezirk von Belgrad brachten, von wo er nach Semlin³ floh und den christlichen Glauben annahm, um sein Leben zu retten. Im Alter von 19 Jahren wurde er in der Anwesenheit von Maria Theresa⁴ getauft und die Königin wählte für ihn den Namen Joseph aus. Dies war auch der Name des ältesten Sohns, Kronprinzen und zukünftigen Kaisers von Österreich. Anschließend wurde er an der Militärakademie Wien ausgebildet und diente in der Infanterie.⁵

Joseph wurde am 25. März 1759 mit dem Titel „Baron“ geehrt und im Krieg durch die preußische Armee gefangen genommen, und da er in seinem Regiment als der „iranische Prinz“ bekannt war und andere Soldaten ihn dementsprechend ansprachen, kam diese Tatsache dem preußischen König Friedrich II. (1712-1786) zu Ohren, der ihn in seinen Palast einbestellte. Nach einigen Tagen kehrte er mit einigen Soldaten zu seiner Taufmutter, der österreichischen Kaiserin, zurück, und trat nach einiger Zeit, im Jahr 1792, mit einem monatlichen Gehalt von 810 Gulden⁶ und mit dem Rang eines Majors in den Ruhestand ein.

Joseph Baron von Semlin unterschrieb den Erhalt seiner Rente bis zum Ende seines Lebens mit dem Namen „(*‘Alī Mīrzā ḥān*“). Er und seine Frau Rosa von Semlin, die ebenfalls eine österreichische Adlige war, hatten zwei Söhne mit den Namen Jahaya und Jusof (möglicherweise von der vorherigen Ehefrau (*‘Alī Mīrzā ḥāns*), die beide später in der österreichischen Armee dienten⁷. Das

2 Alī Mīrzā ḥān wurde 1736 in der Provinz Esfahan geboren und starb 1824 in Österreich.

3 Semlin, seit 1945 Zemun, ist Teil der serbischen Hauptstadt Belgrad.

4 Maria Theresa, Maria Theresia, Marie Thérèse (1717-1780), die Herrscherin von Österreich (Erzherzogin), war die Königin von Ungarn, Kroatien, Böhmen, Italien und Polen, Kaiserin von Rom und Herrscherin über Deutschland. Sie stammte aus Wien und wurde 1741 Königin von Ungarn und 1743 Königin von Böhmen. Sie war die Tochter von Karl VI. und heiratete Franz Stephan von Lothringen. Sie ist die Mutter von Joseph II., Leopold II. und Marie Antoinette. Gegen Preußen ging sie Bündnisse mit Frankreich und Russland ein und eroberte Polen.

5 Genealogisches Handbuch des Adels 2002, S. 293.

6 Der österreichisch-ungarische Gulden war zu jener Zeit Staatswährung in Ungarn

7 Gräffer 1821, S. 186 f.

Schicksal dieser beiden Söhne ist unklar. Laut einiger Quellen lebte der ältere Sohn in einem Haus für Kriegsoffer in Wien, während laut einer anderen Überlieferung beide Söhne nach Deutschland auswanderten. Joseph von Semlin starb mit knapp 90 Jahren an Altersschwäche in Mödling bei Wien, und wurde seinem Wunsch entsprechend im Garten seines Hauses beerdigt. In seinem Willen verfügte er, dass jedem armen Menschen, der an seiner Beerdigung teilnimmt, 5 Gulden gegeben und ein Teil seines Vermögens an das Invalidenhaus oder das Haus für Kriegsoffer in Wien gespendet werden sollten⁸.

Die Enzyklopädie Brockhaus aus dem Jahr 1888⁹ und die Enzyklopädie Meyer aus dem Jahr 1865¹⁰ schreiben über (*Nādir Šāh*):

...Nach der Ermordung von (*Nādir Šāh*) und seiner Familie wurde einer seiner Söhne namens (*‘Alī Mīrzā ḥān*), der von *Nādir Šāh* als König von Indien vorgesehen war, von loyalen Gefolgsleuten (*Nādir Šāhs*) gerettet, zur Regentin von Österreich, Kaiserin Maria Theresa, gebracht und durch sie getauft. Maria Theresa nannte diesen Jungen laut offizieller Dokumente Johann Joseph Freiherr von Semlin.¹¹

Die Beziehungen zwischen Iran und dem Westen begannen mit dem Ende des iranisch-russischen Krieges zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Der russische Angriff und die wiederholten Niederlagen Irans zwischen 1803 und 1828 in der Ära von *Fath-‘Alī Šāh*, brachte zum ersten Mal eine Gruppe Iraner zusammen. *Abbās Mīrzā*[‘], der selbst im Krieg war, bemerkte die wissenschaftliche und technologische Rückständigkeit Irans und sein Minister *Qā‘em maqām* teilte seine Ansicht. *Abbās Mīrzā*[‘] wollte die Gründe für die Niederlage gegen Russland herausfinden, da er sie als Resultat der Politik und Reformen von Peter dem Großen (1672-1725) verstand.¹²

Kronprinz *Abbās Mīrzā* schrieb zwecks Erlangung militärischer Wissenschaft und Technologie während der Zeit, als *Mīrzā Abul-ḥasan-e Šīrāzī* an die europäische Botschaft geschickt wurde, an Prinz Metternich (1773-1859), den berühmten österreichischen Kanzler, und Prinz Metternich antwortete am 7. März 1819 an (*Abbās Mīrzā*) und sandte zusätzlich einige Beispiele neuerer

8 Saberi 2002/2003, S.8.

9 Brockhaus Enzyklopädie (Deutsch) 1888.

10 Meyers Konversations-Lexikon 1865.

11 Genealogisches Handbuch des Adels, Adelslexikon, S 293.

12 Behnam 1396, S.21, Mahbobi Ardakani 2007, Band 1, S. 227.

Waffen der österreichischen Armee.¹³

Abbās Mīrzā zielte nun darauf ab, für Iran die Gunst der österreichischen Regierung und des Prinzen Metternich, der nach Napoleon der mächtigste Politiker in der europäischen Politik war, zu gewinnen.¹⁴

Ein Blick auf die Beziehungen zwischen Iran und Österreich in den vergangenen Jahrhunderten zeigt, dass diese Beziehungen im Gegensatz zu einigen der europäischen Kolonialmächte ausgewogen und von gegenseitigem Respekt geprägt waren. Auf diese Weise führten sie zum Technologie- und Wissenstransfer von Österreich nach Iran. Im 18. und 19. Jahrhundert und gleichzeitig mit der Ausweitung der politischen Beziehungen, intensivierten sich auch die Beziehungen der beiden Länder in anderen Bereichen, darunter die wirtschaftliche und militärische Zusammenarbeit.

Der Wissenschafts- und Technologietransfer durch die Gründung der Hochschule *Dār al-Fonūn* durch *Amīr Kabīr* war außerhalb der Reichweite der Russen, Engländer und Franzosen. Ein Vertrauter und Übersetzer namens *Mīrzā Dāwūd ḥān-e Armanī* wurde im Sommer 1851 nach Österreich geschickt, um aus diesem Land militärische Ausbilder und Mentoren zu rekrutieren. Er war ein armenisch-stämmiges Mitglied des Außenministeriums, der auch als Übersetzer für die Delegation in Sankt Petersburg tätig war. Es ist wichtig zu erwähnen, dass seine Frau Emilie von Schlechta Wyschehrad (1798-1879) war, die Tochter von Baron von Schlechta, dem Direktor der österreichischen Organisation für finanzielle Angelegenheiten, und die Schwester von Ottokar von Schlechta (Iranist, Übersetzer und Alumnus der Orientalistik-Fakultät der Universität Wien).¹⁵

Er unterzeichnete mit sechs Personen einen Sechsjahres-Vertrag zur Tätigkeit in (*Dār al-Fonūn*) und sie traten im Jahr 1851 von ihren Ämtern in der österreichischen Regierung zurück. Die Reise von Dāwūd ḥān dauerte lange; fast ein Jahr und vier Monate. Der Grund dafür war, dass ihm auch weitere Aufgaben übertragen wurden, etwa die Erwerbung mehrerer Schiffe und einer Weberei, und die Anstellung von Professoren für Textilwirtschaft.¹⁶

Die Idee *Amīr Kabīrs* zur Errichtung von *Dār al-Fonūn* ist das Ergebnis seiner Lehre. Das Buch „Eine neue Weltsicht“, das auf seine Initiative hin und unter seiner Aufsicht übersetzt wurde, untersucht die wissenschaftlichen und

13 Nafisi 2013, S. 138-139.

14 Ebenda, s.141.

15 Gashtar 2007, S.185.

16 Haghighat (Rafī) 2007, S. 67.

technischen Ausbildungsstätten und ihren Fächerkanon aller westlichen Länder. Bei der Zusammenstellung des Lehrangebots von *Dār al-Fonūn* berücksichtigte Amīr vor allem neue Technologien und Wissenschaften: Kartografie, Bergbau, Medizin und Chirurgie, Mathematik, Physik, Chemie, Fremdsprachen und Militärwissenschaften. Er forderte iranische Handwerker auf, ausländische Produkte nachzubauen und stellte zu diesem Zweck einen ausländischen Berater ein. Es ist ein Fakt der Geschichte Irans, dass *Dār al-Fonūn* als neue kulturelle Institution eine wichtige Rolle beim wissenschaftlichen und technischen Fortschritt Irans spielte.¹⁷

In der Folgezeit kamen österreichische Militärs, Ärzte und Ingenieure nach Iran und bildeten den Grundstein der gegenseitigen Beziehung, die anders war als die kolonialistisch motivierten Interessen Russlands oder Großbritanniens in Iran. Ein Vertrag zwischen beiden Ländern, dessen Inhalt ganz im Interesse Irans war, wurde in Wien unterzeichnet, aber nach der Entlassung *Amīr Kabīrs* wurde der Austausch diesbezüglich abgebrochen. Am 17. Mai 1857 wurde ein neuer Vertrag mit dem österreichischen Botschafter in Frankreich unterzeichnet, dessen Inhalt völlig anders als der des vorherigen Vertrags war und Österreich einseitig Privilegien gewährte.¹⁸

Amīr Kabīrs Bemühungen, österreichische Dozenten zur Lehre in *Dār al-Fonūn* einzustellen, hatte einen direkten Einfluss, und die anschließende Einstellung von Militärberatern und die zweite Reise von *Nāṣer-ad-Din Šāh* nach Europa einen indirekten Einfluss auf den Transfer von Wissenschaft und Technologie von Österreich nach Iran. Zu dieser Zeit wurde die iranische Infanterie im Stil der österreichischen Armee gekleidet und unterrichtet, und Österreich gehörte zu den ersten Ländern, die eine ständige Vertretung in Iran hatten. Aus wirtschaftlicher Sicht war Österreich für Iran der fünfthöchste Handelspartner. Österreichische Spezialisten leisteten einen wichtigen Beitrag zur Konstruktion von Eisenbahnschienen, Straßen, Brücken und Wegen, zum technischen Wissen über Physik, Mechanik, Bergbau, Telegrafie, Staatsdruckereiwesen, Postwesen, Verwaltung, Militär, Medizin und dem Wiederaufbau der iranischen Armee. In diesem Abschnitt werden wir die österreichischen Experten, die zum Transfer von Wissenschaft und Technologie beigetragen haben, genauer betrachten.¹⁹

17Anwari 2010, S. 107.

18Polak 1982, S. 298.

19 Sajedi Saba, Tahmores und a. 1397 (2018), S. 188-201.

Jakob Eduard Polak (1818-1891):

Auf Empfehlung der Professoren Dumreicher und Dietl an der Universität Wien wurde Polak als Professor für Medizin, Chirurgie und Augenheilkunde ausgewählt. Er stammte aus Böhmen, lebte neun Jahre in Iran (1851-1860) und war ab 1885 Leibarzt von *Nāṣer-ad-Din Šāh*. Vor Polak war Dr. Louis-Andre-Ernest Cloquet (1818-1855) Chirurg und Arzt von *Muḥammad Šāh* und *Nāṣer-ad-Din Šāh*.²⁰

Zu dieser Zeit machte Polak seine 14 Studierenden in *Dār al-Fonūn* mit den medizinischen Grundlagen vertraut. Er unterrichtete auf Französisch und benutzte dafür einen Übersetzer mit Namen *Muḥammad Ḥusayn ḥān-e Qāğār*. Am Hof von *Nāṣer-ad-Din Šāh* unterrichtete er Geschichte, Geografie und Französisch, und da *Nāṣer-ad-Din Šāh* auch in der Malerei bewandert war, fertigte er ein Portrait von Polak an. Da Polak *Nāṣer-ad-Din Šāh* auf zahlreichen Reisen als Leibarzt begleiten musste, stellte er einen holländischen Arzt namens Johann Louis Schlimmer (1819-1881) als Assistenten ein. Seine Errungenschaften umfassen die tägliche Pflege von Patienten, die Gründung eines Krankenhauses für verwundete Soldaten, die Einführung und Kultivierung von Rote Bete-Samen in Iran und die Versendung von Rhabarber-Samen und deren Kultivierung im Botanischen Garten in Wien im Jahr 1865.²¹ Im Jahr 1882 kehrte Polak nach Iran zurück und beschäftigte sich mit dem Studium der Alvand-Region. Danach lehrte er in Wien die persische Sprache und schrieb das Buch „Iran, das Land und seine Bewohner. Ethnographische Schilderungen.“

Weitere Resultate von Polaks neunjährigem Aufenthalt in Iran äußern sich im Bereich der medizinischen Wissenschaften, sowie in Form eines medizinischen Wörterbuchs in den Sprachen Französisch, Arabisch und Latein und eines medizinischen Lexikons. Außerdem veröffentlichte er ein Buch über Augenchirurgie und eine Anleitung für die Behandlung der am meisten verbreiteten Soldatenkrankheiten, das von einem iranischen Arzt kritisiert wurde. Das Manuskript dieser Kritik mit dem Titel „Eine Kritik Dr. Polaks“²² ist derzeit in der Bibliothek des iranischen Parlaments zu finden. In den Jahren 1885 bis 1890 verbrachte Polak den Großteil seiner Zeit damit, an der Universität Wien persische Sprache und Literatur zu unterrichten,

20 Polak, S. 205.

21 Ebenda, S. 462.

22 Mahbubi Ardakani 2007, S. 554.

insbesondere die Werke von Sa'di²³. Er starb am 8. Oktober 1891 in Wien. Polak war während seiner Lebzeiten ein Wegbereiter für den Transfer von Kultur und Wissenschaft zwischen Iran und Österreich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts und leistete große Verdienste bei der Weiterentwicklung der persischen Sprache und Literatur.

Offizier August Karl Krziž (1814-1886):

Monsieur Krziž Nemsawi²⁴ wurde in Böhmen, Österreich geboren, und machte sich während seiner achtjährigen Tätigkeit in der österreichischen Armee als Kanonen-Offizier verdient. Er unterrichtete seine Schüler als respektierter Mathematiker und war vertraut mit allen wissenschaftlichen und praktischen Bereichen dieses Fachs. Zu jedem Thema schrieb er selbst Lehrbücher mit den notwendigen Tabellen und veröffentlichte sie mittels lithografischer Techniken. Bei dieser Tätigkeit wurde er von *Mirzā Zakīhān* unterstützt, der in Paris studierte. „Fizik Nemsawi“ ist das erste auf Persisch veröffentlichte Physik-Lehrbuch, das im Jahr 1857, also etwa sechs Jahre nach der Gründung der Schule *Dār al-Fonūn* in Iran gedruckt wurde.²⁵ Man kann es als das Standardwerk für technische Terminologie in Iran bezeichnen. Weiterhin brachte Krziž die Telegrafentechnologie nach Iran und errichtete eine telegrafische Verbindung zwischen der Stadt und dem Palast des Schahs. Er ordnete an, dass alle Werkzeuge und Bestandteile für dieses Projekt in Iran unter seiner Anweisung hergestellt werden sollten. Später, als eine telegrafische Verbindung zwischen Teheran und Soltanieh errichtet werden sollte, mussten weitere Teile aus Paris importiert werden. Krziž war der erste, der eine Karte von Teheran anfertigte, und mithilfe von trigonometrischen Methoden der Landvermessung die Höhe von *Damāwand* und weiteren Gipfeln vermessen konnte. Seine Verdienste um den technologischen und wissenschaftlichen Fortschritt Iran wurden von fast allen gebildeten Iranern mit Wohlwollen bedacht und der Schah verlieh ihm den Titel und das Abzeichen eines Brigadiers. Ihm wurde außerdem von der österreichischen Regierung die Ehrenmedaille für Kunst und Wissenschaft verliehen. Aber da ihm das Abzeichnen vom iranischen Hof nicht offiziell

23 Polak, S. 203-220

24 Der Begriff „Nemsa“, der später auch „Nemse“ geschrieben wurde, bezeichnet das heutige Land Österreich. Dieses Wort stammt aus dem Russischen, wo es „Nemitis“ ausgesprochen wird, Nafisi 2013, S. 465.

25 Sharifzadeh, Hushang und a. 2003, S. 1.

verliehen wurde, blieb es für seine Position und seinen Ruf in Iran ohne Bedeutung.²⁶ Währenddessen war er auch Physiklehrer in *Dār al-Fonūn*. Tatsächlich brachte er zum ersten Mal die moderne Physik nach Iran. Sein Übersetzer in *Dār al-Fonūn* war *Mirzā Zakī Māzandarānī* (*‘Alī Abādī*), der in Frankreich ausgebildet worden war.²⁷

Erster Leutnant Nemiro

Nemiros Erfolge in der Kavallerie waren nur begrenzt. Er war mit dem Glauben der iranischen Reiter konfrontiert, dass sie die besten Reit- und Kriegsfähigkeiten der Welt hatten, und daher keinen Bedarf an weiterer Ausbildung in den Bereichen Reiterei und Schwertkampf hatten. Dennoch wurde ihm der Titel eines Brigadiers verliehen.²⁸ Sein Übersetzer war André Nemsawi, der seit Jahren im Iran gelebt hatte und davor Schneider war.²⁹

Shervin

Europäische pharmazeutische Herstellungsmethoden und Produkte erreichten Iran erst spät, obwohl in *Dār al-Fonūn* Medikamente hergestellt wurden, die allerdings nicht für den Verkauf bereit waren. Einer der Pharmazeuten, der gegen Ende der Regentschaft von Nāṣer-ad-Din Šāh aktiv war, war Shervin, der scheinbar österreichisch war und in Teheran eine Apotheke in seinem Namen bis zur Zeit der Regentschaft von Pahlavi I. führte. Er oder sein Sohn waren wohl auch österreichischer Honorarkonsul. Außerdem gab es einen Apotheker namens Mollion, der (während der Regentschaft von *Muẓaffar ad-Din Šāh*) Lehrer in *Dār al-Fonūn* war und ebenfalls eine Apotheke in seinem Namen in Lalehzar führte.³⁰

Albert Joseph Gasteiger Freiherr von Ravenstein und Kobach (1823-1890) Im September 1860 kam Albert Joseph Gasteiger, Diplomat, Eisenbahningenieur und Militärwissenschaftler, der später als „Gasteiger Khan“ bekannt wurde, in Teheran an. Seine Mission war der Bau einer Eisenbahnlinie in Iran. Vor seiner Reise lernte er sechs Monate lang in der polytechnischen Universität Wien Persisch. Im Februar 1861 begann Gasteiger mit der Planung einer Bahnlinie für

26 Polak, S. 217-218

27 Adamiat 2010 S. 364.

28 Polak, S. 218.

29 Adamiat, S. 364.

30 Mahbubi Ardakani, S. 698.

eine von Pferden gezogene Eisenbahn von Teheran bis zum Mausoleum von *Šāh 'Abdul'azīm* mit einer Länge von 9 km. Laut seiner Planungen sollte der Bau dieser Linie in drei Monaten mit 1000 Arbeitern und zu dem Preis von 18000 Goldmünzen abgeschlossen werden. Ein hochrangiger iranischer Beamter widersprach jedoch seinen Kalkulationen und forderte ihn auf, die Kosten auf 30000 Goldmünzen aufzustocken oder das Projekt abzubrechen. Gasteiger bestand auf seiner Kalkulation und weigerte sich, eine Bezahlung des Beamten in seine Kostenberechnung aufzunehmen, weshalb die Konstruktion der Eisenbahnlinie um 25 Jahre verzögert wurde. Während seines Aufenthalts in Iran stellte er eine Gruppe von 600 Straßenbauingenieuren (Pionierkorps) unter der Leitung von Ali Muḥammad 'Biḡ zusammen und unter seiner Anweisung wurden hunderte Farsakh³¹ Straße gebaut (Teheran nach Bagdad und Teheran nach Norden).³²

Franz Peschan und Gustav Riederer von Dachsberg

Im Jahr 1874 wurden zwei Berater namens Franz Peschan und Gustav Riederer von Dachsberg (der Postberater in Österreich war) mit der Einrichtung eines Postsystems und der Reformierung der Staatsdruckerei in Iran beauftragt. Mithilfe von Riederer wurde die erste regelmäßige Postverbindung, die aus berittenen und Fußkurieren bestand, eingerichtet.³³ Riederer leistete wertvolle Arbeit für die iranische Post. Dazu gehört die Verbreitung der Benutzung der ersten Briefmarken. Es sollte angemerkt werden, dass der Druck iranischer Briefmarken jahrelang in Wien stattfand. Die erste iranische Briefmarkenserie, die dank Riederer in der österreichischen Staatsdruckerei produziert wurde, wurde am 28. März 1876 gedruckt und bestand aus einer Million Marken mit dem Wert 5 Schahi und jeweils 250000 Marken mit den Werten 1, 2 und 10 Schahi. Diese Briefmarken sind im österreichischen Postarchiv in Wien verfügbar.³⁴ Andere Verdienste Riederers bestehen in der Gründung einer Schule für die Postausbildung in Teheran, dem Entwurf von Gesetzen zur Postverwaltung, der Verabschiedung von Regulationen, die die offiziellen

31 Alte iranische Maßeinheit; 1 Farsakh entspricht 4-6 km.

32 Pohanka und Thurner 1988, S. 40-44.

33 Gashtgar, S.192.

34 Hashemizadeh 2007, S. 200.

Versandraten festlegten, der Ausbildung und Einstellung von Postangestellten, die lokale Dialekte beherrschten³⁵, der Anweisung zur Installation von Briefkästen in Teheran und anderen Städten, der Einrichtung einer Organisation zum Finanztransfer zwischen Tabriz und Teheran durch diverse Händler (Gründung der Postbank), und der Einrichtung von gut etablierten Postwegen zwischen Tabriz und Schemiran, Teheran und Azerbaidschan und Gilan, Teheran und Fars und weitere. 1877 übergab Riederer seine Position an „Monsieur Nikola Samino“ und verließ Teheran, um in Wien seiner neuen Arbeit im Rahmen der Mitgliedschaft Irans im Weltpostverein nachzugehen. Obwohl er nicht mehr nach Iran zurückkehrte, repräsentierte er Iran noch zwei Jahre lang in dieser Organisation.³⁶

Karl Weis von Teufenstein Freiherr

Im Jahr 1880 war ein Mann namens Karl Weis von Teufenstein Freiherr in Iran für die Reform von Finanzsystem und Administration zuständig. Er hat zum ersten Mal die staatlichen Briefmarken, die von der österreichischen Regierung erfunden wurden, in die iranische Verwaltung eingeführt. 1902 war die iranische Monarchie auf der Suche nach weiteren Beratern, und stellte 27 belgische Personen ein, darunter Joseph Naus (1793-1871), der mit der Beaufsichtigung des Zolls und der Post beauftragt wurde. Im Jahr 1907 trennte die Behörde für Zoll und Monopole die zuständigen Stellen für Post und Telegrafie. Die Post blieb in den Händen ausländischer Experten, da zu jener Zeit das Ministerium für Post und Telegrafie in einer Krise steckte und weitere Experten wie Mocitor und sein Kollege Batteux eingeladen wurden, um diese zu bewältigen. Die heutige Struktur des Ministeriums erinnert an jenes Ministerium für Post und Telegrafie, das Mocitor ein halbes Jahrhundert zuvor aufgebaut hatte, und die Art und Weise der Administration geht ebenfalls auf die ursprünglichen Gesetze dieses Ministeriums zurück. Unter der Ägide Mocitors wurde ebenfalls eine Sammlung von Arbeitsanleitungen für die Postverwaltung auf Persisch und Französisch herausgegeben. Mit dem Auftauchen des Flugverkehrs in Iran

35 Große Schwierigkeiten bei der Lieferung von Briefen und Paketen rührten daher, dass Straßen und Gassen zu dieser Zeit namenlos waren, Häuser keine Nummern und Menschen keine Nachnamen hatten und daher die Postlieferung nur mittels Briefträgern möglich war, die die lokale Sprache beherrschten. Ebenda, S. 223.

36 Abdolifard 1996, S.128-129.

wurden im Jahr 1929 zum ersten Mal nicht nur wichtige internationale Briefe auf dem Luftweg versandt, sondern ein Teil der inländischen Post wurde ebenfalls auf diesem Weg bearbeitet.³⁷

Comte de Monte Forte (1839-1916)

Die Gründung der Nazmiyeh geht zurück auf die Zeit von *Nāṣer-ad-Din Šāh*, seine Auslandsreise und die Ankunft von Comte de Monte Forte (später *Nazm al-Mulk*) in Iran. *Nāṣer-ad-Din Šāh* war während seiner zweiten Auslandsreise, die er auch in Wien verbrachte, sehr von der Polizeistruktur und -ausbildung beeindruckt gewesen und befürwortete die österreichische Disziplin sehr. Später schickte er zwei seiner Söhne, *Yamīn al-Dowla* und *Muḥammad Mīrẓā 'Azad al-Saltāna*, für militärische Studien an das Theresianum in Österreich und zusätzlich bat er den österreichischen Kaiser um die Entsendung eines Offiziers, der den Aufbau und das Training der ersten Nazmiyeh in Iran beaufsichtigen sollte. Die österreichische Regierung schlug Comte de Monte Forte vor.³⁸ Er stammte aus einer französischen Familie, die aus Frankreich nach Italien übersiedelte und sich auf Sizilien niederließ. Er partizipierte 1860 in Giuseppe Garibaldis (1807-1882) Guerillakampf und begann nach einiger Zeit, in der österreichischen Armee zu dienen.

Im Jahr 1869 schied er aus dem österreichischen Dienst aus und begann mit dem Aufbau der Nazmiyeh in Teheran.³⁹ Er löste den bisherigen Wachdienst auf und begann mit dem Aufbau einer Polizeiorganisation nach österreichischem Vorbild. Die neuen Uniformen der Nazmiyeh bestanden aus einem dunkelblauen Mantel mit hohem, geschlossenem Kragen, mit kupfernen Knöpfen mit Sonne und Löwe, einer blassblauen Hose und einer Fellmütze und mit dem Symbol von Sonne und Löwe. Der Schah gab dem Comte den Namen *Nazm al-Mulk*, erhob ihn in den Rang eines Emirs und ernannte ihn zum Chef der gesamten Polizei Nazmiyeh.⁴⁰ Der Comte nannte die bisherigen Patrouillen in Polizei um. Scheinbar war er der erste Polizist in Iran, der der Aktenablage Bedeutung beimaß. Zum Gefallen des Schahs wechselte er jährlich mindestens drei Mal die Farbe und Form der Polizeiuniformen.⁴¹ Obwohl zu Zeiten des

37 Shahin 1964, S. 63.

38 Yagmayi 1972, S. 347, Tehrani Shafag 2009, S. 39.

39 Mahbobi Ardakani 1997, Band 2, S. 230.

40 Tehrani Shafag, S. 79.

41 Hakimi 1992, S. 25.

Comtes insgesamt keine Organisation bestand, existierte die Nazmiyeh, und ihr Name allein war genug, um Angst und Terror in der Bevölkerung hervorzurufen. Während der Regentschaft von *Nāṣer-ad-Din Šāh* fand die Nazmiyeh nach und nach zu einer geordneten, klassischen und rechtmäßigen Struktur. Dieser Wandel hin zur Rechtmäßigkeit hatte seinen Ursprung in den Richtlinien und Broschüren des Comtes.⁴²

De Monte Forte ist der erste Österreicher in der Geschichte Europas, der den Schah schriftlich darum bat, dass er und seine Familie die iranische Staatsbürgerschaft annehmen und die österreichische ablegen dürfen. Sein Originalschreiben war in der ersten Ausstellung historisch-politischer Dokumente von Iran und Österreich im Jahr 2001 in Wien für die Öffentlichkeit zugänglich. Von de Monte Forte gibt es zwei Briefe. Der erste ist die Bitte um die iranische Staatsbürgerschaft, die er an *Nāṣer-ad-Din Šāh* geschickt hatte und die Anweisung des Schahs, seinem Antrag zuzustimmen; und der zweite Brief ist die *Petition de Monte Fortes* an *Muẓaffar ad-Din Šāh* bezüglich einer Bitte, die er an *Mīrzā Nāyib al-Saltānah*, den Sohn von *Nāṣer-ad-Din Šāh* gerichtet hatte. Der Grund für die Zurückweisung seiner Bitte war die Opposition der Bevölkerung gegenüber dem Régie-Vertrag. Der Schah kam der Forderung der Bevölkerung nach und enthob ausländische Berater ihrer hochrangigen Positionen. De Monte Forte blieb von 1878 bis zum Ende seines Lebens in Iran, aber seine Position im Nazmiyeh-Ministerium behielt er nur bis 1891. Anschließend ging er gegen den Willen von *Nāṣer-ad-Din Šāh* zeremoniellen Tätigkeiten nach, etwa der Führung ausländischer Reisender.⁴³

Es ist außerdem bemerkenswert, dass *Nāṣer-ad-Din Šāh* aufgrund des Widerstands der Bevölkerung gegenüber des Vertrags, der als „Régie“ bekannt wurde, und aufgrund der Unterstützung der Opposition durch religiöse Eliten und der Gefolgschaft, die diese wiederum hatten, Ausländer in wichtigen Positionen entlassen musste. Einer dieser Ausländer war Comte de Monte Forte, der nach 13 Jahren im Nazmiyeh-Ministerium seinen Posten an *Muḥammad Ebrāhīmḥān Mu‘awen al-Duwalah* übergeben musste. Zum Zeitpunkt seiner Entlassung hatte er den Rang eines „Emir Tomani“ inne und besaß die iranische Staatsbürgerschaft. Er hatte 13 Söhne und Töchter und sein ältester Sohn, Arthur, arbeitete im iranischen Außenministerium und starb im Jahr

42 Tehrani Shafag, S. 100.

43 Ebenda

1931.⁴⁴ Seine Tochter Leili wurde die Ehefrau des österreichischen Geschäftsträgers in Iran. Auf Anweisung des Schahs wurde einer seiner Söhne, der in Iran zur Welt gekommen war, *Ġamšīd* genannt. Ein weiterer seiner Söhne, Antonio, kam mit vier Jahren nach Iran. Er und sein Bruder Arthur wurden an der Schule *Dār al-Fonūn* ausgebildet und Antonio wurde danach ein Mitglied des Hofstaats. Er sprach gut Persisch, Deutsch und Französisch.⁴⁵

Fazit

Dieser Artikel behandelte den Einfluss Österreichs auf den Transfer von Wissenschaft und Technologie nach Iran. Die Gründung von *Dār al-Fonūn* und die Anstellung von österreichischen Lehrern waren Teil von Amir Kabirs Bemühungen im Bereich neuer Wissenschaften und Technologien, die das Fundament für das heutige Ministerium für Wissenschaft und Technologie stärkten und den Beitrag von österreichischen Ärzten, Ingenieuren, militärischen Beratern und Experten anerkannten, darunter Polak in *Dār al-Fonūn* und in der modernen Medizin, Krziž in der technologischen Fachsprache und in der Telegrafie, Nemiro in der Kavallerie, Gasteiger in der Eisenbahn- und Straßenkonstruktion, Peschan und Riederer von Dachsberg in der Münzanstalt und Post, Teufenstein in der Reform von Finanz- und Verwaltungswesen und Comte de Monte Forte beim Aufbau der Nazmīyeh.

Literaturverzeichnis

Abdulifard, F. *Tārīḡ-e post dar Irān, az Sedārate Amīr Kabīr tā Vezārat-e Amīn al-Dūle* (1267-1297 d.H.), Teheran: Hīrmand, 1996.

Admiat, F. *Amīr Kabīr wa Irān*, Teheran: Entesārāt-e Ḥārazmī, 2010.

Anvari, M. *Irānšenāsī Barāye Hame*, Teheran: Čāpe Rušdiye, 2010.

Benham, J. *Darbāreye Tağadud-e Irān*, Taḡqīqāt-e Irānšenāsī, Usa: Irān nāme, Nr. 31, S. 347-374; Nr. 32, S. 507-540, 1990.

Ettela'at-e Mahane, Teheran: Eṭṭela'at, 1950.

Etemad al-saltane, M. H. K. *Rūznāme-ye ḡāṭerāt-e E'temād al-saltane*, mit

44.Etemad al- saltane 1997, S. 1170.

45 Eteleate Mahane 1950, S. 16.

anstrengungen Iradj Afshar, 4. Auflage, Teheran: Amīr Kabīr, 1998.

Gächtar, A. *Pišīne-ye Tārīḫī az Enteqāl-e Dāneš wa Farhang beyn-e Otrīš wa Irān*, Übersetzung Yasemin Saghafi, Teheran: Boḥārā, 2007, Nr. 64, S. 184-194.

Genealogisches Handbuch des Adels, *Adelslexikon* Band XIII, Band 128 der Gesamtreihe, Limburg an der Lahn, 2002, S. 293.

Gräffer, F. *Conversationsblatt. Zeitschrift für wissenschaftliche Unterhaltung*, Band 1, Wien, S. 186 f., 1821.

Hagighat (Rafi'), A. *Tārīḫe Ta'sīs-e Madrese-ye āli-ye Dār al-Fonūn wa Ta'tīr-e ān dar Nehzat-e Mašrūte*, Teheran: Māhnāme-ye Gūzāreš, Band 17, Nr. 189, 2007, S. 65-67.

Hakimi, M. *Dāstānhāyī az Ašr-e Rezā Schāh*, 2. Auflage, Teheran: qalam, 1992.

Hashemizade, I. *Dar ġarb če ḥabar?*, Teheran: Buḥārā, Nr. 64, 2007, S. 195- 225.

Jaghmai, E. *Cunt do Mont Fort – Naḥustīn Ra'is Polīs-e Irān*, Teheran: Yaġmā, Nr. 288, 1972, S. 347-351.

Mahbubi Ardakani, H. *Muqadameyī dar bāb-e āšenāyī-e Irān bā mazāher-e tamadun-e ġarbī*, Farhang Iran 2, Teheran: Daftar-e muṭāle'at wa Barnām-e rīzī-ye farhangī, Ministerium für Kunst und Kultur, 1976.

Mahbubi Ardakani, H. *Tārīḫ-e Mo'asesāt-e Tamadunī-ye ġadid dar Irān*, Hrsg. Karim Esfahanian und Jahangir Ghajerie. 2. Auflage. Teheran: Dānešġāh-e Tehrān, 1997.

Mahbubi Ardakani, H. *Tārīḫ-e Mo'asesāt-e Tamadunī-ye ġadid dar Irān*, 3. Auflage. Teheran: Dānešġāh-e Tehrān, 2007.

Sajedi Saba, T. *und a Siyāsāt-e Āmūzešī wa Farhangī-ye Zabān-e ḥāreġī dar Irān*, Teheran: Amīr Kabīr, 2018.

Nafisi, S. *Tārīḫ-e Irān, Saltānat-e Qāġār, az āġāz-e Saltānat-e Qāġārī-ye tā Saranġām-e Faṭḥ Alī Schah*, Hrsg. Abdulkarim Jorbuzedar, 2. Auflage, Teheran: Āsemān-e Nīlgūn, 2017.

Polak, J. E. *Safarnāme-ye Polāk Irān wa Irānīyan*, übersetzt von Kikawus Jahandari, Teheran: ḥārazmī, 1982.

Pohanka, R. / I. Thurner, *Der Khan aus Tirol*. Wien: Bundesverlag, 1988.

Saberi, A. Ein persischer Prinz in Wien, *Magazin des Vereins Iranischer Ingenieure/innen in Österreich(TAWAN)*, Wintersemester, S. 8, 2002/2003.

Sajedi Saba, T. und A. , *šemmeī az tāriḥče-ye post-e Irān*, Teheran: Māhnāme-ye Waḥīd, Nr. 9, 1964, S. 60-64.

Sharifzadeh, H. und A., *Fizik-e Namsāwī, Augūst Krīšeš-e Namsāwī*, Übersetzung Mirza Zaki Mazandarani, Teheran: Anḡūman-e Fizik-e Irān wa Markaz-e Našr-e Dānšgāhī, 2003.

Tehrani Shafagh, A. *Nirū-ye enteẓāmī-ye se hezār sāle-ye Irān*, Teheran: Bustān, 2009.

**Vom Westen geschlagen?
Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī und Āl-e Aḥmad in Iran**

Katajun Amirpur¹

(pp: 35 to 58)

Received: 16.03.2019; Accepted: 25.04.2019

Abstract

In 1962, a booklet published in Iran, which included many of the thoughts that later Edward Said formulated in his *Orientalism*. The booklet was Jalal Āl-e Aḥmad's *Gharbzadegī*. Similarly, such thinking about the West continued in Ali Shariati's *Ommat wa Emāmat*. These two books, in addition to the *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* (Awakening of Communion and Purification of the Nation) by Mirzā Moḥammad Ḥossein Nā'inī and Ayatollah Ruhollah Khomeynī's *Ḥokūmat-e eslāmī* (The Islamic Government) are likely to be the most influential books in Iran in the twentieth century. This paper deals with the analysis of the mentioned books and today's reception of Ali Shariati and Āl-e Aḥmad's works in Iran.

Keywords

Ayatollah Ruhollah Khomeyni, Ali Shariati, Jalal Āl-e Aḥmad, *Gharbzadegī*

¹ .Universität Köln,

E-mail: katajun.amirpur@uni-koeln.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

آیا از غرب شکست خورده‌ایم؟ خوانش امروزی آثار علی شریعتی و آل احمد در ایران

کتایون امیرپور^۱

(صص ۳۵ تا ۵۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۴/۲۵

چکیده

در سال ۱۳۴۱ در ایران کتاب کوچکی با عنوان *غریزگی* از جلال آل احمد منتشر شد که دربرگیرنده بسیاری از اندیشه‌های مطرح‌شده در کتاب *شرق‌شناسی* ادوارد سعید بود. علی شریعتی نیز با تفکری مشابه در کتاب *امت و امامت* خود همین اندیشه‌ها را تداوم بخشید. هر دو این کتاب‌ها را در کنار کتاب *تنبیه الامه و تنزیه المله* اثر میرزا محمدحسین نائینی و اثر آیت‌الله روح‌الله خمینی، حکومت اسلامی می‌توان تأثیرگذارترین آثار در ایران قرن بیستم میلادی دانست. در مقاله حاضر این آثار تحلیل شده‌اند و نگاه امروزی به آثار علی شریعتی و جلال آل احمد بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

آیت‌الله روح‌الله خمینی، علی شریعتی، جلال آل احمد، *غریزگی*، ایران

^۱ دانشگاه کلن،

**Hat der Westen uns besiegt?
Zur heutigen Rezeption der Werke von ‘Alī Schari‘atī und Āl-e
Aḥmad im Iran**

Katajun Amirpur¹
(S. 35–58)

Eingegangen: 16.03.2019; Angenommen: 25.04.2019


Zusammenfassung

Im Jahr 1962 erschien im Iran eine Broschüre, die viele Gedanken enthielt, welche Edward Said später in seinem Werk *Orientalism* formulierte. Diese Broschüre war Ġalāl Āl-e Aḥmads *Gharbzādegī*. In ähnlicher Weise setzte sich diese westkritische Denkweise in ‘Alī Schari‘atīs *Ummat wa Imāmat* fort. Diese beiden Bücher, zusammen mit *Tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* (Mahnung an die Gemeinschaft und Reinigung der Nation) von Mirzā Moḥammad Ḥosein Nā‘inī sowie Āyatollāh Rūḥollāh Ḥomeynīs *Ḥokūmat-e eslāmī* (Die islamische Regierung), gehören wohl zu den einflussreichsten Werken Irans im 20. Jahrhundert. Der vorliegende Beitrag analysiert diese Werke und untersucht ihre heutige Rezeption im Iran.

Schlüsselwörter

Āyatollāh Rūḥollāh Ḥomeynī, ‘Alī Schari‘atī, Ġalāl Āl-e Aḥmad, *Gharbzādegī*

¹. Universität Köln,
E-mail: katajun.amirpur@uni-koeln.de

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

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von ‘Ali Šarī‘atī und Āl-e Aḥmad in Iran

Katajun Amirpur¹

Im Jahre 1962 erschien in Iran das Büchlein, das viele der später von Edward Said (1935-2003) in dessen *Orientalism* formulierten Gedanken vorwegzunehmen scheint: Ġalāl-e Āl-e Aḥmads *Ġarbzadegī*.

Während Suids *Orientalism* nach seinem Erscheinen 1978 heftige Debatten auslöste, weil es „dem Westen“ vorwarf, den Orient zu konstruieren und als statisch zu betrachten und eine Kausalbeziehung herstellte zwischen westlicher Identitätsfindung, Darstellung des anderen und Macht, hatte Āl-e Aḥmad (1923-1969) mit *Ġarbzadegī* das für Iran wichtigste und identitätsbildendste west-kritische Buch der sechziger Jahre geschrieben, das zum rhetorischen Warenbestand aller Intellektuellen jener Jahre zählte. In ähnlicher Weise wie Said machte Āl-e Aḥmad „dem Westen“ zwar den Vorwurf, den Orient zu konstruieren, betrieb jedoch auch seinerseits eine Essentialisierung „des Westens“.

Was er tat, würde Šādiq al-‘Aẓm als „orientalism in reverse“ bezeichnen.² In seinem Artikel „Orientalism and Orientalism in Reverse“ argumentierte al-‘Aẓm 1981, dass Intellektuelle und Wissenschaftler in der arabischen Welt sich darüber bewußt sein sollten, dass auch sie Orientalismus betreiben könnten – aber eben im umgekehrten Sinne. Die Malaise des Orientalismus, die für ihn natürlich aus dem Westen kam, reproduziere sich, wenn man sie auf dieselbe Art und Weise anginge. Al-‘Aẓm wies auf die Irrigkeit der Annahme hin, die verzerrte Darstellung einer anderen Kultur und ihre Einordnung in Schemata der eigenen – wie Said sie in *Orientalism* diagnostiziert – sei charakteristischer

¹ Professorin der Islamwissenschaft an der Universität Köln, E-mail: Katajun.amirpur@uni-koeln.de

² Al-‘Aẓm, Šādiq: „Orientalism and Orientalism in Reverse“, wiederabgedruckt in: Macfie: *Orientalism: A Reader*, New York University Press: 2000.

Bestandteil des imperialistischen Diskurses und ein Spezifikum des Westens. Al-‘Azm schreibt:

Said admits readily that it is impossible for a culture, be it Eastern or Western or South American, to grasp much about the reality of another, alien culture without resort to categorization, classification, schematization and reduction – with the necessarily accompanying distortions and misrepresentations. If, as Said insists, the unfamiliar, exotic and alien is always apprehended, domesticated, assimilated and represented in terms of the already familiar, then such distortions and misrepresentations become inevitable. [...]

If, as the author keeps repeating (by way of censure and castigation), the Orient studied by Orientalism is no more than an image and a representation of the Occident (the representer in this case) then it is also true that the Occident in doing so is perfectly naturally and in accordance with the general rule – as stated by Said himself – governing the dynamics of the reception of one culture by another.¹

Die islamische Welt, so Al-‘Azm weiter, habe das Christentum nämlich ebenso konsequent klassifiziert und nach Maßgabe der eigenen Vorstellungen wahrgenommen wie das Abendland den Islam – und zwar zu allen Zeiten.

Meiner Meinung nach ist das Pamphlet von Āl-e Aḥmad, um das es hier unter anderem gehen soll, dafür ein perfektes Beispiel. In ähnlicher Weise setzte sich das hier formulierte Denken über den Westen in ‘Alī Šarī‘atīs (1933-1977) *Ommat va emāmat* fort. Diese beiden Bücher dürften neben dem 1909 *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* (Erweckung der Gemeinschaft und Läuterung der Nation) von Mirzā Muḥammad Ḥusain Nā‘inī (1860-1936),² und Ayatollāh Rūḥollāh Ḥomeinī (1902-1989) *ḥokumat-e Islāmī* (Die Islamische Regierung)³ die beiden in Iran einflussreichsten des vergangenen Jahrhunderts gewesen sein. Sie unterschieden sich von anderen in jener Zeit publizierten Werken insofern, als der Diskurs zuvor säkular und marxistisch dominiert war, und die Religion in ihm kaum eine Rolle spielte – und wenn, dann keine positive: Erst diese beiden

1 Al-‘Azm, Šādiq: „Orientalism and Orientalism in Reverse“, in: *Khamsin* 8 (1981), 5-26 (9-10).

2 Die umfassendste Darstellung zu Nā‘inī liefert: Hairī (1977), 109-151. Und zu *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla* 154-164; Nouraie, Fereshteh: „The Constitutional Ideas of a Shi‘ite Mujtahid: Muhammad Husayn Nā‘inī“, in: *Iranian Studies* 8 (1975), 234-247.

3 Zu dem Werk auch: Dabāšī, Ḥamid: „By what Authority? The Formation of Khomeini's Revolutionary Discourse 1964-1977“, in: *Social Compass* 36 (1989), 511-538.

Intellektuellen machten den Islam wieder zum Thema – und zwar in Opposition zum Westen.¹

Im Folgenden soll dargelegt werden, wie sich die heutige Haltung iranischer Intellektueller von Āl-e Aḥmad und Šarī'atī wegberreitenden Haltung unterscheidet. Es soll damit ein Beitrag zur Untersuchung postkolonialer Identität geleistet werden. Es geht dabei vor allem darum, die Haltung der sogenannten religiösen Intellektuellen zum Westen zu untersuchen. Dazu soll jedoch zuerst gezeigt werden, wie Āl-e Aḥmad und Šarī'atī „den Westen“ konstruierten und somit „orientalism in reverse“ betrieben. Daran anschließend soll die Haltung beschrieben werden, die diese Haltung kritisiert, anfecht und auflöst. Die ist die Haltung der – wie ich sie nennen möchte – post-islamistischen iranischen Intellektuellen. Sie verzichten auf das *othering*, das für den von Āl-e Aḥmad und Šarī'atī angeführten Diskurs charakteristisch war.

Der Begriff *othering* wurde ursprünglich von Gayatri Spivak geprägt für den Prozess, durch den der imperiale Diskurs die Anderen bzw. „das im Machtdiskurs ausgeschlossene Andere“ kreierte.² *Othering* muss sich jedoch nicht nur auf das Verhältnis von Kolonialiserten und Kolonisierenden beziehen: Grundsätzlich beschreibt *othering* den Prozess, sich selbst bzw. sein soziales Image positiv hervorzuheben, indem man einen anderen bzw. etwas anderes negativ brandmarkt und als andersartig, das heißt ›fremd‹ klassifiziert, sei es wegen der Rasse, der geographischen Lage, der Ethik, der Umwelt oder der Ideologie. In dieser Differenzierung liegt potenzielles hierarchisches und stereotypisches Denken, um seine eigene Position zu verbessern und als richtig darzustellen. *Othering* ist somit ein Akt, sich mit anderen zu vergleichen und sich zur gleichen Zeit von ihnen zu distanzieren, wobei man meint, dass Menschen und Gesellschaften, deren Leben und historische Erfahrungen von den eigenen abweichen, sich von den eigenen unterscheiden (was wahr ist) und minderwertig sind (was nicht wahr ist). Man befürchtet außerdem, dass sich fremde Einflüsse auf die eigene Kultur ausweiten und sie damit bedrohen könnten.

Die Verfasserin ist dabei mit Āsef Bayāt der Auffassung, dass die

1 Siehe zum intellektuellen Klima jener Jahre: Nabavī, Negīn: „The Changing Concept of 'Intellectual' in Iran of the 1960's“, in: *Iranian Studies* 32 (1999), 333-350. Zu den Intellektuellen in den 40er und 50er Jahren siehe: Gheissari, 'Ali: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, Austin 1998, 40-60.

2 Spivak, Gayatri C. (1996 [1985]): „Subaltern studies. Deconstructing historiography“. In: Donna Landry and Gerald MacLean (eds.): *The Spivak reader*, London: Routledge, 203-236.

zeitgenössischen Intellektuellen, die hier beschrieben werden sollen und die dieses *othering* eben nicht betreiben, vielleicht die ersten bedeutenden post-kolonialen Intellektuellen in der islamischen Welt sind.¹ Zwar war Iran strenggenommen nie eine Kolonie, dennoch ist auch Iran passiert, was den Kolonien widerfahren ist: Auch im Falle Irans konnte der im Prozess der Kolonialisierung stattfindende gewaltförmige Kulturkontakt beobachtet werden. Auch hier eroberte eine Kultur die andere und formte sie nach ihrem Bilde um, veränderte und zerstörte, um zu herrschen. Auch Iran ist ein Beispiel dafür, dass durch die Dominanz einer westlichen Macht die Kultur des „kolonialisierten“ Raums zerstört wurde. Und sicherlich ist Iran ein hervorragendes Beispiel dafür, dass in der Reaktion hierauf ein Rückgriff auf die eigene Tradition ausprobiert wurde, der allerdings insofern kein eigener Weg ist als auch diese Tradition durch die westliche Definitionsmacht geprägt ist. Der Westen war immer der Bezugsrahmen: Egal ob man versuchte, sich von ihm abzusetzen oder ihm gleich zu werden.

Postkolonialisten argumentieren, dass man die Geschichte des Westens nicht isoliert betrachten könne: Kolonialismus und Imperialismus gehörten unumstößlich zur europäischen Geschichte. Außerdem benötige der Westen die kolonialen Gebiete, um sich selbst stets als positives Antonym zu definieren. Hier greifen Begriffspaare wie: Demokratie-Despotie, zivilisiert-primitiv, fortschrittlich-rückschrittlich, rational-irrational. Andererseits muss jedoch festgehalten werden, dass in ähnlichen Gegenüberstellungen und Gegensatzpaaren auch die „Kolonialisierten“ selbst denken und schreiben.

Oder schrieben? Denn post-kolonialistisches Denken lehnt die essentialisierende Haltung ab, die sowohl Orientalisten als auch Islamisten (wie auch die meisten arabischen Nationalisten) gegenüber dem *self* und dem *other* einnehmen, Positionen, die darin resultieren, dass sie sich selbst reproduzieren. Āsef Bayāt schreibt:

Post-colonial intellectuals discarded „orientalism in reverse“, refusing to view either the Muslim world or the West as an undifferentiated, unitary, and unchangeable entity, or in binary opposition. Rather, they discarded differentiation, change, and hybridity within these worlds, and flow and dialogue between them.²

1 Bayāt, Āsef: *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press: 2007, 88.

2 Bayāt, Āsef: *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press: 2007, 88.

Um anhand von einigen prominenten Beispielen der von Bayāt formulierte These nach zu gehen und um sie weiter zu führen, wird zunächst ein Blick in die Schriften Ġarbzadegī und *Ommat va emāmat* geworfen. Die These, dass die essentialisierende Haltung heute abgelehnt wird, die sowohl Orientalisten als auch Islamisten gegenüber dem *self* und dem *other* einnehmen, soll dann anhand ausgewählter Schriften von 'Abdol-Karīm Sorūš und Muḥammad Ḥātāmī beleuchtet werden.

Ġarbzadegī

Das wichtigste Thema im Iran der sechziger Jahre war die Auseinandersetzung mit dem Westen, mit seiner Kultur und ihren Auswirkungen auf Iran. Die säkularen Intellektuellen jener Jahre waren zugleich vom Westen inspiriert, standen ihm aber auch kritisch gegenüber. Nach Hiroshima und Vietnam, Algerien, dem Kalten Krieg und dem sowjetischen Expansionismus waren Liberalismus und Sozialismus als Ideen diskreditiert, und viele iranische Denker stimmten in die Kritik ein, die im Westen Intellektuelle wie Albert Camus (1913-1960), Erich Fromm (1900-1980), Herbert Marcuse (1898-1979), Jean-Paul Sartre (1905-1980), George Bernard Shaw (1856-1979), Arnold Toynbee (1889-1975) und vor ihnen Oswald Spengler (1880-1936) und Henri Bergson (1859-1941) formuliert hatten. Das galt vor allem für Ġalāl-e Āl-e Aḥmad (1923-1969), der einige dieser Autoren ins Persische übersetzte.¹ Im Jahre 1962 veröffentlichte Āl-e Aḥmad *Ġarbzadegī* (Vom Westen besessen, bzw. wörtl. das-Vom-Westen-Geschlagensein).²

Ich sage Ġarbzadegī, das vom-Westen-Befallensein, wie von der Cholera befallen sein (*vabāzadegi*). Oder wenn das nicht gefällt, wie ein Sonnenstich (*garmāzadegi*) oder wie eine Frostbeule (*sarmāzadegi*). Oder nein. Es ist mindestens so wie Wanzenbefall (*senzadegi*). Habt ihr gesehen, wie sie Weizen verderben? Von innen. Mit heiler Hülle steht der Weizen, aber er ist nur Hülle. Wie die Hülle, die vom Schmetterling am Baum bleibt.

1 Siehe: Borouġerdī, Mehrzād: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 75.

2 Zum Buch: Borouġerdī (1996), 65-74; Qeysarī, 'Ali: *Iranian Intellectuals in the 20th Century*, Austin 1998, 88-92; Vaḥdat, Farzīn: „Return to which Self? Jalal Al-e Ahmad and the Discourse of Modernity“, in: *Journal of Iranian Research and Analysis* 16 (2000), 55-71; Mīrsepāsī, 'Alī: *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, New York, 98-114.

Jedenfalls ist die Rede von einer Krankheit.¹

Ġarbzadegī ist der dominante Diskurs des prä- wie auch des postrevolutionären Irans.² *Āl-e Aḥmad* hatte den Begriff gefüllt, der von einem der wichtigsten Philosophen jener Jahre, dem angeblichen Martin Heidegger-Schüler *Aḥmad Fardīd* (1909-1994), geprägt worden war.³ *Ġarbzadegī*, wörtlich übersetzt „das vom Westen-Befallensein“ oder „Geschlagensein“, ist ein Wort, das sich einer wirklich guten griffigen Übersetzung ins Deutsche entzieht. *Fardīd* übertrug den Begriff ins Griechische mit dem Wort «*dysiplexia*», einem Neologismus, den er bildete, indem er das Wort «*dysis*», der Westen, mit dem Suffix «*plexia*» versah, das «befallen» oder «geplagt» oder «geschädigt» bedeutet.⁴

Ġarbzadegī sollte wegweisend werden. *Ḥamīd Dabāšī* schreibt über diesen Essay, dass, wenn es einen einzigen wichtigen Text in der iranischen modernen Geschichte gegeben habe, es dieser sei,⁵ und *Mehrzād Borouġerdī* bezeichnet *Ġarbzadegī* als das „heilige Buch“ für mehrere Generationen.⁶ Dieser Essay stellte für über zwei Jahrzehnte das Vokabular iranischer Sozialkritik bereit und formulierte die Essenz der anti-westlichen Disposition des islamischen anti-westlichen Diskurses. Tatsache ist: Für die meisten Intellektuellen der sechziger Jahre waren *Āl-e Aḥmads* Thesen prägend, und sicherlich ist *Morād Ṣaqaḫī*s Beschreibung recht zu geben, dass es 1978, am Vorabend der Revolution, vermutlich keinen iranischen Intellektuellen gab, der an *Āl-e Aḥmads* Analyse der iranischen Gesellschaft gezweifelt hätte.⁷

Āl-e Aḥmad schrieb 1962, also sechzehn Jahre bevor *Edward Saids Orientalism* erschien, über die Orientalisten als Handlanger der Kolonialisten und formulierte dabei nicht weniger scharf als *Said*:

1 *Āl-e Aḥmad*, *Jalāl: Ġarbzadegī* (Das Vom-Westen-Geschlagen sein), Teheran 1977, 21.

2 Siehe zur Bedeutung des *Ġarbzadegī*-Diskurses für Iran: *Borouġerdī*, *Mehrzād: „Ġarbzadegī: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran“*, in: *Farsoun, Samīḥ K. & Mehrdād Mašāyehī: Iran - Political Culture in the Islamic Republic*, London 1992, 30-56; *Hanson, Brad: „The ‚Westoxication‘ of Iran. Depictions and Reactions of Behrangī, Al-e Aḥmad and Shari‘ati“*, in: *International Journal for Middle Eastern Studies* 15 (1983), 1-23.

3 *Richard, Yann: L'Iran. Naissance d'une république islamique*, Paris 2006, 300.

4 *Qeysarī* (1998), 89. Zu der Herleitung auch: <http://www.ahmadfardid.com/tabirat.htm>

5 *Dabāšī, Ḥamīd: Theology of Discontent*, New York 1993, 73-74.

6 *Borouġerdī* (1996), 67.

7 *Ṣaqaḫī, Morād: „Crossing the Desert: Iranian Intellectuals after the Islamic Revolution“*, in: *Nabavī, Negīn: (ed.): Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran*, Gainesville 2003, 111-135 (115).

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī....

Ich habe nicht die leiseste Ahnung, wann diese Orientalistik überhaupt eine Wissenschaft geworden ist. Wenn wir sagen würden, jener Westler ist ein Linguist oder Dialektologe oder Musikwissenschaftler in östlichen Fragen. Das wäre ja eine Aussage. Oder wenn wir sagen würden, er ist Anthropologe oder Soziologe: Auch das wäre bis zu einem gewissen Grade noch eine Aussage. Aber Orientalist im Allgemeinen? Was soll das denn sein? Heißt das, dass er alle Geheimnisse der östlichen Welt kennt? Leben wir denn im Zeitalter von Aristoteles? Das meine ich, wenn ich von einem Parasiten spreche, der gewachsen ist auf dem Boden des Kolonialismus.¹

Āl-e Aḥmad analysierte zudem, was er die Krankheit Irans nannte, die in der gedankenlosen Übernahme westlicher Verhaltensweisen und Güter bestehe. Damit drückte Āl-e Aḥmad prägnant das Empfinden seiner Zeitgenossen aus. Im Gegensatz zur früheren Generation, die den Westen blind nachgeahmt habe – Modernisierer wie Ḥasan Taqizāde hatten dazu geraten, Iran müsse von Kopf bis Fuß europäisch werden –, stehe seine Generation dem Westen ernüchert gegenüber und sehne sich nach Authentizität. Als einzig authentische Kultur entdeckte Āl-e Aḥmad den Islam wieder: Āl-e Aḥmad verschreibt sich der potentiellen Kraft der Religion und erklärt, dass die Geistlichkeit ein bedeutender Teil der authentischen iranischen Identität sei.² Sie seien die einzigen, die sich dem Westen entzögen, und es sei der Islam gewesen, der verhindert habe, dass der Westen Iran christianisierte, kolonialisierte und ausbeutete.

Die zwölf Jahrhunderte Kampf zwischen Westen und Osten müssen wir als Kampf zwischen Christentum und Islam verstehen.³

Da sie in der Geschichte das einzige Bollwerk gegen den Westen gewesen seien, sollten sie nun gegen die ungerechte Herrschaft, die vom Westen gestützte des Schahs, kämpfen. Als positives Beispiel für den Kampf der Geistlichen gegen den Westen sieht Āl-e Aḥmad den Tabakprotest und damit die Rolle von Fażlollāh Nūrī (1842-1909).⁴ Āl-e Aḥmad erklärt Nūrī zu einem

1 Āl-e Ahmad, Jalāl: Ġarbzadegī (Das Vom-Westen-Geschlagen sein), Teheran 19772, 152.

2 Zum Thema „Authentizität“ im iranischen Diskurs jener Jahre, siehe: Nabavī, Negīn: „The Discourse of 'Authentic Culture' in Iran in the 1960s and 1970s“, in: Nabavi (2003a), 91-110.

3 Āl-e Ahmad (19772), 33.

4 Martin, Vanessa. „Nūrī, Shaykh Faḍl Allāh.“ *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010. Brill Online; Hairī, Abdul Hadī: „Shaykh Fażl Allah Nuri's Refutation of the Idea of

Märtyrer gegen den Westen. Er sieht in Nūrī keinen Gegner der Verfassung, *mašrūta*, sondern nur der Tatsache, dass die Verfassung von 1906 nicht auf der *šari‘a* gefußt habe, also nicht *mašru‘* gewesen sei, und hier kommt Āl-e Aḥmad zurück zu seiner Verwestlichungsthematik, auf den Ideen „des Christen Malkum Ḥān¹ und des Sozialdemokraten Ṭālbuḥ.“²

Indem Āl-e Aḥmad Nūrī rehabilitiert, unternimmt er einen erstaunlichen Schritt, vor allem im Hinblick auf dessen reaktionäre Kritik an der Verfassung, die beispielsweise das Frauenwahlrecht betraf. Heftig attackiert werden von Āl-e Aḥmad dagegen die säkularen Intellektuellen. Ihnen gibt Āl-e Aḥmad die Schuld am Scheitern des Verfassungsprojekts und an dem, was er für eine Folge dieses Scheiterns hält, nämlich die Diktatur Reżā Šāhs und die seines Sohnes. Ursache für beide Diktaturen, die mit einer massiven Verwestlichung einhergingen, waren laut Āl-e Aḥmad die überzogenen, Iran nicht angemessenen Erwartungen der nur am Westen orientierten Intellektuellen der konstitutionellen Bewegung.³

Wenig erstaunlich ist somit, wie gut das Buch bei Ayatollāh Ḥomeinī ankommt. Als dieser 1962 einen Gedenkgottesdienst für den Vater Āl-e Aḥmads hält, lernen Āl-e Aḥmad und Ayatollāh Ḥomeinī sich kennen. Ayatollāh Ḥomeinī erklärt Āl-e Aḥmad, er habe *Ġarbzadegī* gelesen und bewundere das Buch.⁴

In der Tat brachte *Ġarbzadegī* viele zu der Überzeugung, dass Geistliche in der Politik etwas bewirken sollten, und dass der Westen als Modell nicht taue. Dem Diskurs konnte sich seinerzeit keiner entziehen. Für die meisten Iraner dieser Zeit ist das Thema *Ġarbzadegī* der Ausgangspunkt ihres Denkens. Vom quasi-Anti-Kolonialismus Āl-e Aḥmad führt eine direkte Linie zum Anti-Imperialismus und Islamismus der Islamischen Republik Iran.

Constitutionalism“, in: *Middle Eastern Studies* 13 (1979), 327-339; Martin, Vanessa: „The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri“, in: *Middle Eastern Studies* 22 (1986), 181-196.

1 Zu ihm: Algar, Hamid: *Mirzā Malkum Khān: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley 1973. Und: Pistor-Hatam, Anja: *Nachrichtenblatt, Informationsbörse und Diskussionsforum: Ahtar-e Estānbul (1876-1896) – Anstöße zur frühen persischen Moderne*, Münster 1999, 231 et al.; Bayāt, Mangol: *Mysticism and Dissent. Socioreligious Thought in Qajar Iran*, New York 1982, 137-140; Vaḥdat, Farzīn: *God and Juggernaut. Iran’s Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse 2002, 30-36.

2 Āl-e Aḥmad (19772), 78. Zu Mirzā ‘Abdorrahīm Tālebof: Bayat (1982), 140, 163, 164, 174; Vaḥdat (2002), 48-54.

3 Āl-e Aḥmad (19772), 78.

4 Mottaḥedeh, Roy: *Der Mantel des Propheten*, München 1987, 266.

Ommat va emāmat

Viele attestieren Šarī'atī, dass er die wohl wichtigste Rolle für die Revolution gespielt hat. Auch von zahlreichen Geistlichen wird dies betont: Ayatollāh Maḥmūd Ṭāleqānī (1914-1979)¹ meinte, es sei Šarī'atī gewesen, der die Jugend in die revolutionäre Bewegung hineinzog, und Ayatollāh Muḥammad Beheštī (1928-1981) behauptete, dass die Bücher Šarī'atīs essentiell für die Revolution gewesen seien, hingegen seien die Ḥomeinīs nicht dafür gemacht gewesen, die junge Generation zu gewinnen.² Das gilt besonders für 'Ali Šarī'atī *Ommat va emāmat* (Gemeinde und Imamat), das 1972 erstmals in Iran erschien und auf Vorlesungen Šarī'atīs an der *Ḥusainīya Iršād* zurückgeht.

Šarī'atī meinte, Āl-e Aḥmad habe das Problem richtig erkannt, aber keine praktische Lösung vorzuschlagen gewusst. Das wollte Šarī'atī nun selber tun, der anders als Āl-e Aḥmad als jemand über den Westen schrieb, der ihn aus eigener, sehr langer Anschauung kannte. Er selber war geprägt durch Denker wie Georges Gurvitch (1894-1965), Carl Gustav Jung (1875-1961), Claude Lévi-Strauss (geb. 1900), André Malraux (1901-1976) und Jean-Paul Sartre (1905-1980) – und mit ihnen durch die Selbstzweifel des Westens.

Für Šarī'atī lag die Lösung, die Iran vor dem Zugriff des Westens auf die iranische Kultur und Identität retten sollte, in der „Rückkehr zu sich selbst“, *bāzgašt be ḥištān*.³ In einer Replik auf Frantz Fanon (1925-1961), der von der Rückkehr der Unterdrückten gesprochen hatte, entwickelte Šarī'atī die Idee von der Rückkehr zu den eigenen kulturellen Wurzeln. Mit dem berühmten Vordenker der Entkolonialisierung war Šarī'atī in Paris bekannt geworden, wo er studiert hatte. Šarī'atī übersetzte Fanons *Die Verdammten dieser Erde*, das bis heute als Manifest des Antikolonialismus gilt, ins Persische.

Mit der „Rückkehr zu sich selbst“ meinte Šarī'atī die islamischen Wurzeln. Diese müssten jedoch erst neu entdeckt werden: Seine Hauptthese über den Islam besagte, dass die ursprünglich revolutionäre Schia sich in eine Religion

1 Zu Ṭāleqānī: Aḥavī, Šāhroḥ: „Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taleqani and Ali Shariati“, in: *Middle Eastern Studies* 24 (1988), 404-431; Dabāšī (1993), 216-272; Bayāt, Mangol: „Mahmud Taleqani and the Iranian Revolution“, in: Kramer, Martin (ed.): *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Boulder 1987, 67-94.

2 Ābrāhāmiān, Ervānd: *Radical Islam. The Iranian Mojahedin*, London 1989, 105.

3 Zu dieser Idee: Qeysari (1998), 97ff.

der demütigen Büsser verwandelt habe; das schiitische Denken sei stagniert.¹ Damit machte sich Šari'atī zwar viele Feinde im religiösen Establishment, doch die junge Generation – von Geistlichen wie von religiösen Laien – zeigte sich davon unbeeindruckt: Šari'atī, der charismatische, mitreißende Redner, der in seinen Vorträgen alles weg ließ, was nicht in seine Ideologie passte, hatte eine gewaltige Wirkung. Sie wurde auch durch ein großes Maß an inhaltlicher Inkohärenz nicht geschmälert.

Folgenreich war vor allem Šari'atīs Kritik am Kolonialismus und damit am Westen. Laut Šari'atī behauptet „der Westen“ zwar, die Demokratie sei diejenige Staatsform, die die Menschenrechte am meisten achtet. Doch andererseits wolle er die Menschenrechte nur für sich selber.²

Als in Europa der Ruf der Humanisten nach Demokratie, Liberalismus, individuellen Freiheiten und Menschenrechten laut wurde, das Fieber des Humanismus anstieg und die schönsten Wortschöpfungen, so wunderbare und scharfsinnige Gedichte hervorbrachte, Meisterwerke der Musik, des Theaters, des Schrifttums, der Malerei; als Lobeshymnen auf die Freiheit und den Liberalismus die obdachlosen Intellektuellen und die ehrenhaften und naiven Humanisten in Erregung versetzten, erklärte die demokratisch gewählte Regierung Frankreichs, die nach der Großen Französischen Revolution von der Mehrheit gewählt worden war, in einer Verlautbarung: Meine Damen und Herren, Bürger Frankreichs: wer die Bombardierung von Algier aus der Nähe beobachten will, kann sich am Tage X des Jahres 1812 am Ort Y einfinden, den die französische Armee für die französischen Zuschauer errichtet hat, um die Militäraktionen aus der Nähe zu beobachten. Ja, die liberale Regierung, die aus demokratischen Wahlen hervorgegangen ist, verkündet die Bombardierung einer Großstadt und den Massenmord an einem Volk, dessen einzige Schuld es ist, schwach zu sein. Diese demokratische und liberale Regierung, Erbin der Errungenschaften der Großen Französischen Revolution, lässt an einem Tag 45.000 Menschen in Madagaskar töten. Diese Verbrechen fanden nicht im Mittelalter und zur Zeit Ludwigs, des Schlossherren von Versailles, statt. Wir verdanken den Kolonialismus, der Massenmord an Völkern, Vernichtung der Kulturen, Reichtümer, Geschichten und Zivilisationen

1 Zur Theologenschelte Šari'atīs: Bayāt, Mangol: „Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of 'Ali Shari'ati'“, in: Kedourie, Elie & Sylvia Haim: *Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society*, London 1980, 157-158.

2 Zu Šari'atīs Ansichten über die Demokratie siehe auch Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000), From Bazargan to Soroush*, Leiden 2001, 119-126.

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī....

der nicht-europäischen Menschen mit sich brachte, den Regierungen, die demokratisch gewählt wurden, Regierungen, die an Liberalismus glaubten. Diese Verbrechen wurden nicht von Priestern, Inquisitoren und Cäsaren begangen, sondern im Namen der Demokratie und des westlichen Liberalismus. Wann? Im 19. und 20. Jahrhundert – d.h. in den Jahren, als Liberalismus, Demokratie, Humanismus und Brüderlichkeit von den Europäern in der Welt verkündet wurden; als Kunst, Literatur, Poesie, Kultur und Philosophie von dieser neuen Welle mitgerissen wurden und als sich die Intellektuellen der ausgeplünderten Länder der Dritten Welt, die selbst hilflose und nicht wissende Opfer dieser verlockenden Worte geworden waren, dafür begeisterten.¹

Šarī'atī's Kritik gilt jedoch nicht nur den Regierungen, sondern vor allem den Intellektuellen der westlichen Länder. Auch sie hätten keinen Widerstand geleistet und keine Kritik am Handeln ihrer Regierungen geübt, sondern sich auf die Seite der Regierungen geschlagen. Auch sie hätten sich nur für die Menschenrechte der Westler eingesetzt und den Kolonialismus nicht abgelehnt. Besonders kritisiert Šarī'atī das allgegenwärtige Messen mit zweierlei Mass. Deshalb haben sich sowohl die Regierungen als auch die Intellektuellen in seinen Augen vollkommen diskreditiert.

Welcher Denker, Humanist, Sozialist und Kommunist hat in Europa Einspruch erhoben, als der Kolonialismus und der Kapitalismus – demokratisch und liberal maskiert – dieses Feuer in der Welt entfachte; als Millionen hilfloser Muslime und Inder, schwarze und gelbe Völker ausgeraubt und zerstört wurden. Ich kann es Marx, Engels, Proudhon und den anderen Sozialisten und Revolutionären nicht verzeihen, dass sie sich im Westen nur für die gerechte Verteilung dessen stark machten, was im Osten geraubt wurde – gerechte Verteilung unter Kapitalisten und Arbeitern. Das nannten sie dann das Recht der Arbeiter, ihr Recht auf die Ware, die sie produzierten. Marx nannte die westliche Ware konzentrierte Arbeit. Ich als Orientale wurde Zeuge davon, dass sie konzentrierte Verbrechen und konzentrierter Raub waren.²

Diese Opfer-Rhetorik sollte sich fortsetzen. Die Probleme des Landes wurden exklusiv den ausländischen Mächten und dem westlichen Imperialismus zur Last gelegt. In einer allumfassenden Verschwörungstheorie kam allen Schuld zu – nur Iran nicht. Dieser Mangel an dem Eingeständnis, dass

1 Šarī'atī, 'Ali: *Ommat va emāmat* (Islamische Gemeinde und Imamat), Teheran 1980, 163f.

2 Šarī'atī, 'Ali: *Ommat va emāmat* (Islamische Gemeinde und Imamat), Teheran 1980, 165.

man auch selber eine Mitschuld an der eigenen Zurückgebliebenheit trage, war gepaart mit einer bemerkenswerten Unkenntnis des Westens und seiner ideellen Grundlagen: Im Jahre 1980 beschrieb Michael Fischer in seinem Buch *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, das einen tiefen Einblick in die Gelehrtenkultur der theologischen Hochschulen Irans gibt, wie ignorant Mullahs erschienen: von Wittgenstein, Austin und Dilthey hätten sie noch nichts gehört.¹ Ein ähnliches Urteil fällt Mehrzād Borouġerdī:

The majority of the clerics remained philosophically ignorant and narrow-minded. Their opportunistic demeanor, preoccupation with trivial concerns, intellectual rigidity, scientific ignorance, and authoritarian manner account for the overall low esteem in which they were viewed by most educated Iranians. For the most part the Iranian clerics' acquaintance with Western schools of thought remained frivolous. Even when they undertook such an inquiry, it was done not with the intention of understanding or appreciating these texts or thinkers but for refuting them.²

Ähnlich wenig wußten die säkularen Intellektuellen vom Westen: Viele säkulare Intellektuelle der sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bezogen sich zwar auf Hegel, Kant und andere, doch sie kannten die Denker kaum. Nur wenige iranische Intellektuelle sprachen Deutsch, Französisch oder Englisch, und nur wenige Werke der deutschen oder angelsächsischen Philosophie waren vollständig ins Persische übersetzt. Ḥamīd 'Enāyat, der selber eine Reihe von Klassikern der Philosophie wie beispielsweise David Humes *The Natural History of Religion* und Teile von Hegels *Phänomenologie des Geistes* ins Persische übersetzt hat,³ schrieb Anfang der siebziger Jahre, die meisten der Intellektuellen Irans, die über den Westen schrieben, würden den Westen überhaupt nicht kennen: 99 Prozent der wichtigsten literarischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Werke des Westens seien noch nicht ins Persische übersetzt worden und die vorliegenden Übersetzungen seien überwiegend schlecht.⁴ Deshalb hätten

1 Fischer, Michael: *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge 1980, 3.

2 Borouġerdī, Mehrzād: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 96.

3 Borouġerdī, Mehrzād: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York 1996, 141.

4 Es ist nicht ganz klar, wann 'Enāyat dies schrieb. Der hier zitierte Aufsatz ist im Jahre 1990 in zweiter Auflage in Iran erschienen. 'Enāyat starb schon 1982, zurückgekehrt war er nach Iran im Jahre 1966 und einen Namen machte er sich in den siebziger Jahren, als er sich gegen

die iranischen Intellektuellen nicht das notwendige Wissen, um beurteilen zu können, ob ein westlicher Philosoph in seiner Einschätzung des Westens richtig oder falsch liege. Zudem hätten die Intellektuellen Irans, die den Westen kritisierten, nur wiederholt, was von westlichen Denkern wie Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Marx, Nietzsche, Spengler, Toynbee und Heidegger selber formuliert worden sei. Sie hätten dem aber nichts Neues hinzugefügt.¹

Enayat spielt damit auf den Essay *Ġarbzadegī* an, das Vom-Westen-Geschlagensein, und die Aufsätze und Schriften, die daran anknüpfend in Iran verfasst worden waren. Ḥamid 'Enāyat schrieb, dass *Ġarbzadegī*, indem es zum „rhetorical stock-in-trade“, zum rhetorischen Warenbestand der Intellektuellen, geworden sei, in erster Linie als eine Ausrede diene, sich wirklich mit dem Westen zu beschäftigen.²

Post-Islamismus

Das ist heute anders: Zwar ist heute immer noch die westliche Kultur die Referenzkultur im Prozess der Identitätsformierung schlechthin. Das unterscheidet die meisten heutigen Intellektuellen Irans nicht von jenen der letzten hundertfünfzig Jahre. Doch anders als viele Denker Irans im letzten und vorletzten Jahrhundert ist die Kenntnis zeitgenössischer Intellektueller von der westlichen Kultur grundlegend und gründlich. Während es bei Šarī'atī und Āl-e Aḥmad um „reaction against“, anstatt „action for“ ging, wie Borouġerdī formuliert,³ haben sich viele iranischen Intellektuelle insofern vom Westen emanzipiert, als sie ihm unverfangen gegenüber zu treten vermögen.⁴

die West-Kritik seiner Kollegen wandte. Da die Aussage 'Enāyats, dass iranische Intellektuelle noch nicht das notwendige Wissensstadium erreicht hätten, um beurteilen zu können, ob ein westlicher Philosoph in seiner Einschätzung des Westens richtig oder falsch liege, ganz klar auf das Jahr 1972 datierbar ist ('Enāyat, Ḥamid: „Ḥamid 'Enāyat va falsafe-ye Hegel (Ḥamid 'Enāyat und die Philosophie Hegels)“, in: *Ketāb-e emruz 2* (1972), 2-11.), bezieht sich 'Enāyat mit seiner Einschätzung der vorhandenen Übersetzungen vermutlich auch auf den Anfang der siebziger Jahre. 'Enāyat, Ḥamid: *Šiṣ goftār dar bāre-ye din va jāme'e* (Sechs Reden über Religion und Gesellschaft), Teheran 1990.

1 'Enāyat, Ḥamid: „Ḥamid 'Enāyat va falsafe-ye Hegel (Ḥamid 'Enāyat und die Philosophie Hegels)“, in: *Ketāb-e emruz 2* (1972), 2-11.

2 'Enāyat, Ḥamid: *Seiri dar andiše-ye siyāsi-ye 'arab* (Ein Überblick über das arabische politische Denken), Teheran 1979, 15f.

3 Borouġerdī (1996), 177.

4 Dies hat Mehrān Kāmrvā in seinem hervorragenden Buch über die sogenannte intellektuelle Revolution Irans gezeigt. Kāmrvā, Mehrān: *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge 2008; 46.

Rāmīn Ġāhānbeglou hat die These aufgestellt, dass es historisch betrachtet bislang vier Generationen von iranischen Intellektuellen gegeben habe. Die heutige, vierte Generation sei vor allem in die Auseinandersetzung mit der Moderne involviert.¹ Diese These besagt weiter, dass iranische Intellektuelle seit ihrem Aufkommen als einer unterscheidbaren gesellschaftlichen Gruppierung in der Mitte des 18. Jahrhunderts in vier Untergruppen eingeteilt werden könnten. Jede einzelne von ihnen war einer bestimmten Ära der iranischen Geschichte zugehörig. Die erste Generation war die der Konstitutionellen Revolution; sie formulierte deren Ziele. Die zweite Generation iranischer Intellektueller war jene, die nach der Etablierung der Pahlavi-Dynastie lebte. Die dritte Generation war jene der 1960er und 1970er Jahre. Sie formulierte die Slogans der Islamischen Revolution. Diese Revolutionsgeneration wurde repräsentiert von Āl-e Aḡmad und Šarī'atī.

Finally, today, we see the rise of a Fourth generation of Iranian intellectuals, whose birth dates back to about a decade after the success of the revolution, at a time when changing political dynamics began making intellectual activism once again possible.²

Dies geschah, obschon der Begriff *Ġarbzadegī* 1979 zu einem der ideologischen Kern- und Kampfbegriffe der neugegründeten Islamischen Republik Iran gewählt worden war. Ayatollāh Ḥomeinī und nach ihm viele weitere unter den Herrschenden verdammt den Westen und seinen Einfluss auf Iran und wollten ihn verhindern – beispielsweise durch das Verbot von Satellitenschüsseln oder sogar von Barbiepuppen, die die „Persönlichkeit und die Identität der jungen Generation verderben“³ wie Generalstaatsanwalt Dorrī-Naġafābādī noch im Jahre 2008 erklärte. So war es das Ziel der sogenannten Kulturrevolution die „kulturelle Invasion“ (*tahājum-e farhangī*) aufzuhalten – womit westliche Lehrinhalte ebenso wie Akademiker gemeint waren, die in westlichen Ländern studiert hatten. Diese Linie wurde besonders in der Kulturpolitik Irans verfolgt: Nicht nur wurde eine Vielzahl von Büchern westlicher Autoren verboten und solche iranischer, die als

1 Ġāhānbeglou, Rāmīn: *Mouġ-e ĉahārom* (Die vierte Welle), Teheran 2002.

2 Kāmrvā, Mehrān: *Iran's Intellectual Revolution*. Cambridge 2008: Cambridge University Press, 48.

3 <http://network.nationalpost.com/np/blogs/posted/archive/2008/04/29/clerics-decry-westoxication-of-iran.aspx>

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī....

garbzade, als verwestlicht, galten. Der damalige Kulturminister Moṣṭafā Mir Salīm (geb. 1947) gab sogar die Anweisung heraus, dass alle Kulturschaffenden, immer wenn sie über die westliche Kultur schrieben, sich der Formulierung „die verderbte westliche Kultur“ bedienen sollten.¹ Sein Vorgänger Muḥammad Ḥātāmī (geb. 1943), dem vorgeworfen wurde, er sei pro-westlich und zu liberal, musste 1992 aus ebenjenem Grund als Kulturminister zurücktreten: Er hatte beklagt, dass eine Kulturpolitik, die die iranische Kultur vollständig vom westlichen Einfluss abzuschotten versuche, letztlich eine Kulturverhinderungspolitik sei.²

Doch dann wurde Ḥātāmī im Jahre 1997 zum Präsidenten der Islamischen Republik gewählt. Im Wahlkampf hatte er mit Themen geworben, die in Iran gemeinhin mit dem „verderbten Westen“ assoziiert werden und dort als Errungenschaft gelten, für Ḥomeinī hingegen waren „die Menschenrechte nichts als eine Sammlung korrupter Regeln, die sich die Zionisten ausgedacht haben, um alle wahren Religionen zu zerstören“.³ Ḥātāmī dagegen sprach von Frauenrechten, Pressefreiheit, einer zivilen Gesellschaft. Ganz im Rahmen des *Garbzadegi*-Diskurses bezeichnete der radikale Mentor des gegenwärtigen Präsidenten Maḥmūd Aḥmadi-Nežād (geb. 1959), Muḥammad Taqī Mešbāḥ Yazdī (geb. 1934), daraufhin Ḥātāmī und seine Wählerschaft – immerhin weit über siebzig Prozent der Wähler – als einen Haufen schnapstrinkender Lumpen.

In einem Essay beschreibt Ḥātāmī als Präsident Irans, wie er Irans Konflikt mit dem Westen sieht. Sehr deutlich wird hier, welch weiten Weg das Land seit den sechziger, bzw. den achtziger Jahren zurückgelegt hatte. Ḥātāmī verwirft die Tendenz, ausschließlich an der Tradition festzuhalten: Es habe keinen Zweck, die eigenen intellektuellen Gewohnheiten und Umgangsformen für heilig zu erachten und zu meinen, dass sich Deiche errichten ließen, „um sich vor den grauenhaften Wellen der westlichen Kultur und Zivilisation zu schützen.“⁴ Denn es ist unmöglich, „auf dem schmalen Streifen der Tradition, die wir von den Vorvätern geerbt haben, zu leben.“ Der Adressat Ḥātāmīs ist klar. Das Beharren der iranischen Konservativen auf Abschottung von der westlichen Welt, meint er, habe nicht zu dem Ergebnis geführt, das sie sich erhofft hatten.

1 Golshīrī, Hūšang: „Bericht einer Feder“, in: *lettre international*, Vol. 38 (Fall 1997), 7.

2 Gespräch mit der Verfasserin vom Mai 1994.

3 Zit. nach: Abbott, Kenrick: Ayatullah Khomeini's quest for a just society, in: *Orient* 36 (1995) 2, 251-267 (265).

4 Ḥātāmī, Muḥammad: „Die Tradition ist nicht ewig“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 1.8.1998. Aus dem Persischen von Katajun Amirpur und Navid Kermani.

Stattdessen hätten viele Äußerlichkeiten der westlichen Zivilisation ihren Weg in die traditionellen Gesellschaften gefunden und gleichzeitig hätte die Abschottung den Menschen die Möglichkeit genommen, über das Neue zu reflektieren. So habe sich die Krise der traditionellen Gesellschaft verschärft.

Ḥātāmī Kritik an denen, die sich vor dem westlichen Einfluss abschotten wollen, bedeutet nicht, dass er das andere Extrem gutheißt. Auch die Vertreter einer radikalen Verwestlichung, die die eigene Tradition zerstörten, „um der westlichen Moderne wie einem freudig erwarteten Gast das Haus zu bereiten“, sind seiner Meinung nach gescheitert. Sie hätten die Probleme der Gesellschaft nur vergrößert, weil die Oberflächlichkeit ihres Blicks und ihre Idealisierungen sie daran hinderten, die Grundlagen der westlichen Kultur und Zivilisation sowie das Verhältnis von Tradition und Moderne zu verstehen. Sie hätten die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht verändern können, weil sie die Tradition verachteten, anstatt sie zu analysieren und zu kritisieren, und weil sie übersahen, dass die Tradition im Volk verwurzelt ist.

In der Welt, wie sie ist, lässt sich der Einfluss der westlichen Kultur und Zivilisation auf unsere Gesellschaft weder durch das Erstellen von Fatwas verhindern, noch dadurch, daß man sich Phantastereien überlässt; genau so wenig aber ist die Tradition mit Rundschreiben und Resolutionen aus der Gesellschaft zu entfernen.

Ein westlicher Kommentator schrieb – bezugnehmend auf diese Passage –, dass Ḥātāmī die Ideen von Staatsgründer Ḥomeinī und mit ihnen die gesamte Islamische Republik zu Grabe trage.¹ Das mag übertrieben sein, hat aber einen wahren Kern. Ḥomeinī hat den westlichen Einfluss auf Iran verdammt und wollte ihn verhindern, „Weder Ost noch West“ war seine Devise. Ihm schwebte dabei aber kein Mittelweg vor, sondern das explizite Weder-Noch. Ayatollāh Ḥomeinī meinte, jeglichen Einfluss des Westens durch Verbote ausschalten zu können. Ḥātāmī vertritt die Gegenmeinung, will sich aber dem Westen keineswegs bedingungslos unterwerfen. Auch er will einen dritten Weg, ein weder Ost noch West, doch um diesen zu verwirklichen, müsse man die Grundlagen der Moderne analysieren.

Der erste Schritt ist, den Westen wirklich kennen zu lernen. Auf der anderen Seite kann man auch mit der Tradition nicht unachtsam umgehen: Sie ist Grundlage der historischen und sozialen Identität eines Volkes, zumal eines Volkes mit einer starken Zivilisation und

1 Süddeutsche Zeitung vom 4. August 1998.

Vom Westen geschlagen? Zur heutigen Rezeption von 'Ali Šarī'atī....
einer bedeutenden Kultur.

Die Aufforderung, den Westen kennen zu lernen, reiht sich in Ḥātāmī's Aufruf zu einem Dialog der Zivilisationen ein. Das Gespräch zwischen Christen, Muslimen und den Mitgliedern anderer Religion setzt er der Huntingtonschen These vom „Kampf der Kulturen“ entgegen. Im Zuge der Islamischen Weltkonferenz, die im Dezember 1997 in Teheran stattfand, erklärte Ḥātāmī seine Auffassung vom Dialog der Kulturen.¹ Als er betonte, die westliche Zivilisation sei nicht rundherum verdammenswert, sondern müsse um ihrer Errungenschaften willen begriffen werden, dozierte der Präsident vor den versammelten Staatschefs, aber auch zum Fenster hinaus ins eigene Land.

Ḥātāmī, der der westlichen Zivilisation keineswegs unkritisch gegenübersteht und in deutlichen Worten den Kolonialismus, die Plünderung des materiellen und humanen Kapitals der nicht-westlichen Welt, die Zerstörung der Umwelt etc. angreift, will das Positive und Gute beider Zivilisationen zu einer neuen, gemeinsamen Zivilisation verschmelzen. Denn auch der westlichen Welt attestiert er ihre Endlichkeit und wendet sich gegen ihren Absolutheitsanspruch. Andererseits könne Iran nicht die Augen verschließen vor den großen wissenschaftlichen, sozialen, politischen und geistig-moralischen Errungenschaften des Westens, schreibt Ḥātāmī.

Ein Höhepunkt im post-revolutionären *Ġarbzadegī*-Diskurs war Ḥātāmī's Interview vom Januar 1998 mit dem Fernsehsender CNN. Ḥātāmī erklärte:

I believe that if humanity is looking for happiness, it should combine religious spirituality with the virtues of liberty. And it is for this reason that I say respect to the American nation because of their great civilization. This respect is due to two reasons: the essence and pillars of the Anglo-American civilization and the dialogue among civilizations.²

Die Reaktion der Konservativen auf Ḥātāmī's öffentliche Abkehr vom Iran-als-Opfer-des-Westens-Diskurses und auf sein Zugeständnis, dass auch die westliche eine „bedeutende Zivilisation“ sei, fiel deutlich aus: In der Zeitung *Jomhuri-ye eslami* hieß es in Anspielung auf Ḥātāmī's Aussage, dass die amerikanische Zivilisation eine Inspiration für die iranische gewesen sei, dies

1 Siehe zu der Rede auch: Ramazānī, R. K.: "The Shifting Premise of Iran's Foreign Policy: Towards a democratic Peace?", in: MEJ 51 (1998) 2, 177-187, 183f.

2 <http://www.cnn.com/WORLD/98/07/iran/interview.html>

sei nicht das gewesen, was die Freunde der Revolution erwartet hätten: „Das große iranische Volk hat in Amerika keine Inspiration gesehen.“¹

Doch Tatsache ist, dass in Iran seit dem Ende der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts der *Ġarbzadegī*-Diskurs einer neuen Form des Polyzentrismus gewichen ist. In den Jahren nach der Revolution hatte sich immer mehr eine Geisteshaltung der Offenheit gegenüber dem Westen Bahn gebrochen. Eine Offenheit allerdings, die keine blinde Übernahme westlicher Verhaltensmuster und -normen will – wie es sie in den sechziger Jahren gegeben hatte –, sondern sich mit den positiven wie den negativen Seiten des Westens auseinandersetzt.

Beispielsweise argumentiert der Philosoph ‘Abdol-Karīm Sorūš (geb. 1945), die heutige iranische Kultur sei im wesentlichen durch drei Kulturen geformt worden, nämlich die westliche, die islamische und die alt-iranische. Sorūš wendet sich damit entschieden gegen die These Āl-e Aḡmads, dass der Westen Iran wie eine Krankheit überfallen habe. Im Gegenteil: „Wenn der Westen nicht gekommen wäre, hätten wir uns auch nicht weiterentwickelt; wären wir gestorben.“² Er betrachtet *Ġarbzadegī* nicht als Krankheit, sondern als historische Tatsache. Damit sucht Sorūš die Ursache von Irans Problemen nicht mehr länger in der westlichen Politik gegenüber Iran, sondern im Despotismus, der Irans politische Kultur mehr als alles andere über Jahrhunderte hinweg ausgemacht hat.

Außerdem wendet sich Sorūš gegen den von Šarī‘atī geprägten Begriff des „zurück zu uns selbst“ (*bāzgašt be hiš*) und sagt: „Was immer unsere Herzen und unser Geist bereit ist zu akzeptieren, gehört zu uns“.³ Hätte man sich in der Vergangenheit nicht getreu diesem Motto verhalten, hätte Iran auch den Islam zurückweisen müssen. Westlicher Einfluß, sagt Sorūš, ist nichts Neues, schließlich sei Iran immer schon ein *melting pot* verschiedener Kulturen gewesen: der arabischen, der eigenen iranischen und der westlichen. Sorūš weist die radikale Verdammung des Westens, der in dem Slogan *Ġarbzadegī* zum Ausdruck kommt, zurück. Er möchte entscheiden dürfen zwischen dem, was gut ist für Iran und den Dingen, die man besser zurückweisen sollte. Dies sollte durch einen informierten Geist geschehen. Er will das Beste

1 *Ġomhūrī-ye eslāmī* vom 11. Januar 1998.

2 Sorūš, ‘Abdol-Karīm: „Se farhang (Drei Kulturen)“, in: ders: *Rāzdānī: Roušanfekrī va dīndārī* (Das Wissen um die Geheimnisse: Intellektualismus und Religiosität), Teheran 1993, 105-130 (112).

3 Sorūš (1993), 121.

aus allen Kulturen übernehmen und adaptieren: so wie einst die griechische Philosophie von den Muslimen weiterentwickelt worden sei. Seiner Meinung nach war die Begegnung mit dem Westen, hier den griechischen Philosophen, zum Wohle des Islams und Irans. Zukünftige Begegnungen könnten ebenso fruchtbar sein.¹

Gerade die Auseinandersetzung mit Šarī'atī und Āl-e Aḥmad ist für diesen post-islamistischen, post-imperialistischen Diskurs charakteristisch. Dāriūš Āšūrī beispielsweise leistet eine sehr reflektierte und lesenswerte Kritik an Āl-e Aḥmad. Er und 'Ali Šarī'atī werden heute von iranischen Intellektuellen wegen ihrer radikalen und wenig konstruktiven West-Kritik kritisiert, „for leading Iran's intellectuals tradition astray at a critical juncture in the country's history.“²

Zwar ist Sorūš die Galionsfigur dieses Diskurses; aber auch zahlreiche weitere Intellektuelle treiben ihn voran. So argumentiert beispielsweise Nāšer Īrānī, das iranische Establishment benutze das Schlagwort von der kulturellen Invasion als Vorwand um den Fortschritt der iranischen Kultur zu verhindern,³ und der Theologe Fāzel Meybodī führt aus, die islamische Kultur habe immer fruchtbaren Nutzen aus der Beschäftigung mit anderen Kulturen gezogen.⁴ Als Antwort auf Denker wie Rezā Dāvārī, die Heideggers Kritik der Moderne übernommen haben und wie er argumentieren, man müsse zu den eigenen Wurzeln zurückkehren, um der Krise zu entkommen, erklärt Ğavād Ṭabāṭabāyī (geb. 1945), die iranischen Heideggerianer hätten Heidegger gar nicht verstanden. Zudem seien die Themen und Fragestellungen, mit denen Heidegger sich beschäftigt habe, überhaupt nicht relevant für Iran. Er frage polemisch, wie man über Post-Modernismus reden könne, wenn man nichts hat, nicht einmal wisse, wo man selber stünde; ob man den Modernismus und die Moderne schon hinter sich gelassen habe oder nicht. Er wirft Heideggerianern wie Rezā Dāvārī vor, dass dieser – genau wie Āl-e Aḥmad und Šarī'atī vor ihm – Fragen zu beantworten versuche, die für den Westen relevant seien, aber nicht für Iran. Ṭabāṭabāyī plädiert deshalb für eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Westen und seinen Werten, zumal die herrschende Interpretation des Islams die Probleme der iranischen

1 Sorūš (1993), 124-126.

2 Kāmrvā (2000), 52.

3 Īrānī, Nāšer: „Tahāğom-e farhangī“ (Kulturinvasion), in: *Kiyan* 38 (1997), 49-55.

4 Meybodī, Fāzel: „Hoviyyat-e mosalmān dar bastar-e seyr-e farhanghā“ (Muslimische Identität in der Entwicklung der Kulturen), in: *Kiyan* 3 (1992), 12-15.

Gesellschaft nicht gelöst habe.¹

Beispiele für diese neue polyzentristische Einstellung sind zudem die Essaysammlung Rāmīn Ġahānbeglous über „Die Modernen“² – im bewussten Plural oder das Gesprächsbuch, das Akbar Ganġi zum Thema Tradition und Moderne herausgegeben hat.³ Er hat mit verschiedenen iranischen Intellektuellen Interviews geführt – mit religiösen und säkularistischen: Rezā Dāvārī, Dāriūš Āšūrī⁴, Hošeyn Bašarīye, Dāriūš Šāyegān⁵ und Mūsā Ġanī-Nežād gehören dazu.

Die Reaktion

Das Beschriebene sollte die These von Bayāt untermauern. Aber dennoch ist die gleichzeitige Richtigkeit der Gegenthese nicht von der Hand zu weisen: Gerade heute ist Aḥmad Fardīd, der Mann, der den Begriff *Ġarbzadegī* prägte, wieder sehr präsent im iranischen Diskurs. Fardīd, der unter dem Schah Professor an der philosophischen Fakultät der Universität Teheran war, bezeichnete sich als „geistigen Bruder“ von Martin Heidegger. Er vermisste im modernen Menschen die Ethik.⁶ In seinen Vorlesungen faszinierte der wortgewandte Fardīd mit einer selbsterfundenen Terminologie. Er übersetzte die Heideggerschen Begriffe, wie „Dasein“ oder „Geworfensein“. Wie Heidegger betrachtete Fardīd die Dichtung als „Haus des Seins“ und entnahm seine Terminologie den persischen Ghaselen des Hafez. Fardīd teilt die Geschichte in fünf Perioden: vorgestern, gestern, heute, morgen und übermorgen. Das „Übermorgen“ ist die eschatologische Endzeit der Geschichte, das Erscheinen des verborgenen Imams wird verstanden als

1 Sayyid Ġavād Ṭabāṭabāyī in an Interview with the magazine *Rāh-e nou*. ‘Sonnat, modernité, post-modern’, *Rāh-e nou*, No. 8 (Mai 1999), pp. 18-24.

2 Ġahānbeglou, Rāmīn: *Modernhā* (Modernen), Teheran 1998.

3 Ganġi, Akbar: *Sonnat, Modernité, Post-Modern* (Tradition, Moderne, Post-Moderne), Teheran 1997.

4 Rāh-e nou (Interview der Redaktion): *Dar goftegū bā Dāriūš Āšūrī. Goftemānhā-ye roušanfekrī: ġarbzadegī, roušanfekrī-ye dīnī...* (Im Gespräch mit Dāriūš Āšūrī. Intellektuelle Gespräche: Verwestlichung, religiöse Aufklärung usw.), in: *Rāh-e nou* (1998) 9, 18-24.

5 Rāh-e nou (Interview der Redaktion): *Dar goftegū bā Dāriūš Šāyegān. Goftemānhā-ye roušanfekrī: ostūre, idiuložī, ḥaqīqat, hoviyyat, candġānegī-ye farhangī va ...* (Im Gespräch mit Dāriūš Šāyegān. Intellektuelle Gespräche: Mythologie, Ideologie, Wahrheit, Identität, Verschiedenheit der Kulturen usw.), in: *Rāh-e nou* (1998) 12, 18-26.

6 Siehe zu seinem Denken: Borouġerdī, Mehrzād: *Roušanfekrān-e irānī va ġarb* (Die iranischen Intellektuellen und der Westen), persische überarbeitete Übersetzung von Borouġerdī (1996), Teheran 1999, 102ff.

„Wahrheit des Seins“.¹

Fardīds Schüler stehen heute in Amt und Würden in Iran, so beispielsweise Rezā Dāvārī (geb. 1933), der Vorsitzende der iranischen Akademie der Wissenschaften und gewichtigste intellektuelle Gegenspieler von 'Abdol-Karīm Sorūš.² Dāvārī ist Mitglied im Rat für Kulturrevolution, dem Gremium, das kurz nach der Islamischen Revolution gegründet wurde, um die Wissenschaften zu islamisieren und von allen westlichen Einflüssen zu reinigen. In seinem wissenschaftlichen Oeuvre hat sich Dāvārī eingehend mit dem Verhältnis der islamischen zur westlichen Welt beschäftigt. Er bescheinigt der westlichen ihren baldigen Untergang, weil sie ihre Religiosität verloren habe.³ Den Denkern in Iran, die sich mit westlicher Philosophie und Hermeneutik beschäftigen – wie Sorūš – und diese auf Iran übertragen wollen, wirft er vor, ideellen Eklektizismus zu üben: man könne das Gedankengut des Westens nicht übernehmen, denn es sei Ergebnis einer Entwicklung, die die islamische Welt nicht durchlaufen habe. Ganz in der Terminologie eines Āl-e Aḥmad sieht Dāvārī in der abendländischen Kultur die dominante in Iran: von der einheimischen Kultur sei nur noch eine Hülle übrig geblieben.⁴ Neben Dāvārī hat Fardīd in den 30 Jahren seiner Professorentätigkeit eine ganze Generation iranischer Philosophen und Intellektuellen beeinflusst.

Allerdings provoziert auch das Wiederaufleben des Ġarbzadegī-Diskurses Reaktionen: Dāriūš Āšūrī hat sich in einem ausführlichen Essay mit Fardīd beschäftigt,⁵ und 'Abdol-Karīm Sorūš erklärte kürzlich warnend in einem Interview, in den Reden junger Studenten, die der Basij-Miliz angehörten, einer para-militärischen Einsatztruppe, erkenne er die Terminologie Fardīds wieder, wenn sie ihre Anwendung von Gewalt etwa damit rechtfertigten, dass „die Demokratie die Materialisierung der Sinnlichkeit“ sei.

They have used phrases of this kind to disparage and impair all the good achievements of the West which we could really do with a bit of

1 Fardīd hat kaum etwas geschrieben. Allerdings sind viele seiner Vorlesungen und Interviews auf der Homepage <http://www.ahmadfardid.com/> zusammengetragen worden.

2 Zu Dāvārī und Sorūš auch: Vaḥdat, Farzīn: "Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity", in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 35 (2003), 599-631.

3 Diese These führt er aus in: Dāvārī, Rezā: *Falsafe dar boḥrān* (Philosophie in der Krise), Teheran 1995.

4 Dāvārī, Rezā: „'Elm va āzādī āre, elteqāt na (Wissenschaft und Freiheit JA, Eklektizismus NEIN“, in: *Keyhān-e farhangī* 3 (März 1986), 12-14.

5 Der Essay ist im Jahre 2004 auf der Homepage Nilgoon erschienen.

today when our country is in the grip of this exaltation of violence. They've used terms like carnality, global arrogance, Westoxication, Freemasonry and decadence to invalidate all the West's good ideas with ease and without any supporting argumentation and to deprive us of them. And the only thing they have offered in return is violence. This is why I placed such emphasis on this issue and tried to show exactly where the problem lies. You remember what his students, like Reza Davari, said and did a few years ago in the program called 'Hoviyat' which was broadcast on Iranian TV, and whose purposes the program served.¹ [...] On the whole, what passes for opposition to and hatred of the West and Western civilization and democracy and human rights in our country – which is presented in rather subtle and ornate packaging – is the product of the factory of the same gentlemen, who are all linked to Mr. Ahmad Fardid in some way.²

Sorūš wirft Fardīd vor, geistiger Vater der im iranischen Diskurs hoffähigen Gewaltverherrlichung zu sein. Er habe die Menschenrechte abgelehnt, weil sie westlich seien und habe mit dieser Idee das Klima Irans vergiftet.³

Of course, criticizing the West is another matter and I'm not opposed to it by any means. As I said earlier, there are philosophers in the West itself who criticize the West. We, too, shouldn't accept anything unquestioningly. But a violent anti-Western stance and spreading hatred of the West was and is the inauspicious legacy of the proponents of Fardid's thinking who are still busy recruiting foot soldiers for their camp.⁴

Nicht nur stammten sämtliche Argumente gegen die westliche Demokratie, die Menschenrechte, Toleranz und Freiheit, die den heutigen iranischen Diskurses bestimmen von ihm, sondern vor allem der – wie Sorūš sagt – neue Antisemitismus: Sorūš schreibt über den Antisemitismus Fardīds: „Der negative Teil der heideggerischen Philosophie wurde den Iranern anteilig“.⁵

In der Tat war Fardīd bekennender Antisemit. Es scheint nicht weit hergeholt – wie Sorūš meint –, dass zum Beispiel die antisemitischen Ausfälle

1 *Hoviyat* bedeutet im Persischen Identität. 1996 wurde eine Serie dieses Namens im staatlichen Fernsehen gesendet, die iranische säkulare Intellektuelle porträtierte und sie beschimpfte, sie hätten ihre kulturellen, iranischen Wurzeln verloren und sie als verwestlicht und als fünfte Kolonne des Feindes verunglimpft.

2 Das Zitat entstammt dem Transkript eines Interviews mit Sorūš, das von dem Sender HOMA TV am 9.3.2006 geführt wurde. Es findet sich auf der Homepage von Sorūš: <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-HomaTV.html>

3 Siehe: <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-IAmNotTheReformistsGodfather.html> Zuletzt abgefragt am 11.8.2009.

4 <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-HomaTV.html>

5 <http://www.aftabnews.ir/vdcbw5brh8bga.html>

des damaligen Präsidenten Aḥmadī-Nežād und vieler anderer in großen Teilen auf Fardīd zurückgehen, nach dessen Ansicht es nur zwei Arten von Weltsicht gibt, die den Gang der menschlichen Geschichte bestimmen: die jüdische und die nichtjüdische. Was immer Spinoza, Marx, Adorno, Freud oder Max Weber gesagt haben, ihre Ideen wurzelten ausschließlich im Judentum –¹ eine Aussage, die durchaus an Heideggers Klage über die „Verjudung des deutschen Geisteslebens“ erinnert. Deshalb, so Fardīd, seien die Juden Ursache aller sozialen und politischen Katastrophen dieser Erde. „Der westliche Liberalismus als zionistisches Projekt“ lautete der Titel einer von Fardīds Vorlesungen. Der schlimmste von ihnen sei der Jude Karl Popper gewesen, denn mit Poppers Theorien gingen die Anhänger des westlichen Liberalismus hausieren. Hiermit waren Sorūš und seine Anhänger gemeint, denn Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre war die philosophische Bühne von der Auseinandersetzung der Popperianer und der Heideggerianer geprägt.²

An dieser Stelle sollte nicht ungesagt bleiben, dass es auch ehemalige Schüler Fardīds gibt, die ihn gegen Unterstellungen dieser Art verteidigen. Maḥmūd Šadrī, Professor für Soziologie in den USA beispielsweise:

What I do intend to challenge is the wholesale vilification of the philosopher's life and work. The fact that Fardid is deified in some circles does not justify demonizing him without reserve.³

Da Fardīd so gut wie nichts geschrieben hat – er wird gemeinhin als Oral Philosophertitulierte – ist in der Tat schwer zu sagen, ob die Vorwürfe gerechtfertigt sind. Šadrī schreibt in seiner Verteidigung Fardīd gegenüber Ašūrī, Fardīd habe sich einst mit folgender Anekdote gegen einen Schüler gewehrt, der ihm einen Artikel gewidmet und geschrieben habe, alles was er wisse, habe er von ihm gelernt.

Every spring I buy grass seed from the store across the street and cast it in my lawn, but what grows there is just quaint and curious weeds and not what I have put in the ground. The same is true of those who claim my legacy or oppose it. They bear no resemblance to what I

1 Borouğerdī, Mehrzād: *Roušanfekrān-e īrānī va ġarb* (Die iranischen Intellektuellen und der Westen), persische, überarbeitete Übersetzung von Borouğerdī (1996), Teheran 1999, 102ff.

2 Dazu: Borouğerdī, Mehrzād: „The Encounter of Post-Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Heidegger and Popper“, in: Mardin, Sherif (ed.): *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden 1994, 236-259 (239 ff.)

3 Šadrī, Maḥmūd: „Passionate, genuine & deeply flawed. *Thoughts on philosopher Ahmad Fardid*“, June 8, 2003, *iranian.com*

have sewn.¹

Diese beiden Diskurse, ein polyzentrischer und offener sowie ein anti-semitischer und anti-westlicher sind es, die die iranische Szenerie nach wie vor bestimmen. Dennoch ist Bayāt und Ğahānbeġlou recht zu geben, dass sich der Großteil der iranischen Intellektuellen jener vierten Generation aus den Denkschemata des anti-kolonialistischen, anti-imperialistischen Diskurses gelöst haben, der dem Westen für alles die Schuld gibt und westliches Denken verbannen möchte.

1 Šadrī, Maḥmūd: "Passionate, genuine & deeply flawed. *Thoughts on philosopher Ahmad Fardid*, June 8, 2003, *iranian.com*

The Reasons of the Aggression in Saudi Arabia's Foreign Policy Toward Islamic Republic of Iran (2001-2017)

Alireza Molla-qadimi¹

Mehdi Zakerian²

(pp 59 to 94)

Received: 28.01.2019; Accepted: 11.03.2019

Abstract

Saudi Arabia's foreign policy toward Iran has turned from a pattern of conservative and interactive behavior before Iran's Islamic Revolution to a competitive and contradictory approach after the revolution. This policy, with the advent of international and regional events and changes, has taken a substantial departure from a prudent pragmatism to unprecedented aggression. The present paper systematically examines the reasons for Saudi Arabia's foreign policy attitudes, priorities, and behaviors, specifically from 2001 to 2017. This study indicates how the above-mentioned events and changes have affected the Saudi Arabian elites and political leaders' views on the position of Iran in the regional equilibrium. It seems that the authorities of Saudi Arabia consider the balance to be changed in favor of Iran. Therefore, their foreign policy has led to a more aggressive approach, with the aim of weakening Iran's role and influence. Accordingly, this study tries to examine the factors that have led to this alteration. The paper suggests that identity disagreements, security threats, and ideological rivalries are among the fundamental reasons for this aggressive policy.

Keywords

Iran, Saudi Arabia, aggressive foreign policy, prudent pragmatism, regional equilibrium

¹ Science and Research branch of Islamic Azad University

² Science and Research branch of Islamic Azad University,

E-mail of the corresponding author: zakerian@isj.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

ارزیابی دلایل تهاجمی شدن سیاست خارجی عربستان سعودی نسبت به جمهوری اسلامی ایران (با تأکید بر دوره زمانی ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۷)

علیرضا ملاقدیمی^۱

مهدی ذاکریان^۲

(صص ۵۹ تا ۹۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۳/۱۱

چکیده

سیاست خارجی عربستان سعودی از الگوی محافظه‌کارانه و تعاملی با ایران پیش از انقلاب اسلامی به الگوی رقابتی و تقابلی پس از انقلاب تغییر کرده است. سیاست خارجی عربستان با وقوع برخی تحولات بین‌المللی و پاره‌ای از رویدادهای منطقه‌ای، از عمل‌گرایی محتاطانه فاصله گرفته و رویکرد تهاجمی بی‌سابقه‌ای یافته است. مقاله حاضر دلایل این تغییر نگرش‌ها و رفتارها را به‌ویژه در دوره زمانی ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۷ م بررسی کرده و نشان می‌دهد که چگونه تحولات مذکور بر برداشت نخبگان و رهبران سیاسی عربستان از موقعیت جمهوری اسلامی ایران تأثیرگذار بوده است. به‌نظر می‌رسد به میزانی که این موازنه از نظر مقامات حکومت عربستان به نفع جمهوری اسلامی ایران تغییر پیدا کرده، سیاست خارجی این کشور نسبت به ایران رویکرد تهاجمی‌تری یافته است. مقاله حاضر در پاسخ به این سوال اصلی که «چه عواملی موجب تهاجمی شدن سیاست خارجی عربستان سعودی در قبال جمهوری اسلامی ایران شده‌اند؟» این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که «مبنا قرار دادن اختلافات هویتی، تهدیدات امنیتی و رقابت‌های ایدئولوژیک از سوی عربستان از جمله عوامل اتخاذ سیاست خارجی تهاجمی این کشور نسبت به جمهوری اسلامی ایران بوده است».

کلیدواژه‌ها

ایران، عربستان سعودی، سیاست تهاجمی، موازنه منطقه‌ای، اختلافات هویتی

۱. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.

۲. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات،

رایانامه نویسنده مسئول: zakerian@isj.ir

**Die Einschätzung der Beweggründe der aggressiven außenpolitischen
Haltung von Saudi Arabien gegen die Islamische Republik Iran
(zwischen 2001 bis 2017)**

Alireza Molla-qadimi¹

Mehdi Zakerian²

(S. 59–94)

Eingegangen: 28.01.2019; Angenommen: 11.03.2019

Zusammenfassung

Die Außenpolitik Saudi-Arabiens gegenüber Iran hat sich von einem konservativen und interaktiven Verhalten vor der Islamischen Revolution Irans zu einer wettbewerbsorientierten und widersprüchlichen Haltung danach gewandelt. Diese Politik hat sich im Zuge internationaler und regionaler Ereignisse und Veränderungen von einer vorsichtigen Pragmatik hin zu einer beispiellosen Aggressivität entwickelt. Der vorliegende Beitrag untersucht systematisch die Gründe für die außenpolitischen Haltungen, Prioritäten und Verhaltensweisen Saudi-Arabiens, insbesondere im Zeitraum von 2001 bis 2017. Die Studie zeigt auf, wie die genannten Entwicklungen die Sichtweise der saudischen Eliten und politischen Entscheidungsträger auf Irans Stellung im regionalen Gleichgewicht beeinflusst haben. Es scheint, dass die saudischen Autoritäten das Kräfteverhältnis zugunsten Irans verschoben sehen. Infolgedessen hat sich ihre Außenpolitik in eine aggressivere Richtung entwickelt, mit dem Ziel, Irans Rolle und Einfluss zu schwächen. Die Studie analysiert daher die Faktoren, die zu diesem Wandel geführt haben. Sie legt nahe, dass Identitätskonflikte, Sicherheitsbedrohungen und ideologische Rivalitäten zu den Hauptursachen dieser aggressiven Politik zählen.


Schlüsselwörter

Iran, Saudi-Arabien, aggressive Außenpolitik, vorsichtiger Pragmatismus, regionales Gleichgewicht

¹. Wissenschafts- und Forschungsabteilung der Islamischen Azad-Universität

². Wissenschafts- und Forschungsabteilung der Islamischen Azad-Universität

E-Mail des korrespondierenden Autors: zakerian@isj.ir

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

Die Einschätzung der Beweggründe der aggressiven außenpolitischen Haltung von Saudi Arabien gegen die Islamische Republik Iran (zwischen 2001 bis 2017)¹

Alireza Mollaghadimi²
Mehdi zakerian³

Vorwort

Von dem Jahr 1928, das heißt von der Zeit der Anerkennung der Regierung von Hiğāz durch Rezā Schah bis zu dem Jahr 1979, konnten die Meinungsverschiedenheiten über politische Themen, Identitätsfragen und Ölpreis zwischen dem Iran und Saudi Arabien zu keinen Spannungen und Feindseligkeiten in den Beziehungen zweier Länder führen. In den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts haben gemeinsame Ziele wie der Kampf gegen Ausbreitung des Kommunismus und die Linksradi kalen, den Arabischen Nationalismus (Nasser und Baths) sowie die Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung am Persischen Golf und Nahen Osten dazu geführt, dass die Instandsetzung der Ausbesserung der politischen bzw. sicherheitspolitischen Kooperation zwischen dem Iran und Saudi Arabien als zwei regionale Mächte und Verbündete der Vereinigten Staaten in die Wege geleitet wurde. Beide Länder haben für sich in dieser Zeit ein islamisch gemäßigtes Verhalten im radikal panarabistischen Diskurs

¹ Übersetzt von Hossein Dadras.

² PhD Student of International Relations, faculty of Law, Theology and Political Science of Islamic Azad University, Science and Research Branch of Tehran, Iran.

³ Associate Professor, faculty of Law, Theology and Political Science of Islamic Azad University, Science and Research Branch of Tehran, Iran. Corresponding Author. Der verantwortungstragende Autor: zakerian@isj.ir

gewählt. So haben sie mit der gemeinsamen Zusammenarbeit allmählich den ägyptischen und irakischen Radikalismus in der Folge der arabisch-nationalistischen Ziele ausgeglichen. (Ahmadi 2007, 241-247)

Man kann behaupten, dass in diesen zwei Jahrzehnten die Identitätsdifferenzen zwischen Iran und Saudi Arabien die bilateralen Beziehungen nicht bemerkenswert beeinflusst haben und ihre Sorgen und die Sicherheitsbedrohungen gegeneinander gering waren. Es folgten ebenfalls die geopolitischen Ansätze vom Iran und Saudi Arabien in der Region nicht eine konkurrierende Form, die auf Versuch nach der eigenen Einflussnahme und die Eliminierung der Einflussnahme des Anderen basierte, und aus diesem Grund hat sich der Umfang der Zusammenarbeit der beiden Länder über die Grenzen des Persischen Golfes bis hin in das Rote Meer und den Horn von Afrika ausgedehnt.

Nach der Islamischen Revolution im Iran und hinsichtlich der unterschiedlichen Sichtweise ihrer neuen Führer auf die Länder in der Region, die Entwicklungen im Nahost, die internationalen Angelegenheiten und ihre Rolle in der Region brachte es mit sich ein vollkommen unterschiedliches Klima in den bilateralen Beziehungen und Verbindungen zwischen Iran und Saudi Arabien. Dies zur Folge führte es zur Intensivierung der Identitätsdifferenzen zwischen Iran und Saudi Arabien. In dieser Zeit, wo Saudi Arabien die voluminöse Propaganda über „Wahhabit“ auf Wunsch der westlichen Länder für die Schaffung eines grünen Gürtels gegen die Ausbreitung des Marxismus und die Einflussnahme der Sowjet Union angefangen hatte¹, nutzten sie diese Strategie auch als ein Hindernis im Wege der Ausdehnung der politisch-islamischen Ideologie des Iran in der Region². Und dieses Thema veranlasste die Zunahme der Konkurrenz zweier Länder über die Führerschaft der islamischen Welt. So wurde die gemeinsame Zusammenarbeit vom Iran und Saudi Arabien zur Instandhaltung der

⁴ Am 22.März.2018 äußerte sich Mohammed bin Salman, der jetzige Kronprinz von Saudi Arabien, in einem Interview mit Washington Post, dass „die Wahhabit-Propaganda in der Ära des Kalten Krieges auf Wunsch der westlichen Länder zum Schutze und Widerstand gegen Kommunismus in der Region,“ war.

Siehe auch: https://www.washingtonpost.com/world/national-security/saudi-prince-denies-kushner-is-in-his-pocket/2018/03/22/701a9c9e-2e22-11e8-8688-e053ba58f1e4_story.html?utm_term=.e3b6c2b8ffc3/

⁵ Bin Salman sagte in einem anderen Interview mit der Zeitung Guardian am 25 OCT.2017, dass die ultrakonservativen Politik seines Landes in der letzten drei Jahrzehnte nicht normal war und es waren als Reaktion gegenüber des Phänomens der islamischen Revolution im Iran. Nach seiner Meinung die Saudischen Behörden wussten nicht wie sie sich mit den Folgen der iranischen Revolution auseinandersetzen müssen.

Siehe auch: <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/24/i-will-return-saudi-arabia-moderate-islam-crown-prince>

Die Einschätzung der Beweggründe der aggressiven...

regionalen Sicherheit beiseite gelegt und sind die ernsthaften Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Ländern über regionale Entwicklungen und Probleme, vor allem im Bezug auf arabisch-israelische Feindseligkeit und das alte Thema Palästina, entstanden.

Die Geschichte der Beziehungen des Iran und Saudi Arabien nach der Islamischen Revolution beinhaltet eine Liste der zweiseitigen Differenzen und regionalen Rivalitäten. Saudi Arabien hat fortdauernd den Iran wegen seiner Einmischungen in der arabischen Welt, aggressiven Tätigkeit und des Versuches zur Wiederbelebung des schiitisch-iranischen Imperiums und der Herrschaft über die islamische und arabische Welt beschuldigt und hat alles unternommen, um den Iran in der Region und auf der Welt abzuschwächen. In dieser Hinsicht gibt uns die Klassifikation der Differenzen, Rivalitäten, Bedrohungen und Feindseligkeiten zwischen zweier Ländern in den verschiedenen Zeiträumen nach der Islamischen Revolution im Iran und ihre theoretische Interpretation aufschlussreiche Hilfe zur Erkennung des Hintergrunds des Zustandes, was es jetzt als „Kalter Krieg“, „Stellvertretender Krieg“, Erzrivalität“ zwischen Iran und Saudi Arabien genannt wird.

Die theoretische Grundlage der Untersuchung

In den letzten Jahren hatten die außergewöhnlichen Änderungen des außenpolitischen Verhaltens von Saudi Arabien in der regionalen Ebene zufolge, dass sich mindestens fünf Forschungsstudien innerhalb bzw. außerhalb vom Iran zur Klärung der Hintergründe der Aggressiv-Werdung der Außenpolitik von Saudis entstanden sind. Die oben genannten Forschungsstudien haben sich die Untersuchung im Bereich der Identität, der Sicherheit, der geopolitischen Lage, des Wahrnehmungssystems der Eliten und Wendung der Strukturen des internationalen Systems zur Aufgabe gestellt.

Die Autoren des vorliegenden Beitrags sind bei der Untersuchung der Literatur und der theoretischen Vorgeschichte dieser Forschung zu dem Ergebnis gekommen, dass es trotz der Änderung der amerikanischen Politik im Nahost, regionalen Entwicklungen und auch in Anbetracht des Wahrnehmungssystems der verschiedenen politischen Eliten von Saudi Arabien in der Gestaltung und Intensivierung des aggressiven Ansatzes von Saudi Arabien aus der Sicht der effektiven Struktur und Verwaltung der Grund der Sorgenzunahme der Machthaber der saudischen Außenpolitik für

die regionalen und internationalen Entwicklungen im erwähnten Zeitraum dieses Beitrags in Wirklichkeit auf ihren Standpunkt zurückgeht. So sind die Änderungen des regionalen Gleichgewichts zu Gunsten vom Iran aus der identitäts-, sicherheitspolitischen und geopolitischen Ansicht in Folge dieser Wendungen ihre große Sorge. Aus diesem Grund hat die Untersuchung dieser Faktoren mehr Priorität in der Bildung der aggressiven Verhaltensweise von Saudi Arabien. Diesbezüglich und nach der Bewertung der Stärke- bzw. Schwachpunkte jener Untersuchungen, die die Wurzeln der identitätspolitischen, sicherheitspolitischen und geopolitischen aggressiven Saudischen Außenpolitik unmittelbar und direkt geforscht haben, widmet sich dieser Beitrag der theoretischen Interpretation der aggressiven Orientierung der saudiarabischen Außenpolitik im Verhältnis zu Iran aus der Sicht von „Konstruktivismus“ und „Realismus“ in einer historischen Epoche. Der vorliegende Beitrag vertritt die Auffassung, dass man nicht die Außenpolitik Saudis lediglich in einer spezifischen identitätspolitischen, sicherheitspolitischen bzw. geopolitischen Ebene in allen Paradigmen untersuchen kann¹. Neben der konstruktivistischen Untersuchung der Wendung der Natur der saudiarabischen Außenpolitik scheint es, von den realistischen Theorien wie struktureller Realismus, defensiver Realismus, offensiver Realismus, dass sich dieses Land in seiner Bemühung um die Aufrechterhaltung und Stärkung ihrer Führungsrolle in der Region aber auch die Kontrolle über die geopolitischen Agitation der Islamischen Republik Iran im Nahost allmählich die Politik

¹ Forscher wie Simon Mabon sind der Meinung, dass die Anwendung einer singulären und allgemeinen Theorie für die internationale Analyse ein Teil der Nahost Themen irreführend ist, welche von der Rivalität zwischen dem Iran und Saudi stammt. Sowohl Konstruktivismus als auch Realismus meinen, dass die Anhäufung der Macht durch verschiedene Wege passiert und neben der Beimessung der Wichtigkeit des Staates achten sie auf die Rolle der „Identität“ durch die Identitätsgruppen. Demzufolge kann man eine Synthese bzw. einen kombinierten Begriff von den realistischen und konstruktivistischen Ansätzen schaffen. Er nannte diese Kombination (Inkongruenzdilemma), welche in diesem Begriff an und für sich eine reduzierte Form von (Sicherheitsdilemma) und die Wahrnehmung der Bedrohung darstellt. Er beobachtet zur gleichen Zeit der Machtverhältnisse aus der Sicht von „Hard“ und „Soft“. Die regierenden Eliten vertreten hier eine „Interpretation“ von der Sicherheitsbedrohung bezüglich Hard und Soft, die der angemessenen „Beantwortung“ dieser Interpretation dient. Diese Beantwortung beinhaltet unterschiedliche Aspekte von verbalen Propaganda bis zu den agitatorischen und aggressiven Aktivitäten gegen die Sicherheit und Interessen des rivalisierenden Landes. Auf dieser Basis haben der Iran und Saudi Arabien jeder für sich paradoxe Interpretationen von ihrem regionalen Sicherheitsklima (Konstruktion) und die regierenden Eliten und die Identitätsgruppen (Administratoren) in jedem von dieser zwei Ländern geben auf der Basis der nationalen Interessen und ihrer ideologischen Gesichtspunkten ihre eigene Antwort zu dem Dilemma der Sicherheit in der nationalen bzw. regionalen Hinsicht. (Mabon 2015, S. 24- 38)

vorgenommen hat, die hauptsächlich mit der Theorie von „offensiver Realismus“ zu erklären ist.

A) Konstruktivismus

Nach der Meinung mancher gesellschaftlichen Konstruktivisten wie Alexander Wendt sind Interessen und Identität keine prädestinierten Themen und sie entwickeln sich in der Praxis in internationalen Beziehungen. Es bilden sich in diesen Beziehungen Zeichen, Verhalten und Orientierungen, die sich zur Feindseligkeit, Unsicherheit und Bedrohung oder im Gegenteil zur Freundschaft, Sicherheit und Zusammenarbeit umwandeln.

Auf dieser Grundlage bahnt sich die Identität durch die Beeinflussung der Wahrnehmung der Administratoren und Identitätsgruppen von der Bedrohung aber auch Diskriminierung mit den Identitäten, die als Bedrohung gelten (Securitization), den Begriff Sicherheit bzw. Unsicherheit an.

Aus diesem Grund ist die Bedrohung ein auf die Wahrnehmung und intellektuelle Auffassung basierender Begriff und gilt nicht für die Staaten, sondern umfasst auch alle anderen nicht staatlichen Identitäten. Obwohl die Bedrohung ein gegenseitiges Thema ist, wird es aber in Wirklichkeit ihrer Natur nach den Verhandlungen zwischen den Ländern festgestellt. Je mehr das Fremdgefühl oder Zugehörigkeit zwischen dem Selbst und dem Anderen ist, desto stärker werden die Auffassungen über Sicherheit ein Spektrum der aggressiven Modellen wie von Hobbes, konkurrierenden Modellen von Locke und kooperierenden Modellen wie Kant aufzeigen. (Moshirzadeh 2013, S. 345-347).

Die Macht hat auch einen verhandelnden Charakter und sie kann die Identitäten des Anderen in Übereinstimmung mit den gewünschten Zielen bilden, mit anderen Worten heißt es, die Macht reflektiert die Identität und sie widerspiegelt eine Definition von den Eingeweihten und Nichteingeweihten ebenso unser Profit und Verhalten gegenüber den Anderen (Moshirzadeh u. Massoudi 2010, S. 257- 258). Intersubjektive Auffassung über die Verteilung und den Ausgleich der Macht unter uns und dem Anderen verursacht in jeder Form der Machtzunahme bzw. Einflussnahme von Anderen aus der kulturellen, ideologischen, wirtschaftlichen, militärischen und geopolitischen Sicht als Gefahr zu betrachten bzw. nicht zu betrachten (Moshirzadeh 2013, S. 346).

Das andere Thema ist die Beziehung zwischen Identität und Hegemonie aus der Sicht des Konstruktivismus. Nach der Meinung von Konstruktivisten haben die Staaten gleichzeitig politische und internationale Identität. Die

Staaten definieren ihren Unterschied von den Anderen auf der Basis dieser politischen Identität, was auf ihr Wertesystem, ihre Ideologie, nationale Kultur und die Richtung ihres politischen Systems zurückzuführen ist. Diese Staaten agieren auf dieser Grundlage die Zusammenarbeit bzw. die Nichtzusammenarbeit mit der hegemonischen internationalen und regionalen Mächte. In Wirklichkeit ist die pragmatische Orientierung der Länder auf ihre politische Identität zurückzuführen. Die hegemonischen Mächte, die für die Verankerung ihrer Überlegenheit eine Art gedankliche und ethische Akzeptanz entwerfen bzw. propagieren, begegnen manchmal dem Widerstand anderer Identitäten für ihre Akzeptanz und diese Staaten akzeptieren nicht die Normen, Aktivitäten, Einmischungen und Bemühungen dieser Länder um die Änderung der Angelegenheiten und des Verhaltens der anderen Staaten (Khabiri 2009, S. 89).

Die Differenzen und Spannungen zwischen Ländern können aus der Sicht des Konstruktivismus außer der Themen wie Macht, Sicherheit, Einflussnahme und Hegemonie auf der Gegensätzlichkeit der ähnlichen Indexen wie „Norm“, „Standard“ und „Wahrnehmung“ zurückzuführen sein. Das heißt, wenn einige Ereignisse verursachen, dass die Religionen und gemeinsame Identitäten der Länder sich gegenseitig ändern und die Normen bzw. die stabilisierenden und existentiellen Regeln in ihrer politischen Beziehung verloren gehen, nimmt die Rivalität und Spannung zwischen diesen Ländern zu und so wird die Möglichkeit für die Bildung einer gemeinsamen Kultur verschwinden (Motaghi 2014, S. 146).

B) Der offensive Realismus

Nach der Meinung der Theoretiker der Methode des offensiven Realismus wie John Mearsheimer können die Länder als die vernünftig agierenden mit jedem Grad der militärischen Macht wegen Ungewissheiten über Absichten des Anderen für das Behalten ihrer Existenz und die Freiheit ihrer Machenschaften nicht nur bezüglich ihrer Machtinstandhaltung bzw. Machtgleichgewicht sorgen haben, sondern sie versuchen, ihre Macht in der internationalen Gemeinschaft zu erhöhen. In Wirklichkeit haben sie den Eindruck, dass nur durch Steigerung der verhältnismäßigen Macht ihre Sicherheit gewährleisten. Aus diesem Grund sind sie auf der Suche nach der Überlegenheit und regionaler Hegemonie und versuchen, ihre Rivalen mit jedem möglichen Mittel abzuschwächen. Daher nutzen sie jede Gelegenheit für ihre Machtausweitung, Agitation und Einschränkung des Anderen. Aber

da die Kosten des Hegemonialanspruchs hoch sind, werden sie oft in einer günstigen Gelegenheit die Initiative ergreifen und sind sehr vorsichtig. (Dehghani Firuzabadi 2015, S. 199-197).

Wie erwähnt, hat der außenpolitische offensive Realismus in jedem Land neben Besonderheiten wie Hegemonialität offensichtliche Zeichen wie die Suche nach der Steigerung ihrer verhältnismäßigen militärischen Macht und die vorsätzliche Abschwächung der Sicherheit des Anderen (Sicherheit für sich und Unsicherheit für den Anderen), Begrüßung des Streitens und die Bedrohung anderer Länder, kein Interesse für die Zusammenarbeit mit anderen Ländern und auch keine Zuneigung für die Anerkennung der Rolle, Position und ihrer legitimen Sicherheitsorgen, das Ergreifen der geopolitischen expandierenden Politik für sich und Abschwächung der Einflussnahme der Rivalen und gleichzeitige Profitierung von Identitäts- und Ideologiemitteln in diesem Bereich, Folgen der Politik der nationalen Sicherheit, Widerstand gegen Bildung der globalen regionalen Sicherheits systeme (gemeinsame Sicherheit), Bildung der regionalen Koalitionen unter ihrer Leitung und gegen den Anderen, Abschließen der Verträge mit den internationalen dominierenden Mächten für die Errichtung der militärischen Stützpunkte mit dem Ziel der Einschüchterung und die Kontrolle der Einflussnahme des Anderen, Planung für den Wechsel des politischen Systems der rivalisierenden Länder, die Einmischung und Sabotage in die inneren Angelegenheiten der anderen Länder (Barzegar 2009, 113-153).

Zwei sehr wichtige Punkte in der Auffassung der offensiven Realisten sind die Änderung der Machtverteilung in der Struktur der regionalen und internationalen Systeme, aber auch die Änderung im Maß der Kräfte der Länder in der nationalen Ebene und dem Zuzolge ihre Bemühungen bezüglich der Zunahme ihres Einflusses in der internationalen Ebene. Die Machtverteilung ist deshalb wichtig, weil sie die Fähigkeit der Länder für das Erreichen ihres Gewinnanteils beeinflusst. Eine geänderte Machtstruktur ist die Widerspiegelung der Gewinnanteile der neuen herrschenden Mitglieder und aus diesem Grund möchten die Länder soweit wie möglich diese Struktur zu ihren Gunsten verändern und werden den Gewinn ihrer Rivalen von der geänderten Situation verhindern. Öfters geschieht dieses Vorhaben nicht friedlich und kommt durch den Krieg und die militärische Auseinandersetzungen zustande. Der Sieger wird eine Hegemonialmacht sein und versuchen, diese stabile Hegemonie zu seinen Nutzen aufrechtzuerhalten.

Die offensiven Realisten ziehen bezüglich der Analyse des Verhaltens der

Länder in Bezug auf die Machtzunahme, ihre Sicherheit und Einflussnahme auch die historische Lage in Erwägung. Nach der Ansicht der Leute wie Fareed Rafiq Zakaria wird die Reichwerdung der Länder aus dem historischen Blinkwinkel zur Schaffung großer Armeen führen. So verwickeln sich die Länder in solchen Fällen in die Angelegenheiten außerhalb ihrer Grenzen, um ihre internationale Umgebung zu kontrollieren. In so einer Situation verfolgen sie die offensiven und aggressiven Strategien zur Steigerung ihrer geopolitischen Einflussnahme (Moshirzadeh 2013, 121-132).

In dem vorliegenden Beitrag wird versucht, durch eine analytisch-deskriptive Methode im Rahmen der strukturellen Theorien und des aggressiven Realismus sowie durch Heranziehung der historischen Daten die verschiedenen charakteristischen Identitäts-, Sicherheitswurzeln sowie die geopolitischen Wurzeln und Dimensionen der Bildung der aggressiven Außenpolitik Saudi Arabiens zu analysieren bzw. zu bewerten und eine harmonische Betrachtungsweise bezüglich der allmählichen Beweggründe für die Vermeidung des konservativen Ansatzes in der Außenpolitik dieses Landes zu präsentieren.

1. Die Differenzen und Rivalitäten zwischen Iran und Saudi Arabien 1979 bis 2003

1.1. Intensivierung der Rolle der Identitätsdifferenzen in der Außenpolitik vom Iran und Saudi Arabien

Die Konfrontation der Wahhabiten mit den Schiiten in der Position eines Glaubens im Verhältnis zu der Rolle, die dieser Glaube in der offiziellen politischen Ebene Saudis vor bzw. nach der Islamischen Revolution gespielt hat, ist unterschiedlich. Während die zwei Länder vor der Islamischen Revolution die Vereinigung der moderaten Kräfte im Nahost gegründet haben, hat der politische Islam im Iran nach 1979 dieses Land in einer gegensätzlichen Orientierung mit den vorherigen Verbündeten und in der Unterstützung jener Gruppierungen versetzt, die die revolutionäre Ziele verfolgten. Der revolutionäre Diskurs im Iran und die Reaktion der konservativen sunnitischen Länder unter der Führung von Saudi Arabien zu diesem Dialog hatte parteiergreifende Empfindungen in der islamischen Welt zufolge (Mabon 2015, 49-50).

Die Intensivierung der Identität und Ideologie in der Außenpolitik der

Islamischen Republik Iran und Saudi Arabien¹ hatte zu zwei wichtigen Funktionen geführt: einerseits wurde wegen der Relevanz des Islam für die beiden Länder die Betonung auf religiöse Elemente zur Errichtung der politischen Legitimation für beide Länder geführt und andererseits brachte es mit sich die Entziehung der Legitimation der anderen Ideen und Ziele. Der Iran bemühte sich mit der Unterstützung der islamischen Bewegungen in aller Welt wie Kaschmir, dem Libanon, Palästina usw. die Legitimation der saudischen Führung in der islamischen Welt in Frage zu stellen. Auf der anderen Seite haben beide Länder in dieser Art und Weise nationalistische Gefühle, die vor der Revolution offensichtlich in der Form der rassistischen (Araber und Nichtaraber) Differenzen zur Diskussion gebracht wurden, verborgen². Nach der Meinung der Strukturalisten wurde die charakteristische Religiosität hier ein Faktor zur Stärkung der politischen Rivalität und Feindseligkeit und beide regionalen Mächte verfolgten die Realisierung ihrer Identitätshegemonie in der islamischen Welt und der Region.

1.1.1. Die Folgen der Intensivierung der Identitätsdifferenzen zwischen Iran und Saudi Arabien

Mit der Festsetzung der charakteristischen Rivalitäten zwischen dem Iran und Saudi Arabien ging nicht nur die eingebettete vorhandene sicherheitspolitische Kooperation zwischen beiden Ländern in der regionalen Ebene verloren, sondern es führte zu einer westlich-arabischen Koalition gegen den Iran. In Wirklichkeit bevorzugten die westlichen Länder in dieser Zeit die Unterstützung der konservativen Führung von Saudi Arabien in der arabisch-islamischen Welt, die im Gegensatz zum Iran nicht anti-westlich war. Allmählich brachten diese Rivalitäten zwischen den beiden Ländern geopolitische Auseinandersetzungen hervor. Obwohl der Keim der geopolitischen Auseinandersetzung zwischen

¹ Nach der Meinung von F. Gregory Gause, Dekan der Fakultät für politische Beziehungen an der Universität Texas, betrachtet Saudi Arabien alle ultranationalen politischen Identitäten im Nahost als eine Bedrohung gegen sich, sei es diese Tatsache der Panarabismus der Sechziger Jahren von Nasser oder die Islamisierung der Islamischen Republik Iran sein (Hineh Posh und Ehteshami, 2013, S. 359).

² Anoushirawan Ehteshami versteht die Wurzel der Glaubensdifferenzen zwischen dem Iran und Saudi Arabien nicht historisch, sondern er glaubt, dass durch die iranische Revolution ein neues Thema entstanden sei (Mabon 2015, 41, 1979). Shahram Choubin und Charls Trip glauben auch, dass der Iran und Saudi Arabien nach 1979 durch die Zunahme verbaler Kontroverse mit dem religiösen und konfessionellen Inhalt absichtlich ihre nationalistische Differenzen unter sich verborgen haben (Mabon 2015, S. 51).

beiden Ländern in dieser Zeit gelegt wurde, fiel jedoch wegen des Ausbruchs des Krieges zwischen dem Iran und dem Irak im Jahr 1980 dieses Thema nicht sehr ins Auge. Die Entwicklungen des Krieges führten dazu, dass die Saudis die neuen Strukturen und Formen für die Sicherstellung des Persischen Golfes zu ihren Gunsten und gegen den Iran schufen. Eigentlich wurde ab diesem Zeitpunkt in der Region den Iran offiziell als eine sicherheitspolitische Bedrohung definiert und die sicherheitspolitischen Sorgen wurden der Identitätsdifferenzen und der geopolitischen Rivalitäten zwischen beiden Ländern hinzugefügt.

1.2. Die sicherheitspolitischen Folgen des ersten und zweiten Krieges am Persischen Golf

Der erste Krieg am Persischen Golf zwischen dem Iran und dem Irak (vom 22. September 1980 bis 20. August 1988) hatte zumindest tiefe Folgen für die Sicherheit des Persischen Golfes, darunter die zunehmende Präsenz der amerikanischen Armee in der Region, die zunehmenden Kosten der militärischen Aufrüstung von Saudis und die Intensivierung der politischen Konkurrenz zwischen diesem Land und der Islamischen Republik Iran.

Der Angriff vom Irak gegen Kuwait, nämlich der zweite Krieg am Persischen Golf im Jahr 1990, der zur Niederlage dieses Landes in der Folge einer internationalen Operation im Jahr 1991 - genannt als „Der Sturm von Sahara“ - geführt hat, brachte zuerst die Formung der freundlichen Tendenzen zwischen dem Iran und den Ländern des Kooperationsrates am Persischen Golf für die Entspannung und die Normalisierung der bilateralen Beziehungen. Die Schwächung des Iraks in diesem Krieg, was ziemlich das regionale Machtgleichgewicht zu Gunsten vom Iran geändert hatte und die massive militärische Präsenz von Amerika in der Region veranlasste, hat dazu geführt, wie die Vertreter des aggressiven Realismus über den Einfluss der Machtverteilung in der Struktur des regionalen Systems auf Verhalten der Staaten sagen, dass die arabischen Länder an dem Persischen Golf unter der Führung von Saudi Arabien ihre frühere Vorsichtigkeit und Zurückhaltung beiseite legten und neben der Verstärkung ihrer Sicherheitsbeziehungen mit den Vereinigten Staaten mit dem Iran konkurrierten. Die USA folgten auch das Ziel, dass sie durch die fundamentalistische Bedrohung und den politischen Islam in Folge der iranischen Revolution die Gefahr von Kommunismus zu ersetzen und die Islamische Republik Iran als eine Bedrohung gegen die Stabilität und die

regionale ja sogar internationale Sicherheit vorzustellen (Kengi 1991, 24). Nach dem zweiten Krieg am Persischen Golf und genauer gesagt während der Präsidentschaft von Bill Clinton (1993 - 2001) entschieden sich die Vereinigten Staaten auf der Basis der Doktorin „Dual Containment“ durch die Einladung der anderen arabischen Länder für keine ausländische Investitionen im Iran, die diplomatische Zurückgezogenheit dieses Landes und die Schaffung eines kollektiven Abwehrsystems unter der Führung von Saudi Arabien am Persischen Golf sowie Festsetzung der militärischen Zusammenarbeit von Washington mit den Mitgliedstaaten des Kooperationsrats am Persischen Golf (Hosseini 2016, 21).

Die Zunahme des Missvertrauens und der Rivalität zwischen dem Iran und den Ländern am Persischen Golf in der regionalen und überregionalen Ebene veranlasste, dass die arabischen Länder besonders Saudi Arabien zwischen 1991 bis 1997 auf der Suche nach der Beschränkung der kulturellen, ideologischen, politischen, geopolitischen und wirtschaftlichen Einflussnahme vom Iran am Persischen Golf, Mittleren Osten und Kaukasus waren. Diese Entwicklungen schufen im Allgemeinen neue sicherheitspolitische Sorgen für die Islamische Republik Iran in der Region. Von diesem Zeitpunkt her gedenkt der Iran an die Aufrüstung seiner militärischen und ballistischen Arsenale (Barzegar 2013, 205).

1.3. Die neuen Beziehungen am Persischen Golf nach dem 11. September 2001

Die Angriffe von Alkaida in den USA am 11. September 2001 hat die Relevanz und die geopolitische Lage vom Persischen Golf verdoppelt. Der militärische Angriff der Vereinigten Staaten von Amerika gegen Taliban in Afghanistan am 07. Oktober 2001 verschärfte die Krisen basierend auf die ethnische Geopolitik und die Aktivitäten der sunnitischen paramilitärischen Islamisten. Die Vereinigten Staaten waren in dieser Zeit mit dieser Realität konfrontiert, dass der sunnitisch-salafistische Islam, der eines Tages mit der gemeinsamen Planung der militärischen und geheimdienstlichen Organen dieses Landes in Zusammenarbeit mit den regierenden Wahhabiten in Saudi Arabien für den Kampf gegen die Rote Armee von Sowjet Union in Afghanistan sowie gegen die Ausbreitung der Islamischen Revolution vom Iran in der Region geschaffen und verstärkt worden war, sich radikalisiert hat und den bewaffneten Kampf gegen westliche Interessen und die USA strebte. So hatten sie keine andere Wahl außer Kampf gegen diese Gruppen (Barzegar 2013, 221-225).

1.4. Die Änderung des regionalen Gleichgewichts nach dem dritten Krieg am Persischen Golf

Der dritte Krieg am Persischen Golf im März 2003 und nach dem Angriff der internationalen Koalition unter der Führung von USA gegen den Irak auf der Basis des globalen Kampfes gegen Terrorismus und zur Wahrung der Sicherheit von den USA auf der Grundlage der Strategie „Vorgreifende Angriffe“, führte zu mehr als die „Niederlage“ vom Irak zur „Ausscheidung“ dieses Landes von den regionalen sicherheitspolitischen Kalkulationen und der Wiederaufteilung der Kräfte zwischen dem Iran und Saudi Arabien.

Die islamische Republik Iran, die seit 2001 mit der Instandsetzung einer konstruktiven Ansatz und die Zusammenarbeit mit der internationalen Gemeinschaft im Kampf gegen Terrorismus in Afghanistan und gegen die Radikalisierung in der Region zu seiner Aufgabe gemacht hatte und die Idee „Dialog der Zivilisationen“ in Sicherheitsrat der Vereinten Nationen vorschlug, hat erwartet, dass ihre geopolitischen Interessen und ihre legitimen sicherheitspolitischen Sorgen anerkannt werden und ihre natürliche Rolle zur Sicherstellung der Region als die große Macht am Persischen Golf und im Nahost berücksichtigt werden. Mit der entmutigenden Reaktion der Vereinigten Staaten bekommt aber er seine Benennung als Achse der Bösen. Auf dieser Basis hat der Iran seit 2005 begriffen, dass die Präsenz von den USA im Irak, Afghanistan und am Persischen Golf das Ziel der Einschränkung der Einflussnahme und die Abschwächung der Interessen der Regierung der Islamischen Republik Iran ist und das eine Sache ist, die das Machtgleichgewicht in der Region zu Gunsten von Saudi Arabien, das ein strategischer Verbündeter der USA ist, ändern kann.

Vielleicht kann man sagen, dass ein sehr wichtiges Ergebnis des dritten Krieges am Persischen Golf die unterschiedlichen Musterdefinitionen von Sicherheit von der Seite des Irans und Saudis für die Region sind. Der Iran meinte, dass seit dieser Zeit, wo die Präsenz der fremden Kräfte in der Region unter der Führung von USA ein wichtiges Potential der Unsicherheit ist und es zur Intensivierung des militärischen Wettbewerbs und der Aufrüstung zwischen den Ländern in der Region und Iranophobie führte, ein Projekt ist, das sowohl von den USA als auch von Saudi Arabien verfolgt wird. Das Ziel der USA ist in der Region zu bleiben und ihre Waffen den arabischen Ländern am Persischen Golf zu verkaufen und das Ziel von Saudi Arabien und seine arabischen Verbündeten von der Vorstellung der Verleumdungen wie die

agitatorischen Einmischung vom Iran in die Länder der Region und die Bemühung um die Destabilisierung dieser Länder ist die Fortsetzung der Präsenz der fremden Kräfte am Persischen Golf, den Kauf der modernen Waffen und die Erhaltung des Machtgleichgewichts zu ihren Gunsten (Kelkitli 2016, 26-42).

Auf dieser Grundlage hat der Iran die Notwendigkeit des Folgens eines Musters der einheimischen Sicherheit in der Region ohne Präsenz der fremden Kräfte vorgestellt. Im Gegenteil sucht Saudi Arabien für die Sicherheit der Region im Ausland und versteht nur die Präsenz der internationalen Mächte als ein Hindernis für den Kampf, was sie die iranischen Pläne und seine agitatorischen Aktivitäten nennen. In Anbetracht der Tatsache, dass seit 1979 und danach die iranische Regionalpolitik auf Grund der Bemühungen der Islamischen Republik Iran für die Führung der islamischen Welt die Unterstützung der islamischen Bewegungen in der Region und die Bestrebung nach der antiisraelischen Politik, hauptsächlich „arabisch orientiert“ war, hat die Konzentration des Irans auf Palästina, der Umfang der regionalen außenpolitischen Aktivitäten vom Iran sich von dem geopolitischen Gebiet am Persischen Golf zum Mittelmeer und „syrische Gebiete“, das heißt Palästina, der Libanon und Syrien verbreitet. Aus diesem Grund geht ein wichtiger Teil der iranischen und saudischen Differenzen auf die Beziehungen vom Iran mit Syrien, Hisbollah und den verschiedenen palästinensischen Gruppen wie Hamas und islamische Jihad zurück. Saudi Arabien behauptet in dieser Hinsicht, dass der Iran mit dem Ziel der Einflussnahme auf die öffentliche Meinung der arabischen Welt das arabische Traumbild über Palästina gestohlen hat und mit einer revolutionären und militärischen Taktik die Ursache für die Probleme des arabisch-israelischen Kampf geworden ist¹.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die Zeitspanne 1979 bis 2003 die Jahre der Bildung der charakteristischen Rivalitäten, die gegenseitigen

¹ Paul Aarts und Doris van Duijine sind der Meinung, dass sich die regionale iranische Außenpolitik auf die Strategie der direkten Ansprache der öffentlichen Meinung der arabischen Welt (Arab Street) konzentriert war. Die Iraner sind nach der Beschreibung der arabischen Führer Diener von Washington und bemühten sich unter Slogan die palästinensische Freiheit auf die Araber (sowohl Schiiten als auch Sunniten) Einfluss zu haben und dieser Slogan als die Grundlage der moslemischen Solidarität unter ihrer Führung festzusetzen. Der Austritt von Juden aus Palästina und der Austritt der amerikanischen Kräfte aus dem Persischen Golf sind zwei Hauptpunkte, die die islamische Republik Iran fortdauernd propagiert bzw. verteidigt hat (Mabon 2015, S.63).

sicherheitspolitischen Bedrohungen vom Iran und Saudi Arabien zueinander ist. Je mehr wir uns das Ende dieser Jahren nähern, desto mehr ist mit der Verstärkung von Saudi Arabien bezüglich der Wirtschaft und Militär dieses Landes in Übereinstimmung mit der aggressiven realistischen Theorie auf der Suche nach der Expansion seiner geopolitischen Einflussnahme und seiner regionalen Überlegenheit. Sie versuchen es nicht zu zulassen, dass das vorhandene Machtvakuum in Folge des Absturzes von „Saddam“ durch die Rivalen wie der Iran gefüllt wird. Die Saudis versuchen auch durch die Unterstützung der radikalen und Sektengruppierungen in der Region und die regionalen Bedrohungen mit der Verlängerung der Präsenz der fremden Kräfte am Persischen Golf die Änderung des Machtgleichgewichts zu Gunsten Irans zu verhindern.

2. Die Zunahme der Spannungen zwischen Iran und Saudi Arabien nach 2003

2.1. Die Anfeuerung der sektischen und ethnischen Spannungen im Irak

Die politische bzw. sicherheitspolitische Situation im Irak nach dem Angriff der internationalen Koalition unter der Führung der USA und dem Absturz von Saddam Hussain im Jahr 2003 standen unter dem Einfluss der massiven Auseinandersetzungen der Parteien, Stämmen und sunnitischen bzw. schiitischen Kräfte. Diese Gruppen haben zur Verwirklichung ihrer Interessen und religiösen Glaubens sowie ihrer Stämmen Maßnahmen ergriffen, um die Unterstützung der sunnitischen bzw. schiitischen Nachbarstaaten vom Irak zu gewinnen. Die neue politische Struktur dieses Landes basierend auf dem irakischen Grundgesetz, verabschiedet im Jahr 2005, anerkannte offiziell das Föderalismus, aber in der Tat bildete sich eine Art Stämmen-Demokratie in diesem Land, die die Möglichkeit der Einflussnahme der Nachbarn in die inneren Angelegenheiten vom Irak durch die Anspielung der Stämmen und religiösen Gruppen in der Politik und der Regierung dieses Landes zufolge hatte. Dieses Ereignis verursachte die Sorgen für Saudi Arabien bezüglich der Stärkung von Schiiten im Irak und die Zunahme der iranischen Einflussnahme in diesem Land und vor allem in dem Zeitraum 20. März 2003 bis 19. August 2010, als die Mehrheit der amerikanischen Militärkräfte offiziell den Irak verließen. Damals haben verschiedene bewaffnete Gruppen wie Sunniten, Schiiten, Kurden und Baths-Anhänger im Irak gegen einander gekämpft und in diesem Zusammenhang hat finanzielle, logistische, militärische und politische Hilfen der Nachbarstaaten diese Kämpfe verstärkt.

2.1.1. Der Entwurf der Theorie von schiitischer Halbmond

Saudi Arabien und eine Gruppe der anderen arabisch-sunnitischen Länder versuchten neben dem Aufhalten der Verankerung der schiitischen Macht und der Iraner im Irak zu verhindern, dass die von den Amerikanern verlassenen Gebiete nicht in die Hände der Iraner fallen und statt dessen ihre Einflussnahme in diesen Gebieten ausbreiten. Im Jahr 2004 präsentierte Malek Abdollah, der König von Jordanien, die Theorie von Schia Halbmond, auf deren Grundlage die Bildung einer ideologischen, politischen und kulturellen Geografie der Schia- Gruppen mit den schiitischen Gebieten in Saudi Arabien, Bahrain, dem Iran, dem Irak, Syrien, der Türkei und dem Libanon gemeint ist. So war die Machtübernahme der Schiiten im Irak erst der Anfang dieser Erscheinung. Nach der erwähnten Theorie geht die Gefahr dieser Schia Achse auf die Verbindungen der Schiiten dieser Länder mit dem Iran zurück. Diese Theorie hat zu ernsthaften Herausforderungen für die sunnitischen Regierungen in der Region geführt. Nach ihrer Meinung beeinflusst die Schia-Geopolitik die Geopolitik im Nahost und neben der Expansion der Einflussnahme vom Iran in den arabischen Ländern der Region wird das Machtgleichgewicht zu Gunsten des Irans und gegen Interessen der Sunniten verändert.

Obwohl Saudi Arabien seit dem Angriff von Saddam Hussain in Kuwait im Jahr 1990 seine Botschaft im Irak geschlossen hatte und ungefähr nach 25 Jahren und zwar im Jahr 2015 die Botschaft wieder geöffnet hat, hat es jedoch seit 2003 in diesem Land eine aktive Politik bezüglich der Entwicklungen im Irak betrieben und neben der Unterstützung der arabischen Sunniten und manchen Schiiten und der oppositionellen politischen Kräfte des Irans die extreme Annäherung der Schia-Regierung im Irak zum Iran verhindert und die Bevorzugung von Schia gegen Sunniten in diesem Land sowie die Abschwächung der Sunniten vorgenommen. So wandelte sich der Irak in der Tat als ein Platz für die ideologische und geopolitische Konkurrenz zwischen dem Iran und Saudi Arabien und wurde zu dem Ort der stellvertretenden Kriege in der Region und auch eine der Fundamente der Aggressivität der saudisch-arabischen Außenpolitik (Nuralivand 2017, S. 10).

2.2. Die Zunahme der Einflussnahme der Islamischen Republik Iran im Irak

Manche Theoretiker vertreten die Meinung, dass in Anbetracht der Tatsache, dass die Außenpolitik von Saudi Arabien permanent eines der wichtigsten Instrumente für die Erhaltung der Sicherheit des politischen Systems dieses

Landes ist, die Prinzipien ihres außenpolitischen Verhaltens in drei strategischen Ebenen nämlich die Beziehung mit den USA, Nahost und dem arabischen Subkontinent definiert hat und durch dieses dreifache Spiel auf der Suche nach Schaffung eines Machtgleichgewichts mit ihren starken Nachbarn ist, aber auch ihre Rolle als eine überlegene Macht spielen will¹.

Die Erwartung von Saudi Arabien von den USA war es, dass nach der Besetzung des Iraks der Umfang ihrer Aktivitäten, Einwirkungen und Einflussnahme dieses Landes im Irak mehr als früher zugenommen würden, aber in der Tat war es der Iran, der sich auf Grund seines natürlichen, kulturellen und historischen Einflusses im Irak, aber auch durch einige taktische Fehler der USA zu einem wirksamen, politischen und militärischen Spieler in diesem Land etablieren konnte. Nach der Auffassung von Saudis veranlasste dieses Thema nicht nur, dass der Iran sich von der Zurückgezogenheit befreite und das Machtgleichgewicht zu seinen Gunsten veränderte, sondern auf Grund der Machtergreifung von den gleichgesinnten Schiiten mit dem Iran im Irak wie Nouri Almaleki, der irakische Premierminister im Jahr 2006, war es nun die Sicherheit von Saudi Arabien als der Nachbar vom Irak in Gefahr. So führte dies zu der Unzufriedenheit dieses Landes von der regionalen Politik der USA. Aus diesem Grund hatten sich die Saudis nach der Ansicht der These des offensiven Realismus für die Erhaltung der Zurückgezogenheit des Irans und die Eliminierung iranischer Vorhaben und iranischer Ziele mittels der finanziellen, militärischen und geheimdienstlichen Unterstützung von den radikalen Gruppen und die Wiederbelebung des arabischen Nationalismus in der Region eingeschaltet.

2.3. Die Ausbreitung der Konkurrenz zwischen Iran und Saudi Arabien im Libanon

Außer dem Irak intensivierten die Saudis ihre antiiranischen Aktivitäten im

¹ Gaus beschreibt diesen Gesichtspunkt und glaubt, obwohl die strategische Vereinigung mit den USA in militärischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten für Saudi Arabien von Nutzen war, stoßen jedoch aus diesem politischen Standpunkt die Führer dieses Landes auf die inneren und regionalen Kritik und haben ebenso paradoxes Verhalten, sodass manchmal Saudi Arabien gezwungen ist, für die Abwehr der Bedrohung der regionalen Mächte den Amerikanern um Hilfe zu bitten, und wenn von diesen Mächten keine Gefahr empfunden wird, werden Saudis auf Kosten Erschwerung seiner Beziehungen mit den USA mit diesen Ländern kooperieren. Die Kosten, die dieses Verhalten für Saudi Arabien aufbringt, führt zu einer vorsichtigen Führung in der Außenpolitik dieses Landes, aber gleichzeitig bevorzugen die Saudis ein mehr offenes Verhalten, wenn sie eine ernste Gefahr empfinden (Hinehbuag und Ehteshami 2017, S. 352-377).

Libanon seit 2005 und haben angefangen, mit der Verstärkung der sunnitischen Kräfte dieses Landes unter der Führerschaft von Rafiq Hariri, dem jetzigen Premierminister im Libanon, gegen die Hisbollah eine neue Frontlinie einen stellvertretenden Krieg gegen den Iran zu eröffnen. Hariri verlangte den Rückzug der syrischen Armee vom Libanon und ebenso die Entwaffnung von Hisbollah. Der Umfang der politischen Differenzen von Rafiq Hariri und seine Gegner haben vehement zugenommen und sein Terrorakt am 14. Februar 2005 die Ordnung der politischen und ethnischen Parteien im Libanon geändert. Die Koalition 14. März, die von Saudi Arabien unterstützt wurde, und die Koalition 8. März mit der Unterstützung der Islamischen Republik Iran haben sich gegeneinander aufgestellt. Es geschah eigentlich seit diesem Jahr und danach eine Art politisch-stellvertretender Krieg im Libanon zwischen dem Iran und Saudi Arabien, was sich in den letzten Jahren in der Form der militärischen Auseinandersetzung zwischen gebannten Gruppen und libanesischem Hisbollah gezeigt hat. Die Saudis bemühen sich neben der Auflehnung jeglicher Art Präsenz von Hisbollah in der Regierung des Libanons durch ihre westlichen und internationalen Verbündeten die Hisbollah in der Liste der terroristischen Gruppen der Vereinten Nation zu setzen, um den Umfang der Aktivitäten dieser Gruppe im Libanon bzw. in der Region einzuschränken¹.

Im Jahr 2006 brach der 33 tägige Krieg zwischen der israelisch-zionistischen Armee und Hisbollah aus, dessen Umfang den Norden von Israel und den ganzen Libanon erreichte. Damals meinten die Saudis, dass dieser Krieg das regionale Gleichgewicht zu Gunsten des Irans geändert hat. Dieser Krieg habe den Iranern ermöglicht, eine geopolitische Verbindung zwischen Persischem Golf und dem Mittelmeer herzustellen (Barzegar 2008, S. 29). Nach der Auffassung von Saudis ist die gespielte Rolle des Irans im Libanon in Richtung der geopolitischen Expansion dieses Landes im arabischen Mittelmeer, die Verstärkung ihrer regionalen Hegemonie, die Abschwächung der Sunniten im Libanon und gegen die Legitimation der saudischen Politik in Anbetracht des Frieden-Prozesses im Nahost (Yazdani und Sheikhun 2013, S. 64-65).

2.4. Die Unterstützung Saudi Arabiens bei der Aufhaltung des iranischen

¹ Diesbezüglich hat Saudi Arabien am 18. Mai. 2018 in der gleichen Weise mit der Hilfe des amerikanischen Finanzamtes Sanktionen für die finanziellen Netzwerke von Hisbollah in Europa, Afrika und dem Nahost ebenso für die iranischen vertuellen Netzwerke aufgehängt und die Saudis setzten 10 prominente Personen von Hisbollah im Libanon in der Liste der sanktionierten Personen wegen Terrorismus.

Nuklear-Programms

Nach 2003 und während der Verhandlungen über das Nuklearprogramm des Irans mit den drei europäischen Ländern, nämlich England, Frankreich und Deutschland, was Sadabad Abkommen am 11. Oktober 2003 zu Folge hatte, haben die Reduzierung des Drucks gegen den Iran und Verzicht auf Übergabe seiner Nuklearakte beim Sicherheitsrat zu den neuen Sorgen Saudis geführt. Obwohl die Saudis in ihren proklamierten Stellungen die Lösung der iranischen Nuklearakte auf einem friedlichen Weg begrüßten, waren sie jedoch besorgt, dass der Kompromiss der Europäer mit dem Iran nicht in der Lage wäre, seine nuklearen Fähigkeiten, die nach der Auffassung dieses Landes mögliche militärische Ziele verfolgten, zu verhindern und dem zufolge das Machtgleichgewicht sich in der Region für immer zu Gunsten vom Iran und gegen Interessen von Saudis veränderte.

Wie gesagt, wurden in dem Zeitraum nach 2003 und vor den so genannten Entwicklungen des Arabischen Frühlings im Jahre 2011 der Irak und der Libanon zwei Schauplätze, in denen der Iran und Saudi Arabien besonders seit dem Jahr 2006 und danach begonnen haben, miteinander im Bereich Identität, Sicherheitspolitik und Geopolitik zu rivalisieren und das Fundament bzw. die Basis der stellvertretenden Kriege in der Region gelegt wurde.

3. Der Arabische Frühling, der Wendepunkt des aggressiven außenpolitischen Ansatzes von Saudi Arabien gegen Iran

Die Geschehnisse einer Reihe gesellschaftlichen Unruhen, die als „der Arabische Frühling“ in einigen arabischen Ländern genannt wurden, kann man als „die Rollenfindung der unterdrückten gesellschaftlichen Kräfte“ in der arabischen Welt bezeichnen. Diese Bewegungen stellten das nötige Potenzial für die sicherheitspolitischen Aktivitäten und geopolitischen Aktionen den regionalen und konkurrierenden Spieler wie Saudi Arabien und der Islamischen Republik Iran zur Verfügung und veranlassten, dass diese Länder durch die Wegweisung oder Radikalisierung der erwähnten Bewegungen (wie es in Jemen, Bahrain, Syrien und im Libyen geschah) das regionale Machtgleichgewicht zu ihren Gunsten änderten. Die einzigartige Intensivierung der stellvertretenden Kriege und das direkte militärische Intervenieren mancher regionalen Mächte in den chaotischen und unruhigen Ländern der arabischen Welt nach dem Beginn des arabischen Frühlings in der Zeit von Dezember 2010 und Anfang 2011 ist ein Zeichen der Ausbreitung der geopolitischen Rivalitäten zwischen ihnen im Verhältnis zu vor 2011, nämlich

die Ausdehnung der Krise vom Irak und Libanon zu den Ländern wie Bahrain, Syrien und Jemen..

Obwohl am Anfang die Proteste des Volkes in Form vom Bürgerrecht und im Rahmen der Themen wie der Streik, Versammlungen, Demonstrationen und auch das Gebrauchsrecht der sozialen Netzwerke waren, haben sich aber in Folge der grausamen Unterdrückung durch die Geheimpolizei in der chaotischen arabischen Länder und die Einmischung der regionalen Mächte, die zum Teil zu Gunsten der Staaten bzw. der Protestierenden in diesen Ländern agierten, die einfachen Protestierenden zu paramilitärischen Kräften und die bürgerrechtliche Proteste zum ethnischen bewaffneten Kampf umgewandelt. Es gibt diesen Anhaltspunkt in Verbindung mit der Rolle der regionalen Mächte in den Krisengebieten wie Syrien, Bahrain und Jemen, dass sie absichtlich die gesellschaftlichen Kräfte dieser Länder Ideologiefreak und Partiefreak gemacht haben, damit sich die inneren Krisen dieser Länder zuspitzen und mit der Zunahme der Unsicherheit und Instabilität in den chaotischen Ländern ihre Staaten und ihre fremden Unterstützer abgeschwächt werden und die Legitimation ihrer Einmischung in die inneren Angelegenheiten dieser Länder (mit dem Ziel Änderung der Spielregeln und als richtungsweisend der Entwicklungen zu ihren geopolitischen Nutzen) rechtfertigten. Zum Beispiel war die Zuspitzung der Krise und der Unsicherheit in Syrien für Saudi Arabien sehr nützlich, weil die Saudis als den Wegbreiter des Kollapses des politischen Systems dieses Landes die Abschwächung des Widerstandsfronts und einen Rückschlag der iranischen Interessen als ein strategischer Verbündeter Syriens sahen. In solchen Fällen haben die regionalen Mächte für die Ausbreitung der Unsicherheit von der Machenschaften wie dem stellvertretenden Krieg Gebrauch gemacht (Motaghi u. A. 2014, 36-38).

Die Regierung von Saudi Arabien ergriff mit der Instandsetzung regionalen Koalitionen die Initiative zu militärischen Interventionen in den zwei Ländern Bahrain und Jemen und sie kommentierten die Legitimation ihrer Handlungen auf der Basis des offiziellen Wunsches der jeweiligen legalisierten Staaten oder der Genehmigungen des Sicherheitsrates. Wie gesagt ist die Radikalisierung der regionalen gesellschaftlichen Bewegungen für die Verfolgung der geopolitischen Ziele und regionalen Hegemonie permanent verknüpft mit der Wahl des aggressiven politischen Ansatzes in der Außenpolitik, Auftauchen der Krisen und Anwendung der Mittel wie militärische Intervention und Bildung der Koalition. Auf der anderen Seite

haben sie nach der Theorie des aggressiven Realismus die regionalen Hegemonien von der Regel „Die Verantwortungstransfer“ oder „der Zugriff zu den stellvertretenden Kriegen“ für die Umformung des regionalen Gleichgewichts zu ihren Gunsten oder die Expansion ihres Einflussbereiches in den sicherheitspolitischen und geopolitischen Domänen des Anderen Gebrauch gemacht (Mersheimer 2011, S. 158).

In einer höheren Betrachtungsweise gibt es sogar diesen Anhaltspunkt, dass die USA die Verantwortung der Zügelung des Irans in der Anfangsphase des 21. Jahrhundert im Nahost dem Saudi Arabien überließ, da dieses Land ehrgeizige Gefühle, geopolitische Potenzials, die finanzielle und militärische Fähigkeit dazu hat, zudem sieht es seine Sicherheit in Kontrolle und Zügelung sowie die Abschwächung der regionalen Macht und Situation des Irans. Aus diesem Grund rüsten die USA dieses Land militärisch auf und unterstützen die Saudis in der politischen und geheimdienstlichen Hinsicht (Adami, Dashtgerd 2012, S. 3-13).

3.1. Die Proteste in den schiitischen Gebieten von Saudi Arabien

In der Situation, wo die Welle der Proteste und Unruhen bezüglich des arabischen Frühlings einige der wichtigsten arabischen Länder durchgedrungen hatte, ist seit dem Ende Januar 2011 mit der Selbstverbrennung eines 65-jährigen saudischen Bürgers in Smateh in der Stadt Ġazān eine Reihe von Demonstrationen in den Städten Jeddah, Qatif, Mekka, Madina, Riyaz, Taif und anderen Städten hauptsächlich durch unzufriedenen Schiiten und Reformisten stattgefunden. Die Führerschaft dieser Protestströmungen hatte in den schiitischen Gebieten von Anfang an Scheich Nimr Baqir al-Nimr, der offensprechende Geistlicher, übernommen.

In einer Sonderaktion verkündete eine Gemeinschaft der politisch aktivierenden Personen die Begründung der ersten politischen Partei des saudiarabischen Königreiches, aber die meisten dieser Personen wurden verhaftet. Verschiedene Demonstrationen sind auch von Schiiten und Sunniten gegen den Verstoß der Menschenrechte vor dem Gebäude des saudischen Innenministeriums in Riadh stattgefunden (Rezvanifar 2013, 141-143).

Die saudischen Schiiten haben außer der Verfolgung ihrer besonderen Wünsche in dieser Zeit gegen die militärische Einmischung von Saudi Arabien in Bahrain und die Unterdrückung der Schiiten in diesem Land protestiert. In dieser Zeit haben die Frauen in Jeddah und Riadh in Facebook ihre Stimmen für das Recht in der Wahlbeteiligung der Bürgermeisterämter und des

Parlamentsrates erhoben. Einige von ihnen haben Autos gefahren oder klagten über das Gesetz über Verbot der Ausstellung des Führerscheins für die Frauen beim Gericht an.

Auch in den Demonstrationen gegen die Arbeitslosigkeit unter den Universitätsabsolventen ist in der Universität Malek Khalid im Land Asir im Südosten von Saudi Arabien eine Person getötet worden, und dieses Thema hatte eine Reihe von den Studenten-Demonstrationen in den Universitäten der verschiedenen Städte zugeführt. Die Studenten der Universität Malik Khalid konnten schließlich den Rektor dieser Universität am 01. Juni 2012 zum Verlassen des Amtes zwingen (Ottoway 2012, S. 3).

Obwohl die Proteste und die inneren Krawallen in den Jahren 2011 und 2012 von Saudi Arabien ihre Wurzeln in den verschiedenen Faktoren wie Legitimationskrise, Gemeinschaftskrise, Identitätskrise, die dynastische Struktur der Regierung, Patronage und Missbrauch des politischen Systems, Unklarheit bei der Arbeit der Politiker und die korrupten saudischen Prinzen, keine Entwicklung bei dem Prozess der Bildung eines Nationalstaates, Diskriminierung, gesellschaftliche Unterdrückung und Restriktionen, Nichtbeachtung der Rechte der religiösen Minderheiten und Frauen, Unfähigkeit zur Verwirklichung der Wünsche der bürgerlichen Mitte, die hohen Klassenunterschiede, die Armut, Entrechtung und Arbeitslosigkeit, keine Meinungs-Glaubensfreiheit und parteiliche Aktivitäten, der Gebrauch der kommandierenden Erneuerung und Modernisierung, Nichtachtung der Notwendigkeit der politischen Entwicklung und Menschenrechte, Abhängigkeit der drei Gewalten und Abhängigkeit der Judikative und Geheimstaatlichkeit der öffentlichen Plätze hatten, hat sich jedoch die saudische Regierung und das Geheimdienstsystem dieses Landes mit der massiven Propaganda bemüht, erstens den Umfang der Proteste nur begrenzt in schiitischen Gebieten vorzustellen. Dabei behaupteten sie, dass eine kleine Minderheit, Verräter und Fremdenagenten mit den vorbestimmten Zielen hinter dieser Ereignisse stehen¹. Zweitens hatten sie mit der Ausfertigung des Rechtsgutachtens (*Fetwā*) von den religiösen Autoritäten jeglicher Art von Proteste und Auflehnung für unberechtigt und gegen die religiösen Gesetzen proklamiert und drittens haben sie so propagiert, dass es um die fremde

¹ Das war in einer Situation, wo einige sunnitische politische Parteien wie Sahwa Bewegung und die Islamische Omma Partei auch in einer beschränkten Form protestierten und neben den Jugendlichen die Liberalen und die Menschenrechte-Aktivisten in der Arena der Netzwerke aktiv gewesen wurden.

Verschwörung für die Destabilisierung von Saudi Arabien geht und die Islamische Republik Iran mit der Ausnutzung der Gelegenheit von den Entwicklungen des arabischen Frühlings mit Saudi Arabien Feindschaft hegen und dieses Land destabilisieren will (Al-Matter 2016, 499-450).

Was unter der iranischen Einmischung in die inneren Angelegenheiten von Saudi Arabien während der Unruhen und Proteste in den Jahren 2011 und 2012 kommentiert wurde, war eigentlich eine kalkulierte Bemühung und die Strategie des königlichen Systems von Saudi Arabien für die Vostellung der Proteste in Form von Sekten in Anbetracht der geografischen Lage der Demonstrationen in diesem Land ebenso die Vergrößerung der iranischen Gefahr in der Region. Man kann diese Politik bzw. Taktik von Saudi Arabien als die Strategie des Sekten-Dialogs in der nationalen bzw. regionalen Ebene interpretieren (Ahmadian u. Zare 2011, 85-88).

Indem die inneren Unruhen von Saudis dem Iran zugeschrieben wurden, da ein Teil der Opposition in diesem Land die Schiiten waren, wurde es zu der massiven Unterdrückung der Demonstranten und der Opposition geführt. In der Außenpolitik bedeutete es auch eine aggressivere Politik gegen die Islamische Republik Iran, sodass wieder die Rede von Verluendungen im Bezug auf Iranophobia war¹. Militärische Agitation von Saudi Arabien in Bahrain und Jemen und die Unterstützung der aufständischen Kräfte in Syrien sind auf der Basis eben dieser Strategie und Sekten-Dialog zustande gekommen. Zusammengefasst ist die saudische Behauptung zu diesem Thema, dass die iranischen Provokationen der wahre Grund der Volksaufstände in Saudi Arabien, Bahrain oder Jemen waren und die Protestierenden iranische Agenten waren, keine internationale Akzeptanz gefunden².

¹ Zum Beispiel hat am 11. Oktober 2011 Eric Holder, der damalige amerikanische Justizminister, erklärt, dass die Qods-Kräfte der Revolutionswächter der Islamischen → ← Republik Iran versucht haben, durch Einstellung einer terroristischen Gruppe in den USA Adel al-Jubeir, der damalige Botschafter von Saudi Arabien in den USA in Washington zu töten. Ebenso wurde gesagt, dass die Mitglieder dieser Gruppe vorhatten, die Botschaften von Saudi Arabien und Israel anzugreifen. Nach dem Verfolgen von Saudis wurde am 19. November 2011 eine Resolution im UNO beschlossen, in der die Versuche des Irans zu einer Attentat gegen Botschafter von Saudi Arabien verurteilt wurde. Dabei wurde ersucht, dass die Islamische Republik Iran bei den internationalen Untersuchungen des Falles zusammenarbeitet. Siehe:

http://fa.wikipedia.org/wiki/توطئة_قتل_عادل_الجبير. Datum: 27.04.2018.

¹⁴ Thomas Firdman, der Interviewer von New York Times in 2015, fragte Barack Obama, den damaligen Präsidenten von USA, über die Unterstützung dieses Landes von den Arabern und darunter Saudis. Obama deutete über die Existenz einiger inneren Bedrohungen in der arabischen Welt so an: „Eine Gruppe von Menschen, die in manchen Fällen ausgegrenzt wurde, die Jugendlichen, die arbeitslos sind, absurde und verhängnisvolle Ideologien und manchmal diese Vorstellung,, dass es keine politischen Kanäle für die Äußerung dieser Unzufriedenheit gibt, sind ihre inneren Bedrohungen (...).

3.2 Die militärische Einmischung von Saudi Arabien in Bahrain

In der Analyse der Themen von Bahrain und deren Wirkung auf die bilateralen Beziehungen zwischen dem Iran und Saudi Arabien spielt die charakteristische und ideologische Dimension eine bemerkenswerte Rolle, und die Saudis sind besorgt, dass die Einflussnahme der Schiiten von Bahrain durch den Iran zum Entwurf der ähnlichen Forderungen in den schiitischen Regionen von Qatif und Asha und die Zunahme der ideologischen Einflussnahme und der politischen Einmischung vom Iran in Saudi Arabien führt.

Aus der geopolitischen Sicht hat die Stabilität von Bahrain und die Fortsetzung der Regierung von Al Khalifa wegen ihrer Nähe und Angrenzung mit Saudi Arabien und der gleichgesinnten Regierung dieses Landes mit Saudi Arabien wichtige Bedeutung. Bahrain ist einer der verbindenden Ringe von Saudi Arabien zu der Straße von Hormoz, und es bedeutet als der sicherheitspolitische Hinterhof dieses Landes. Aus der Sicht der Sicherheit ist auch Bahrain sehr abhängig von Saudi Arabien. Dieses Land reagiert gegen die Unruhen in Bahrain besonders schnell, z. B. wenn die Unzufriedenheit in der arabischen Welt verbreitet war (Ahmadian u. Zare 2011, S. 88). Malek Abdollah, der damalige König von Saudi Arabien, meinte, dass die Sicherheit dieses Landes und Saudi Arabien untrennbar sei, und er nannte die beiden Länder ein Geist in zwei Körpern (Khezri u. A. 2015, S. 191).

Am 14. Februar. 2011 hat sich Bahrain zu der allgemeinen Strömung des Arabischen Frühlings angeschlossen und eine Reihe von Demonstrationen und Proteste sind in diesem Land stattgefunden. Die Intensivierung der Proteste und deren Unterdrückung in Bahrain sowie ihre verbreitete Ausstrahlung in den nationalen bzw. internationalen Massenmedien und Berichterstattungen der iranischen Nachrichtenagenturen in verschiedenen TV-Stationen gaben den Vorwand den bahrainischen Staatsmännern, dass die iranischen Machenschaften der Grund der politischen Proteste dieses Landes und das Geschehen der einigen sicherheitspolitischen Ereignisse in Bahrain seien. Von nun an gab es solche Verleumdungen gegen die

Ich glaube, dass die größte Bedrohung, die diese Länder vor sich sehen, ist nicht der iranische Angriff, sondern die innere Unzufriedenheit in ihren Ländern“. Siehe: <http://fararu.com/fa/news/228849/>. Datum: 27.04.2018.
Siehe auch: <http://fararu.com/fa/News/228849>

iranischen Revolutionsgardisten, Hisbollah, ja sogar die Regierung von Irak, und es wurden einige Leute und Bürger von Bahrain wegen der Sabotage und die Bildung der terroristischen Gruppen sowie wegen der Treue zum Iran angeklagt, verurteilt und ihre Staatsangehörigkeit aberkannt.

In Folge der Zuspitzung der sicherheitspolitischen Lage am 15. März 2011 wurden tausende saudische militärische Kräfte, fünfhundert Soldaten der Vereinigten Arabischen Emirate und einige Soldaten von Qatar und Oman mit Waffen und Rüstungen zur Bekämpfung der Demonstranten und Opposition der bahrainischen Regierung nach Bahrain geschickt. Saudi Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate haben ihre militärische Intervention in Bahrain basierend auf dem militärischen Abkommen zwischen den Mitgliedsländern des Kooperationsrates des Persischen Golfes - genannt als „Schild von Peninsula“ - erklärt. Die Interpretation der Begründung dieser zwei Länder sah wie folgend aus: Da die nationale Sicherheit einer der Mitgliedstaaten am Rande der geplanten Verschwörungen der Islamischen Republik Iran steht, sei die Zusendung dieser Kräfte nach Bahrain für den Schutz der staatlichen Institutionen notwendig und legal. Darüber hinaus hat Kooperationsrat des Persischen Golfes mit der Initiative von Saudi Arabien durch das verschiedene Kommuniké und mit der Betonung auf fremde Gefahr der Islamischen Republik Iran die Einmischung in die inneren Angelegenheiten von Bahrain vorgeworfen und gleichzeitig beträchtliche finanzielle Hilfen - ungefähr 20 Milliarden US-Dollar - für die Lösung der wirtschaftlichen Probleme von Bahrain und Oman zur Verfügung gestellt (Ahmadian u. Zare 2011, S. 85-88).

Der saudische Feldzug nach Bahrain war eine wiederholte Betonung von Saudi Arabien auf die offensichtliche aggressive Position der Außenpolitik dieses Landes gegen die Islamische Republik Iran, aber auch dieser Feldzug hatte die Botschaft in Richtung der USA, dass die Saudis nicht abwarten werden, bis die Ereignisse und fremde Einmischungen die Sicherheit und Stabilität der Mitglieder des Kooperationsrates in Gefahr bringen und die Unruhen von Bahrain im Osten von Saudi Arabien erreichen (Kamrava 2012, S. 103).

3.3. Syrien, der Schauplatz der Kämpfe zwischen Iran und Saudi Arabien

Die organisierten politischen Demonstrationen gegen die Regierung von Bashar Assad begann nach einer Reihe kontrollierten und verstreuten

Unruhen in verschiedenen Städten dieses Landes am 16. März 2011 und in der Stadt Dar'ā und nach der Parolen-Schreibung einiger Jugendlichen gegen Bashar Assad. Seit dem Ende des Jahres 2011 sind allmählich die verschiedenen Städte von Syrien von der Kontrolle der Regierung von Bashar Assad weg und sind in den Händen der verschiedenen oppositionellen Gruppen mit den unterschiedlichen islamischen und nationalen Namen geraten. Die syrische Krise wandelte sich so praktisch zu einem abträglichen Bürgerkrieg um. Da die Islamische Republik Iran und Hisbollah im Libanon strategische Bündnisse und frühere Zusammenarbeit bezüglich des anti-israelischen Widerstandes mit der Regierung von Bashar Assad besaßen, haben sie bemerkt, dass der Sturz des politischen Systems von Syrien zur ernsthaften Änderung des regionalen Gleichgewichts zu Gunsten von Israel und der Anti-Widerstand-Front unter der Führung von Saudi Arabien, aber auch der Ausbreitung des Radikalismus und terroristischen Strömungen wie ISIS führt. So haben sie von Anfang der Krise an ernsthaft Assad unterstützt. Eine Tatsache, die wegen allavischer Herkunft von Bashar Assad und der beratenden Aktivitäten des Irans im Bereich der Aufstellung der schiitischen Kräfte, also die Unterstützer des Syrischen Systems unter dem Namen Verteidiger des heiligen Tempels und als der Krieg zwischen Schiiten und Sunniten interpretiert wurde. Es hat eine Form des Krieges für die Ideologie und Identität genommen (Motaghi u. A. 2014, 36-38).

Auf der Basis eines allgemeinen Prinzips, dass die Länder, die in der Lage der geopolitischen Bedrohung sind, mehr als andere Länder das regionale Gleichgewicht brauchen, wurde diese Unterstützungen fortgesetzt. Die Länder des Nahen Ostens und am Persischen Golf befinden sich hauptsächlich in so einer Situation (Cox 2009, S. 297). Das Verhalten von Saudi Arabien und dem Iran kann man bezüglich der Entwicklungen in Syrien auf der Basis des Prinzips des Gleichgewichtes, die Reaktion auf die Änderungen im regionalen Gleichgewicht und die Kontrolle der Folgen dieser strategischen Entwicklungen für sie bewerten. Die aggressive Außenpolitik von Saudi Arabien war dabei durch die Einmischung in die inneren Angelegenheiten von Syrien und in der Machtsetzung einer mit sich politisch-verbundenen Struktur in Syrien, die Hindernisse der Realisierung vieler seinen Pläne im Libanon, Palästina und dem Irak zu beseitigen. Dieses Land hat für die Realisierung dieses Ziels durch Anwendung der wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Mittel neben der finanziellen und ausrüstenden Unterstützung von den bewaffneten salafistischen Gruppen aber auch der

syrischen Opposition für die Mobilisierung der Standpunkte der westlichen und arabischen Länder gegen Bashar Assad und Aktivierung ihrer Rolle in der Gruppe der sogenannten „Syrischen Freunde“ gesorgt (Nejat 2014, 634-639).

3.4. Die militärische Einsmischung von Saudi Arabien in Jemen

Seit 2004, wo die jemenitische Regierung unter der Führung Ali Abdollah Saleh Hüthiyyün und die Schiiten dieses Landes für die Bildung eines Staates im Norden beschuldigt hatte, war das Thema der iranischen Unterstützung von den Al-Hüthiyyün überall auf dem Munde. Die Hüthiyyün bezogen nach den Ereignissen am 11. September 2001 und der amerikanischen Invasion in den Irak 2003 anti-amerikanische und anti-israelische Stellung und sie haben die jemenitische Regierung, die im Kampf mit dem Terrorismus und Alkaida ein Verbündeter von den USA geworden war, als Marionette des Westens genannt. Die Hüthiyyün haben spezifische anti-salafistische und anti-wahhabitische Gesinnung und sie haben sich mit der Ausbreitung von Wahhabit als der Nachbar von Saudi Arabien in ihrem Land auseinandergesetzt. Saudi Arabien und die Regierung von Ali Abdollah Saleh beschuldigten die Islamische Republik Iran für die Verstärkung der militärischen Fähigkeit von Hüthiyyün. So wurden die Beziehungen dieser Länder mit dem Iran aus diesem Grund einige Male aufs Eis gelegt. Demzufolge sind Jemen und Saudi Arabien einander näher gekommen (Ale Seyed Ghafour 2015, 156-157).

Nach den Entwicklungen des Arabischen Frühling im Jahre 2011 hat sich der Umfang der Proteste und Unruhen auch unter der jungen Bevölkerung von Jemen ausgebreitet. Diese Proteste begannen am 14. Januar 2011. Die Ansarallah-Bewegung unter der Führung Abdul-Malik al-Houthi gelang es, mit der Instandsetzung verbreiteter Proteste in Jemen im Januar 2012 den Saleh zu entmachten und in der Folge wurde Abdrabbuh Mansur Hadi sein Stellvertreter. Auch im Januar 2015 wurde er entmachtet, und sie haben eine Übergangsregierung an seiner Stelle zur Macht gebracht.

Diese Aktion von Hüthiyyün stieß mit der Auflehnung von Ban Ki-moon, dem damaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen und der Weltgemeinschaft, aufeinander und sie verlangten die sofortige Rückkehr von Mansur Hadi zu seiner Position, aber mit dem Angriff von Ansarallah nach der Stadt Eden musste Mansur Hadi, der mit den südlichen Separatisten für die Bildung der Regierung nach Süden gegangen war, am 25. März 2015 nach Saudi Arabien fliehen. Mit der Flucht von Mansur Hadi nach Saudi Arabien

wandelte sich einerseits die innere politische Ordnung von Jemen um, indem die Hüthiyyün, die nationale Armee und die Kräfte von Ali Abdollah Saleh, des Ex-Präsidenten, eine gemeinsame Front und Mansur Hadi und die südlichen Separatisten eine andere Front bildeten. Diese Entwicklungen hatten die Anfangsphase des jemenitischen Bürgerkriegs zur Folge. Andererseits wurden die juristischen und politischen Grundlagen der militärischen Invasion der internationalen Koalition in Jemen unter der Führung von Saudi Arabien auf der Basis der UN-Resolution 2216, verabschiedet am 14. April 2015, vorbereitet.

Seit diesem Zeitpunkt schossen Hüthiyyüns Kräfte und die nationale Armee von Jemen als Vergeltung für die saudischen militärischen Angriffe Raketen auf die wichtigen Zentren dieses Landes, aber auch sie haben in den Gewässern von Jemen Mienen verstreut und hier auch wiederum wurde mit der Anschuldigung der Nationalgardisten der Islamischen Revolution im Iran angefangen. Solche Anschuldigungen gegen den Iran wurden sowohl von Saudi Arabien als auch von den USA geplant. Aus der Sicht von Saudi Arabien wird Jemen auch als sein sicherheitspolitischen Hinterhof betrachtet, aber die Machtergreifung von (*Ziydiyya*) Hüthiyyün, die traditionell gegen Saudis und ein Verbündeter vom Iran sind, ändert das regionale Gleichgewicht und die geopolitische Überlegenheit zu den Saudis Grenzen zu Gunsten der Islamischen Republik Iran. Die Folgen dieser Situation wird die politische Stabilität von Saudi Arabien in Gefahr setzen. Daher kann man einfach feststellen, dass diese geopolitischen Entwicklungen in der saudischen Außenpolitik bezüglich Jemens sich in der Form einer aggressiven Strategie gegen den Iran zeigt (Samie Esfahani u. A. 2015, S. 1-8).

Auch von dem strategischen Blickwinkel macht die geopolitische Lage von Jemen neben Bāb al-Mandib und Golf von Aden den zeitgleichen Zugang zum Roten Meer, Mittelmeer und Indischen Ozean für die freien Schifffahrt und das Energietransit zugänglich, und hinsichtlich der Nachbarschaft von Saudi Arabien mit Jemen und der Auswirkungen seiner Einflussnahme auf Jemen können die Machtkalkulation und das regionale Gleichgewicht zu Gunsten von Saudi Arabien im Nahost ändern. Nach der Meinung von Saudi Arabien ist die Verwirklichung der Rolle der Islamischen Republik Iran in Jemen aus dem ideologischen, sicherheitspolitischen und geopolitischen Standpunkt bedrohend. Auch die Vollendung des anti-amerikanischen bzw. anti-israelischen Rings durch „die Widerstandsbewegung“ und die Zusammenarbeit von jemenitischen Hüthiyyün mit dem Iran, dem Irak, Syrien und Hisbollah

werden als eine große Herausforderung für Saudi Arabien betrachtet. Die Verwirklichung solcher Entwicklungen in Jemen gilt nicht als Aktivitäten eines unerwünschten und misstönenden Nachbarn für Saudi Arabien betrachtet, sondern, wie es angedeutet wurde, wird diese Stärkung das regionale Gleichgewicht zu Gunsten der Islamischen Republik Iran außerhalb der Grenzen vom Persischen Golf zuzunehmen haben. Aus diesem Grund lässt Saudi Arabien auf keinen Fall den Zugang solcher geopolitischen Veränderungen dem Iran zu und die Saudis werden keine Aktion unterlassen, um die Verwirklichung dieser Entwicklungen zu verhindern (Khezri u. A. 2015, 182-184).

Ein Überblick über die Ebene der charakteristischen, ideologischen, sicherheitspolitischen und geopolitischen Rivalitäten zwischen dem Iran und Saudi Arabien nach den Entwicklungen des sogenannten Arabischen Frühlings zeigt es, dass die geopolitischen Rivalitäten mehr zu der aggressiven Außenpolitik von Saudi Arabien gegen die Islamische Republik Iran und seinen regionalen Verbündeten beigetragen haben.

4. Feindseliges und aggressives Verhalten von Saudi Arabien gegen die Islamische Republik Iran nach 2015

Nach den Entwicklungen des arabischen Frühlings und den Unruhen in Saudi Arabien sehen wir die Entfernung der Außenpolitik dieses Landes von dem konservativen Pragmatismus zu den klaren und mütigen Stellungnahmen dieses Landes in der regionalen Ebene zu der Regierungszeit von König Abdullah. Die Saudis sahen mit Sorge während der Präsidentschaft von Barack Obama die amerikanische Gleichgültigkeit gegen ihre Verbündeten in der Region und sie verärgerten sich, dass der demokratische Präsident der USA sich im Namen der Ausbesserung des frühen militaristischen Gesichts dieses Landes und in Richtung der Reduzierung der außenpolitischen Kosten und der globalen Verpflichtungen der USA auf der Basis der Zuwendung des Axels der amerikanischen Außenpolitik vom Nahosten in die Richtung Süd- und Ostasien (Pivot to Asia) seit Ende 2011 die Probleme und Sorgen der Region vergessen hat, sodass der Iran seine geopolitische Einflussnahme in der instabilen Region des Nahosten ausbreitet¹. Nach der Meinung einiger Kritiker

¹ Die Prinzipien und Verhalten der amerikanischen Außenpolitik in der Ära Barack Obama wurde von Theoretikern wie Thomas Friedman als (Obama Doctrine) genannt. Diese Doktorin beobachtete die Ersetzung von Smart Power an Stelle von Hard Power und die Vermeidung der alten Politik von USA in der Anwendung von den militärischen Streitkräften. Obama äußerte sich darüber im März 2016 in einem Interview mit der

war Obama unentschlossen in Verbindung mit den wichtigen globalen Themen. In dieser Hinsicht war es eigentlich Obamas Doktorin, die diese zwei Länder die Islamische Republik Iran und Saudi Arabien in einen kalten Krieg verwickelt hatte (Takeyeh 2015, S. 3).

Das Auftauchen des Erfolgszeichens der nuklearen Verhandlungen des Irans und der Länder 5+1 war ein anderes Thema, das große Sorgen für die Saudis ausbreitete. Die Saudis hatten kein Interesse an Rückkehr vom Iran in die Weltgemeinschaft, die Aufhebung der internationalen Sanktionen und darüber hinaus die Anerkennung der iranischen regionalen Rolle und Einflussnahme durch die USA und die Normalisierung der Beziehungen zwischen diesen zwei Ländern. Daher haben diese Verhandlungen viel Zweifel in Saudis für die wahren Absichten der Amerikaner bezüglich der Verhandlungen dieses Landes mit dem Iran ausgelöst (Hamyani 2015, S. 69).

Der militärische Angriff von Saudi Arabien gegen Jemen am 26. März 2015 bei dem Höhepunkt der iranischen nuklearen Verhandlungen mit 5+1 Ländern in Lausanne in der Schweiz hatte die klare Botschaft, dass die Saudis in Zukunft in der direkten Konfrontation den Aktionen und der regionalen Politik des Irans treten und Spannungen in der Region konfrontiert werden. Diese Angriffe wurden zwei Monate nach der Machtergreifung Salman bin Abdulaziz als der neue König von Saudi Arabien am 23. Januar 2015 stattgefunden. Mohammed bin Salman wurde auch gleichzeitig mit der Machtergreifung seines Vaters zum Verteidigungsminister ernannt und übernahm das Kommando der militärischen Operationen gegen Jemen. Der Angriff gegen Jemen breitete den kalten Krieg zwischen dem Iran und Saudi Arabien in einer außergewöhnlichen Form aus.

Über die persönlichen Auffassungen von Malek Salman über den Iran geht von manchen Dokumente aus, dass er in Vergangenheit ein Kritiker der Politik von Barack Obama in der Region war und ihn für sein freundliches Verhalten mit der islamischen Republik Iran kritisierte¹. Er ist auch in der

Zeitschrift The Atlantic, dass die Rivalitäten zwischen dem Iran und Saudi Arabien zum stellvertretenden Krieg und Chaos in Syrien, dem Irak und Jemen führten und die beiden Seite für ihre gemeinsamen Interessen anstatt „Kalter Krieg“ zu „Kalte Frieden“ gelangen müssen. Er betonte in diesem Interview ausdrücklich, dass die Saudis lernen müssen, die Anteile ihren Rivalen in der Region nämlich des Iran zu akzeptieren. Siehe auch: <https://ir.voanews.com/a/us-obama-iran-saudi-atlantic/3231679.html>

¹⁶ Siehe: <https://www.nytimes.com/2016/10/16/world/rise-of-saudi-prince-shatters-decades-of-royal-traditional.html> Datum: 04.05.2018

Meinung, dass der Iran und Saudi Arabien nur in der Zeit von Mohammed Reza Pahlavi gute Beziehungen miteinander hatten¹. Mohammed bin Salman entschied sich auch seit der Amtsübernahme als Verteidigungsminister von Saudi Arabien für die scharfen anti-iranischen Stellungnahmen. So lehnt er jegliche Verhandlungen mit der Islamischen Republik Iran ab und verfolgt eine Reihe der spannungsstiftenden und provozierenden politischen Maßnahmen gegen den Iran.

Inzwischen haben einige Ereignisse stark dazu beigetragen, dass sich die Beziehungen zwischen der Islamischen Republik Iran und Saudi Arabien verschlechterten. Am 24. Dezember 2015 geschah gleichzeitig zum Opferfest in der religiösen Zeremonie Rami-e-gamarat in Mina Region in der Stadt Mekka einen frustrierenden Zufall, demzufolge Hunderte Pilger aus verschiedenen Ländern getötet wurden. Die Zahl der iranischen Verstorbenen wurden in diesem Zufall 464 Personen angekündigt. In der Situation der brüchigen Beziehungen zwischen dem Iran und Saudi Arabien auf Grund der regionalen Spannungen in Jemen und Syrien verursachten die Versäumnisse und Verzicht auf Zusammenarbeit der saudischen verantwortenden Autoritäten bei der Benachrichtigung der Lage der verschollenen Pilger und der Lieferung der Leichen der Verstorbenen eine verbreitete religiöse politische und mediale Anspannung zwischen dem Iran und Saudi Arabien. Daher hat die Islamische Republik Iran die Pilgerfahrt (Tamato) für das Jahr 2016 suspendiert.

Diese Ereignisse sowie die Hinrichtung von Scheich Nimr Bagher Al Nimr am 02.01.2016, die zu dem Angriff einiger iranischen Bürger auf die diplomatische Vertretung von Saudi Arabien im Iran führten, verursachten die Ankündigung des totalen Abbruchs der politischen Beziehungen von Saudi Arabien und dem Iran und die Schließung aller Konsulaten und Botschaften dieses Landes am 03.01.2016. Die Ernennung von Mohammed bin Salman als der neue Kronprinz dieses Landes am 21. Juni 2017 und seine de facto zweiseitige Herrschaft in Saudi Arabien machten die Perspektive jeglicher Ausbesserung der Beziehungen zwischen diesem Land und der Islamischen Republik Iran dunkler und stattdessen führte es zur Beschleunigung der Richtung der Aggressivität der Außenpolitik von Saudi Arabien (Kinninmont 2015).

Während der nuklearen Verhandlungen zwischen dem Iran und den 5+1

¹⁷ Siehe auch: https://wikileaks.org/plusd/cables/07RIYADH651_a.html/ Datum: 04.05.2018

Ländern zum nuklearen Abkommen vom 14. Juni 2015 unter dem Titel von Joint Comprehensive Plan of Action in Wien geführt hatte, kündigte Saudi Arabien an, dass dieses Abkommen auch die regionalen Themen wie die Krise in Syrien, den Irak, Jemen und die Unterstützung des Irans von Hisbollah und die Opposition von Bahrain umfasste. Diese Stellungnahme verursachte neben der Unzufriedenheit der Rolle der USA in Bezug auf dem Nahosten und den Zweifel über die Absicht von Obama im Gespräch mit dem Iran, dass nach der Ratifizierung von „Joint Comprehensive Plan of Action“ dieses Land zur Einschränkung des iranischen Spielraumes in der Region eine offene aggressive Politik und den stellvertretenden Krieg gegen die Gruppen, die vom Iran im Irak, dem Libanon und Syrien unterstützt wurden, herbeizuführen.

Die Amtsübernahme von Donald Trump in den USA am 8. November 2016 veranlasste, dass die Saudis die Politik der „Konfrontation“ mit dem Iran an Stelle der Politik der „Kontrolle“ vornehmen und in einer gemeinsamen Richtung mit Trump die Revision von „Joint Comprehensive Plan of Action“ für die totale Auslassung der Fähigkeiten der iranischen Uran-Anreicherung, die Änderung des regionalen Verhaltens der Islamischen Republik und die Beschränkung und vorzüglich auch die Schließung seines Raketen-Programmes abverlangen. Die Bemühungen von bin Salman um die Umwandlung von Saudi Arabien zu einer überlegenen regionalen Macht hatte zufolge, dass er mit der Intensivierung des Projektes „Iranophobie“ und die Anprangerung der Bedrohungen der Islamischen Republik Iran im Nahosten die USA und einige andere Länder in der Region für die Bildung einer regionalen und internationalen Koalition gegen den Iran ermutigt hat.

Demzufolge verfolgte der Kronprinz von Saudi Arabien für die Begleitung der USA und Zusammenarbeit mit Donald Trump für sein Vorhaben die Politik des Abschließens der sehr großen kommerziellen und militärischen Verträge mit diesem Land. Es besteht die Gefahr, dass er mit einer Fehlkalkulation in eine militärische Auseinandersetzung mit dem Iran gerät¹. Die radikale Politik der Iranfeindlichkeit von bin Salman geht soweit, dass Saudi Arabien als tätige Komplize von Israel beschuldigt wurde. Es gibt

¹⁸ Mohammed bin Salman verlangte in einem Interview mit Wall Street Journal am 29. März 2018 von der Weltgemeinschaft für die Vermeidung einer militärischen Auseinandersetzung in der Region den wirtschaftlichen Druck auf Iran zu erhöhen und dabei hat er vorausgesagt, wenn es nicht gelingen würde, ist es kaum zu vermeiden, dass wir in 10 bis 15 Jahren den Krieg mit dem Iran erleben würden. Siehe: <https://www.radiofarda.com/a/s/29136097.html/> Datum: 10. Mai. 2018.

sogar Informationen, wonach er sicherheitspolitische und strategische Gespräche mit diesem Staat geführt hat¹.

Ein anderer wichtiger Teil der anti-iranischen Aktionen von Mohammed bin Salman in Washington, der in Begleitung von Scheich Mohamed bin Zayed Al-Nahyan, der Kronprinz der Vereinigten Staaten der Emirate, und in der gleichen Richtung der verbreiteten Druck von Benjamin Netanyahu, der Premierminister von Israel zustande gekommen ist, war das Überzeugen von Donald Trump zum Austritt von dem Atomabkommen unter dem Vorwand der sicherheitspolitischen Bedrohung des iranischen Nuklearprogrammes für die Länder in der Region und die Betonung auf deren Revision. Bin Salman hat mit dem Hinweis auf die Gefährlichkeit des iranischen Nuklearprogramms für die Zukunft der Region angekündigt: „Saudi Arabien hat kein Interesse für seine Aufrüstung mit der Atombombe, aber man darf nicht daran zweifeln, wenn jemals der Iran die Atombombe herstellen würde, werden wir uns auch in der ersten eventuellen Möglichkeit mit der Atombombe bewaffnen“². Als Donald Trump, der amerikanische Präsident, am 08. Mai 2018 den Austritt der Vereinigten Staaten von „Joint Comprehensive Plan of Action“ angekündigt hat, haben Saudi Arabien neben Israel, die vereinigten Arabischen Emirate und Bahrain diese begrüßt³.

Fazit

Saudi Arabien hat in den letzten zwei Jahrzehnten in einer intensivierenden Art und Weise und mit dem Ziel Verhinderung der Zunahme der geopolitischen Einflussnahme der Islamischen Republik Iran am Persischen Golf und im Nahost und auch wegen der Veränderung des Machtgleichgewichts basierend der Machtzunahme vom Iran in der Region ein außergewöhnliches und feindliches Verhalten gegen den Iran vorgenommen. Daher hat dieses Land jegliche Verhandlungen mit dem Iran abgewiesen, solange der Iran sein regionales

¹ Camelia Entekhabifard, Kommentatorin und Journalistin der arabischen Welt behauptete im Programm Pargar in BBC unter dem Titel „die Möglichkeit des Erfolges der Reform in Saudi Arabien“ am 28.04.2018, dass diese Gespräche durch Vermittlung von Abu Dhabi stattgefunden haben. Siehe: <http://www.bbc.com/persian/tv-and-radio-37554890/> Datum: 05.05.2018

² Khalid bin Salman, der damalige Botschafter von Saudi Arabien in Washington, hat in seiner Twitter-Seite darüber geschrieben: „Das Königreich von Saudi Arabien unterstützt vollkommen die amerikanischen Aktionen für das nukleare Abkommen. Wir hatten immer das Bedenken über die Klauseln dieses Abkommens, das Programm der ballistischen Raketen und die Unterstützung Teherans von Terrorismus.“

³ Siehe: <http://farsi.alarabiya.net/fa/middle-east/2018/05/09/>

Die Einschätzung der Beweggründe der aggressiven...

Verhalten nicht verändert und darauf nicht verzichtet, sich in die inneren Angelegenheiten der arabischen Länder einzumischen.

Die neuen Führer von Saudi Arabien und vor allem Mohammed bin Salman, der Kronprinz dieses Landes, versuchen Saudi Arabien in eine überlegene Macht in der Region umzuwandeln und haben die Konzentration ihrer Außenpolitik auf Ausführung ihrer Ziele, geopolitischer Prioritäten und die Ausbreitung ihrer Einflussnahme gelegt. Sie bemühen sich auch mit der Abschwächung und in der Zurückgezogenheit-Versetzung vom Iran in ihrer Umgebung, das Regierungssystem der Islamischen Republik in eine massive diplomatische Zurückgezogenheit zu versetzen. Laut Doktorin von Malek Salman ist Saudi Arabien seit 2015 auf der Suche nach dem allmählichen Ersatz von nationalistischen Tendenzen anstelle vom Wahhabit. Diese neue Politik beinhaltet populistische und militaristische Eigenschaften und wird für wie die Stabilität, die nationale Solidarität gegen dem fremden Feind nämlich Iran (Al-Rasheed 2018).

Wie in der Hypothese des vorliegenden Beitrags erwähnt wurde, haben diese Zielsetzungen und die Identitätsfragen sowie Sicherheitsprobleme und geopolitische Lage Saudi Arabien dazu gezwungen, eine aggressive Politik gegen die Islamische Republik Iran vorzunehmen. Diese kostenspielige Außenpolitik hat sich als militärischer Angriff auf Jemen, Verstärkung der stellvertretenden Kriege in Syrien, dem Libanon und dem Irak entpuppt, was zu einer engeren und allseitigen Zusammenarbeit der Saudis mit den USA und einer praktischen Kooperation dieses Landes mit Israel gegen den Iran und seine Verbündeten (Widerstandsachse) geführt hat. Saudi Arabien hat in Anbetracht seiner neuen aggressiven Außenpolitik in Richtung der verbreiteten Waffeneinkäufe, der Verfolgung der politischen und militärischen Ambitionen mehr als seine Fähigkeiten und Kapazitäten Maßnahmen ergriffen. Diese Situation wird sich aus verschiedenen Gründen nicht lange aufrechterhalten und auf Kosten der Beunruhigung der Stabilität und Sicherheit der Region das Aussehen dieses Landes auch beeinträchtigen. Es scheint, dass Saudi Arabien keine andere Wahl außer der Revision seiner jetzigen Politik hat.

Literaturverzeichnis

Adami, A. / M. Dastgerd, *Iyālāt-e mutaḥede wa Mahār-e Muteḥāsemān dar čārčūb-e Eḫāle-ye Masūliyat*, Teheran: Pažūhešhā-ye Rāhburdī-ye Sīyāsāt, Jahrgang 1, Nr. 3, 2014.

Ahmadi, H. *Rawābeṭ-e Irān wa ārabestān dar Sade-ye Bistum (dūre-ye Pahlawī)*, Teheran: Markaze Asnād wa Diplumāsī , 2009.

Ahmadian, H. *Esterātežīy-e ārabestān-e Sa'udī dar barābar-e ḥīzešhāy-e ḡahān-e ārab*, Teheran: Rahnāme-ye Siyāsāt Guzārī, Jahrgang 2, Nr. 2, 2013.

Al said Ghafur, S. M. und A., *Tabyīn-e Reqābat-e esterātežik-e ḡumhūrī-ye eslāmī-ye Irān wa ārabestān-e Sa'udī dar yaman*, Teheran: fašlnāme-ye siyāsate ḥāreḡī, Jahrgang 29, Nr. 2, 2017.

AL-Matter, T. *Saudi Arabia And The Arab Spring: Five Years Of Influence And Action*, Available at: <https://apiar.org.au/wp-content/>, July 2016.

AL-Rasheed, M. *What Fuels the Saudi Rivalry WithIran?*, Available at: <https://www.nytimes.com/>, April 2018.

Barsegar, K. *Ta'āmūlāt-e siyāsī-ye Irān wa ārabestān pas az yāzdah-e septāmr*, Teheran: Rāhbūrd, Nr. 27, 2005.

Barzegar, K. *Irān, érāq-e jadīd wa nezām-e siyāsī amnīyatī-ye ḥalīj-e Fārs*, Teheran: Das Zentrum der strategischen Forschung in Zusammenarbeit des Forschungssekretariats der Islamischen Azad Universität, 2010.

Barzegar, K. *Siyāsāt-e ḥāreḡī-ye Irān az manzar-e re'ālism-e tahāḡūmī yā Tadāfu 'ī*, Teheran: Rawābeṭ-e ḥāreḡī, Jahrgang: 1, Nr. 1, 2011.

Cocks, R. *Reālism-e no, češmandāzī bar čandḡānebe garāī*, Übersetzt von Rahmani, Mahdi, Teheran: pažūheškade-ye Muṭāle'āte rāhburdī, 2001.

Dehghani Firuzabadi, S. J. *Nazarīye hā wa farānazarīye hā dar rawābeṭ-e Beyn al-melal*, Teheran: Muḥāṭab, 2017.

Gaus, F. G. *Beyond Sectarianism: The New Middle East Cold War*, Available at: www.brookings.edu, 2014.

Hienebosch, R. / A. Ehteschami, *Siyāsāt-e ḥāreḡīye Kešwarhā-ye ḥāwarmīyāne*, Rahman und Massah, Mortesah. Teheran: Dānešgāh-e emām sādeq, 2013.

Hosseini, S. M. *Ulgū-ye mūdāḡelāt-e siyāsī nezāmi-ye eyālāt-e mutahede-ye Amricā dar ḥalīj-e fārs*, Teheran, Siyāsāt-e ḥāreḡī, Jahrgang: 30, Nr. 4, 2018.

Jaydani, E. / S. Ehsani, *Barrasī-ye ulgūhā-ye raftārī-ye ārabestān-e Sa'udī nesbat be naqšyābī-ye Želupoletik-e jumhūrī-ye eslāmī-ye Irān dar qalīḡe fārs*, Maschhad: Taḡqīqāt-e juḡrāfiyā 'ī, Jahrgang: 30, Nr. 3, 2015.

Jomito, K. *Security Issues in the Persian Gulf*, Jim Review, Nr. 12, 1991.

Kamrava, M. *The Arab Spring and the Saudi-Led Counterrevolution*, Available at: www.orbis.org, 2012.

Kelkitli Aslı, F. *Saudi-Iranian Entanglements in the Persian Gulf: Is*

Rapprochement Possible?, The Turkish Yearbook of International Relations, Nr. 47, Available at: <http://politics.ankara.edu.tr>, 2016.

Khabirie, B. *Farhang-e siyāsī, muqāyese-ye du saṭh-e dāḥelī wa beyn al-melalī*, Teheran: Rahbūrd, Nr. 17, 2001.

Khesri, E. und A., *Riṣeyābī-ye munāzeāt-e Irān wa ārabestān*, Journal für politische und internationale Forschung der Islamischen Azad-Universität, Shahreza Niederlassung, Nr. 23, 2017.

Khosrokhavar, F. *The Arab Revolutions and Self-Immolation (Ideological Patterns of Protest in the Muslim World)*, Available at: <http://www.academia.edu/35785622/>, 2012.

Kinninmont, J. *Saudi Arabia Reshuffle Presages More Assertive Foreign Policy*, available at: <http://www.chathamhouse.org>, 2015.

Mabon, S. *Saudi Arabia and Iran: Soft Power Rivalry in the Middle East*, London: I.B.TAURIS, 2015.

Mearsheimer, J. *Terāžedī-ye siyāsāt-e qodrathā-ye buzurḡ*, Übersetzt von Cheginiesadeh, Gholamali. Teheran: Enteshārāt-e daftar-e muṭāleāt-e Siyāsī wa Beyn al-melalī, 2013.

Motaghi, I. und A., *Naqš-e Bāzīgarān-e Manṭaqe-yī dar rādīkālīz-e šudan-e nīrūhāy-e eḡtemā'īye ḥāwārmīyān-e, Gilan: Siyāsāt-e ḡahānī*, Dritte Auflage, Nr. 2, 2014.

Motaghi, A. *wākāwī-ye zamīnehā-ye Nāsāzewārī dar rawābeṭ-e Irān wa ārabestān bar pāye-ye nazariye-ye sāzeengārī*, Teheran: Pažūhešhā-ye Rāhbūrdī-ye siyāsāt, Jahrgang: 3, Nr. 12, 2017.

Moshirzadeh, H. / H. Massoudi, *Huwiyyat wa huwzehā-ye Maḥfūmī-ye rawābet-e bein al-melal*, Teheran: Siyāsāt, Auflage: 39, Nr. 4, 2011.

Moschirsadeh, H. *Taḥawul dar nazariyehā-ye rawābet-e beyn al-melal*, Teheran: Saamt, 2015.

Nejat, S. A. *Rāhbūrdhā-ye ḡumhūrī-ye eslāmī-ye Irān wa ārabestān-e Sa'udī dar qebāl-e buḥrān-e Sūrīye*, Teheran: Siyāsāt-e ḥāreḡī, Jahrgang: 28, Nr. 4, 2016.

Noor Alivand, J. *ārabestān-e Sa'udī wa talāš barāye muwāzenesāzī-ye muḡadad dar barābar-e Irān*, Teheran: Muṭāle'āt-e Rāhbūrdī, Jahrgang: 20, Nr. 1, 2019.

Ottaway, D. *Saudi Arabia's Race against Time*, Available at <https://www.wilsoncenter.org>, 2012.

Rezvanifar, I. *Čāleš hāy-e Siyāsī Eḡtemā'ī-ye ārabestān dar partuw-e Bīdārī-ye eslāmī*, Ghom: Pažūhešhāy-e Manṭaqeyī. Nr. 1, 2015.

Alireza Mollaghadimi, Mehdi zakerian

Samie Esfahani, A. und A., *Žeipuletik-e Huwīyat wa taṭīr-e ān Bar rāhburd-e amnīyatī-ye Irān wa ārabestān dar buḥrān-e yaman*, Teheran: Pažūhešhā-ye siyāsī-ye ḡahān-e eslām, Jahrgang: 5, Nr. 2, 2015.

Takeyh, R. *The New Saudi Foreign Policy*, Available at: <http://www.cfr.org>, 2015.

The Autobiographical Element in the Works of Franz Kafka

Saeid Rezvani¹

(pp: 95 to 108)

Received: 21.04.2019; Accepted: 22.05.2019

Abstract


Franz Kafka's works can be considered as the epitome of interpretability in the modern fiction. Abandoning the search for the one and only correct meaning of Kafka's stories makes it possible to gain access to the meanings beneath the surface. The attempt to understand his stories brings out possible interpretations and discovers elements on which the stories are based. One part of Kafka's literary effort is certainly the processing of concrete events and circumstances of his life; therefore, this article tries to examine the autobiographical element of his stories. Although the biography of the author does not fully unlock the meaning of his texts, it facilitates their partial understanding and development of possible interpretations. As an example, reading Kafka's novel, *The Castle*, alongside his autobiographical sources of information (letters and diaries), provides a new interpretation of the fragmented text.

Keywords

Franz Kafka, interpretation, autobiography, *The Castle*, literature

¹. Shahid Beheshti University,

E-mail: s_rezvani@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

عصر اتوبیوگرافی در آثار کافکا

سعید رضوانی^۱

(صص ۹۵ تا ۱۰۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۵/۲۲

چکیده

آثار فرانتس کافکا را از تأویل‌پذیرترین نمونه‌های ادبیات داستانی مدرن دانسته‌اند. تأویل‌پذیری جوهر آثار کافکاست، از این رو هرگز نمی‌توان تفسیری واحد از داستان‌های او ارائه داد و همواره باید امکان تفسیرهای متعدد را در نظر گرفت. فقط آنان که بدین نکته آگاه باشند و دست از جست‌وجوی تفسیر «درست» واحد بردارند، به سطح معنایی پنهان در پشت داستان‌های کافکا راه می‌برند. باید دریافت که تلاش در فهم معنای آثار کافکا تلاش برای یافتن تفسیرهای ممکن است و کوشش در جستن عناصری که این آثار را شکل می‌بخشند. البته این عناصر نه هرگز همه داستان را می‌سازند و نه حتی قادرند یکی از تفاسیر ممکن را بر سایر تفاسیر رجحان بخشند. نویسنده در مقاله حاضر می‌کوشد نشان دهد که یکی از این عناصر، عصر اتوبیوگرافیک است. بخش درخور توجهی از تلاش ادبی کافکا معطوف است به پردازش وقایع و تجربیات زندگی خود او. بدین قرار اگرچه به کمک زندگی‌نامه کافکا نمی‌توان معنای آثارش را به طور کامل فهمید، می‌توان تا حدودی به معنای آنها پی برد و به پاره‌ای تفاسیر دست یافت. در این مقاله، به عنوان نمونه، رمان قصر کافکا به واسطه اطلاعات زندگی‌نامه‌ای نویسنده در نامه‌ها و یادداشت‌های روزانه‌اش قرائت می‌شود و این قرائت به تفسیری تازه از این اثر ناتمام می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها

فرانتس کافکا، تفسیر، اتوبیوگرافی، قصر، ادبیات

^۱ دانشگاه شهید بهشتی،

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka

Saeid Rezvani¹

(S. 95–108)

Eingegangen: 21.04.2019; Angenommen: 22.05.2019

Zusammenfassung


Die Werke Franz Kafkas können als Inbegriff der Interpretierbarkeit in der modernen Literatur gelten. Die Aufgabe der Suche nach der einzig richtigen Deutung seiner Erzählungen eröffnet den Zugang zu tieferliegenden Bedeutungsschichten. Der Versuch, Kafkas Texte zu verstehen, bringt mögliche Interpretationen hervor und legt Elemente offen, auf denen seine Erzählungen beruhen. Ein Teil von Kafkas literarischem Schaffen besteht zweifellos in der Verarbeitung konkreter Ereignisse und Umstände seines Lebens. Daher versucht dieser Beitrag, das autobiografische Element in seinen Texten zu untersuchen. Zwar lässt sich die Bedeutung seiner Werke nicht allein aus der Biografie des Autors erschließen, doch trägt diese zur teilweisen Erhellung und Entwicklung möglicher Deutungen bei. So eröffnet beispielsweise die Lektüre von Kafkas Roman *Das Schloss* im Zusammenhang mit seinen autobiografischen Quellen (Briefe und Tagebücher) eine neue Interpretation des fragmentarischen Textes.

Schlüsselwörter

Franz Kafka, Interpretation, Autobiografie, *Das Schloss*, Literatur

¹ . Shahid Beheshti Universität,

E-Mail: s_rizwani@sabu.ek.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

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka

Saeid Rezvani¹

Einleitung

Es gibt wohl keinen Leser, der die Texte Franz Kafkas liest und sich nicht fragt, was der Autor eigentlich damit sagen möchte, der also keinen anderen Sinn hinter diesen Texten sucht, als ihren augenscheinlichen. Die hoffnungslosen Labyrinth, in denen sich die Helden verirren; die bis zur vollkommenen Absurdität grotesken Charaktere und Verhaltensweisen der Gegenspieler dieser Helden; die bei Kafka typische, vom Leser nicht für möglich gehaltene und diesen immer wieder überraschende Verschärfung äußerst extremer Lagen und Umstände; die mehr als verwundernden und kaum nachvollziehbaren Beziehungen zwischen verschiedenen Figuren; die unerwarteten Zeiten und noch mehr die unerwarteten Orte der Geschehnisse; die Atmosphäre und vieles mehr in den Geschichten Kafkas zeigen dem Leser deutlich, dass diese Geschichten schon von ihrer Logik her nicht irgendeine mögliche Wirklichkeit „wirklichkeitsgetreu“ wiedergeben. Zu dieser Schlussfolgerung gelangt man schon bei der Betrachtung solcher Texte Kafkas, die immerhin nicht auf reinen Fiktionen basieren; von Fällen wie beispielsweise *Die Verwandlung*, wo sich ein Mensch in so etwas wie einen Käfer, in einen „ungeheueren Ungeziefer“² verwandelt, ganz zu schweigen.

¹ Assistant Professor, Faculty of Letters and Human Sciences of Shahid Beheshti University, Teheran, E-mail: s_rezvani@sbu.ac.ir.

² Kafka, F. „Die Verwandlung“, In: Hermes, R. (Hrsg.), *Franz Kafka: Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, Frankfurt a. M.: Fischer 2004, S. 96.

Wenn man also davon ausgeht, dass die Geschichten Kafkas keine mögliche Wirklichkeit so, wie sie ist, präsentieren, dann drängt sich einem unweigerlich die Frage auf, wie die Wirklichkeit hinter ihnen vorzustellen ist.¹ Welche Einsichten und Erkenntnisse, welche Erlebnisse und Erfahrungen des Autors präsentieren uns diese Geschichten in ihrer eigenartigen Weise? Wofür stehen diese Irrgärten der Verzweiflung mit ihrer gnadenlosen Ausweglosigkeit, die Kafka konstruiert? Wer ist Josef K., der Held des Romans *Der Prozess*, in der hinter der Geschichte anzunehmenden Wirklichkeit und wessen ist er dort angeklagt? Wofür steht das „Schloss“, und wofür der verbitterte Kampf von K. um den Zutritt zu ihm?

Mit dem oben Gesagten ist nicht gemeint, dass man die Geschichten Kafkas als die direkte Übersetzung einer klar bestimmbareren Wirklichkeit ansehen, d. h. sie eins zu eins in eine zu ermittelnde Wirklichkeit „zurückübersetzen“ kann. Kafkas Texte sind alles andere als Parabel, die, sich einer mehr oder weniger geheimen Sprache bedienend, einen bestimmten Sachverhalt wiedergeben oder eine bestimmte Erkenntnis vermitteln sollen. Die Umschreibung der Wirklichkeit geht in ihnen über diese einfache Art und Weise weit hinaus und hat einen viel komplexeren Mechanismus. Die Geschichten Kafkas lassen, wenn man sich an ihrer Deutung versucht, immer mehr als eine Auslegung zu, sind niemals „zu Ende“ zu interpretieren und geben darüber hinaus in aller Regel zu keiner einzelnen möglichen Auslegung eine auch nur annähernd vollkommene Deutlichkeit her. Kafkas Geschichten sind deshalb nicht als die künstlerische Umschreibung einer bestimmten und klar erkennbaren Erkenntnis, Erfahrung oder dergleichen anzusehen. So ist jedes Deutungskonzept zu verwerfen, das hinter ihnen eine einzige, vom Autor gemeinte Bedeutung annimmt, an die es durch Textanalyse oder welche Methode auch immer heranzukommen sucht.

Zum besseren Verständnis der Geschichten Kafkas gelangt man also nur, wenn man es aufgibt, eine vermeintliche richtige Bedeutung dieser Geschichten herauszufinden. Erst wenn ein Leser das getan hat; wenn er sich dessen bewusst wird, dass Kafkas Texte ihrem eigenen Prinzip nach, und nicht weil man sie nicht versteht, manches unklar bzw. undeutbar lassen; und wenn er den vieldeutigen Charakter dieser Texte ständig vor Augen hält, bekommt er Zugang zu der Bedeutungsebene, die sich hinter der Fassade der Geschichten

¹ Die andere Möglichkeit wäre, Kafka als einen Schöpfer von fantastischen Welten und Ereignissen, die nur um ihrer selbst Willen beschrieben werden, zu begreifen, was mit Sicherheit keinem Kenner Kafkas in den Sinn käme.

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka...

Kafkas befindet. So ein Leser begreift, dass es bei einem Versuch, Kafkas Geschichten zu deuten nur darum gehen kann, *mögliche* Deutungen herauszuarbeiten (eben weil Kafka ganz bewusst mehrere Deutungen möglich lässt) und einzelne Elemente ausfindig zu machen, die diese Geschichten mit aufbauen, die jedoch weder die ganze Geschichte ausmachen und erklären noch unbedingt unter allen möglichen Deutungen einer bestimmten den Vorzug verschaffen können. Der vorliegende Artikel will zeigen, dass zu diesen Elementen oft ein autobiografisches gehört, dass also die literarische Umsetzung konkreter Ereignisse, Gegebenheiten, Umstände und Situationen aus dem Leben des Autors bei vielen Texten Kafkas einen Teil seines künstlerischen Schaffens ausmacht. Es wird aber zugleich im Sinne des Gesagten betont, dass das Finden und Erfassen des autobiografischen Elements den Sinn der betreffenden Texte Kafkas nicht vollständig erfassen lässt. Vielmehr hilft es dem Leser lediglich, diese Texte teilweise zu verstehen und *mögliche* Deutungen herauszuarbeiten.

Dass manche Texte Kafkas u. a. eine Umsetzung der eigenen Erlebnisse und Erfahrungen des Autors darstellen, kann nicht ernsthaft angezweifelt werden. Dafür sprechen vor allem die zwei folgenden schwerwiegenden Tatsachen:

1. Es besteht oft große Ähnlichkeiten zwischen den Namen bzw. Bezeichnungen, die Kafka seinen Geschichtenfiguren gibt, und seinem eigenen Namen oder den Namen von Menschen aus seinem realen Leben. Diese Ähnlichkeiten sind nicht als zufällig anzusehen. Vielmehr sind sie das Ergebnis des bewussten Versuchs des Autors, sich selbst oder bestimmte Personen seines sozialen Umfelds von den betreffenden Geschichtenfiguren vertreten zu lassen. Die folgende Stelle aus einer mit dem 11. Februar 1913 datierten Tagebucheintragung Kafkas über seine Geschichte *Das Urteil* macht dieses deutlich:

Georg hat so viel Buchstaben wie Franz. In Bendemann ist »mann« nur eine für alle noch unbekanntenen Möglichkeiten der Geschichte vorgenommene Verstärkung von »Bende«. Bende aber hat ebenso viele Buchstaben wie Kafka und der Vokal e wiederholt sich an den gleichen Stellen wie der Vokal a in Kafka.

Frieda hat ebensoviel Buchstaben wie F. und den gleichen Anfangsbuchstaben, Brandenfeld hat den gleichen Anfangsbuchstaben wie B. und durch das Wort »Feld« auch in der Bedeutung eine gewisse Beziehung. Vielleicht ist sogar der Gedanke an Berlin nicht ohne Einfluß gewesen und die Erinnerung an die Mark Brandenburg hat vielleicht

eingewirkt.¹

2. Das Leben der Helden der Geschichten Kafkas oder einzelne Gegebenheiten aus ihrem Leben zeigen oft eine allzu große Ähnlichkeit zum Leben bzw. zu den Gegebenheiten des Lebens des Autors selbst. Der Held des Romans *Der Prozess* z. B. heißt mit dem Nachnamen K. – wie Kafka –², ist ledig – wie Kafka –, vom Beruf Prokurist bei einer Bank – Kafka war Angestellter einer Versicherung – und zu Beginn der Geschichte 30 Jahre alt³ – der im Juli 1883 geborene Kafka⁴ war, als er im August 1914 mit der Niederschrift des Prozess-Romans begann,⁵ 31 Jahre alt.

Es sollte einen ja auch kaum wundern, wenn ein Mensch wie Franz Kafka, der nach Zeugnis seiner Briefe und Tagebücher jede Facette seines Lebens, ja gewissermaßen seine ganze Existenz „problematisiert“ hat, seine Kunst auch dazu benutzt, das eigene Leben zu verarbeiten. Wir haben also davon auszugehen, dass manche Texte Kafkas – sicherlich nicht alle – einen autobiografischen Wert haben. Im Folgenden wird nun versucht, einen solchen Text, nämlich das Roman-Fragment *Das Schloss*, autobiografisch zu deuten, um ein Beispiel für die Widerspiegelung von Kafkas eigenem Leben in seinen Geschichten zu geben und zugleich die Art dieser Widerspiegelung anschaulich zu machen.

Das Schloss

Zusammenfassung

Das Schloss ist nach *Der Verschollene* und *Der Prozess* der dritte und letzte Roman von Franz Kafka. Es ist der umfangreichste Roman Kafkas, ist jedoch, wie die beiden anderen Romane, ein Fragment. *Das Schloss* ist in 25 Kapiteln überliefert und bricht im 25. Kapitel mitten in einem Satz ab. So erfährt der Leser nicht, wie die Geschichte endet, bzw. wie Kafka sie zu beenden

¹ Franz Kafka. *Tagebücher*, Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2005, S. 243 f. Die Initialbuchstaben „F.“ und „B.“ stehen hier zweifellos für den Namen von Felice Bauer, der zweimaligen Verlobten von Franz Kafka. Felice Bauer war Berlinerin, und die „gewisse Beziehung“, die der Name Brandenfeld „durch das Wort »Feld« auch in der Bedeutung“ zu „B.“ (Bauer) hat, leuchtet ebenfalls sofort ein.

² Wir sahen bereits, dass dieses kein Zufall sein kann.

³ Siehe Kafka, F. *Der Proceß*, Frankfurt a. M.: Fischer 2004, S. 12.

⁴ Vgl. Begley, L. *Die ungeheuerer Welt, die ich im Kopfe habe: Über Franz Kafka*, übersetzt von Christa Krüger, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2008, S. 326.

⁵ Vgl. ebenda, S. 327–328.

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka...

beabsichtigte. Die Geschichte beginnt mit der nächtlichen Ankunft des Romanhelden K. in einem verschneiten Dorf, das am Fuße eines Berges liegt, auf dem sich das Schloss befindet. „Dieses Dorf ist Besitz des Schlosses“¹, wie es sich gleich am Anfang der Geschichte herausstellt. Und auch die Probleme des K. mit dem Schloss beginnen gleich am Anfang der Geschichte, schon in der Nacht seiner Ankunft im Dorf. Kaum hat er sich nämlich in einem Wirtshaus zum Schlafen hingelegt, als ein Beamter des Schlosses ihn auffordert, entweder eine Erlaubnis des Schlosses für das Wohnen im Dorf vorzuzeigen oder das Dorf sofort zu verlassen. Hierauf erwidert K., er sei Landvermesser und vom Grafen, dem Besitzer des Schlosses, bestellt. Die unwahre Behauptung von K. wird auf die Nachfrage des Beamten hin vom Schloss überraschenderweise als wahr bestätigt. Dass die Behauptung unwahr war, wird zwar nicht ausdrücklich im Text erwähnt, geht aber aus einem Satz, mit dem Kafka die Überlegungen K.s nach ihrer Bestätigung durch das Schloss wiedergibt, deutlich hervor: „Das Schloss hatte ihn also zum Landvermesser ernannt.“²

Von nun an erzählt der Roman nur die Geschichte von K.s Bemühungen, sich Zugang zu dem Schloss zu verschaffen. Gleich am Morgen nach der besagten Nacht seiner Ankunft im Dorf macht er sich auf den Weg: „Die Augen auf das Schloß gerichtet, gieng K. weiter, nichts sonst kümmerte ihn.“³ Und er lässt während der ganzen fragmentarischen Geschichte von seinem Kampf um die Aufnahme im Schloss nicht ab.

Der Weg ins Schloss ist ein schwieriger Weg. Das wird früh klar, u. a. durch die folgende Beschreibung von K.s Marsch in Richtung des Schlosses an seinem ersten Morgen im Dorf:

[...] es war ein langer Weg. Die Straße nämlich, diese Hauptstraße des Dorfes führte nicht zum Schloßberg, sie führte nur nahe heran, dann aber wie absichtlich bog sie ab und wenn sie sich auch vom Schloß nicht entfernte, so kam sie ihm doch auch nicht näher.⁴

Und K. ist von allem Anfang an müde:

Der weite Weg hierher [ins Dorf] schien ihn ursprünglich gar nicht angegriffen zu haben – wie war er durch die Tage gewandert, ruhig Schritt für Schritt! – jetzt aber zeigten sich doch die Folgen der übergroßen

¹ Kafka, F. *Das Schloß*, Frankfurt a. M.: Fischer 2004, S. 9.

² Ebenda, S. 13.

³ Ebenda, S. 17.

⁴ Ebenda, S. 19.

Anstrengung, zur Unzeit freilich.¹

Bemerkenswert ist auch, dass K. die Tage kurz vorkommen. Es heißt in der Szene, in der er an seinem ersten Tag im Dorf nach dem vergeblichen Versuch, zum Schloss zu gelangen, wieder zu seiner Bleibe zurückkommt:

Als sie [...] fast beim Wirtshaus waren, war es zu seinem [K.s] Erstaunen schon völlig finster. War er solange fort gewesen? Doch nur ein, zwei Stunden etwa, nach seiner Berechnung. Und am Morgen war er fortgegangen. Und kein Essensbedürfnis hatte er gehabt. Und bis vor kurzem war gleichmäßige Tageshelle gewesen, erst jetzt die Finsternis. »Kurze Tage, kurze Tage«, sagte er zu sich [...].²

Das Schloss gibt K. auch direkt zu verstehen, dass man ihn dort nicht haben will. Nachdem er am ersten Tag nicht ins Schloss kommen kann, lässt er die Gehilfen, die ihm vom Schloss bestimmt worden sind, telefonisch im Schloss anfragen, ob er am nächsten Tag dorthin kommen darf. „Das »Nein« der Antwort hörte K. bis zu seinem Tisch, die Antwort war aber noch ausführlicher, sie lautete: »weder morgen noch ein anderesmal.«“³

Bald konzentrieren sich alle Bemühungen K.s, die Gunst des Schlosses zu erlangen, um einen Mann namens Klamm, den Vorstand einer Schlosskanzlei, der in einem knappen Brief an K. dessen Aufnahme in den Schlossdienst bestätigt und sich als denjenigen bekannt gibt, der für die Wünsche K.s zuständig ist. Jetzt kämpft K. so unnachgiebig und blind um ein Treffen mit Klamm, als verkörpere dieser für ihn das Schloss. Doch seine Beziehung zu Klamm, den zu sprechen K. nicht gelingt, steht von Anfang an unter einem schlechten Stern. K. verführt nämlich die Geliebte Klamms, Frieda, bei der ersten Begegnung mit ihr.

Das Kafkaeske an dem Roman *Das Schloss* besteht vielleicht vor allem in der grenzenlosen Unerreichbarkeit des Schlosses. Diese Unerreichbarkeit setzt sich auch in der Figur Klamms fort. So spricht beispielsweise die Wirtin K.s zu ihm über Klamm:

Sagen Sie doch, wie haben Sie überhaupt Klamms Anblick ertragen [K. hat Klamm einmal in einem Wirtshauszimmer durch ein Guckloch gesehen]. Sie müssen nicht antworten, ich weiß es, Sie haben ihn sehr gut ertragen. Sie sind ja gar nicht imstande Klamm wirklich zu sehn [...].

¹ Ebenda.

² Kafka, *Das Schloß*, S. 26 f.

³ Ebenda, S. 29.

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka...

Klamm soll mit Ihnen sprechen, aber er spricht doch nicht einmal mit Leuten aus dem Dorf, noch niemals hat er selbst mit jemandem aus dem Dorf gesprochen. [...] daß er Frieda manchmal rief, muß gar nicht die Bedeutung haben, die man dem gern zusprechen möchte, er rief einfach den Namen Frieda [...], aber daß er sie etwa geradezu gerufen hätte, kann man nicht behaupten.¹

Und Olga, die Schwester des Schloss-Boten Barnabas, sagt:

Mit Klamm spricht er [Barnabas], aber ist es Klamm? Ist es nicht eher jemand, der Klamm nur ähnlich ist? Ein Sekretär vielleicht, wenns hoch geht, der Klamm ein wenig ähnlich ist [...]. Und ein so oft ersehnter und so selten erreichter Mann wie es Klamm ist nimmt in der Vorstellung der Menschen leicht verschiedene Gestalten an.²

Ja, verschiedene Menschen haben unterschiedliche Vorstellungen von Klamm, und er soll auch tatsächlich kein konstantes Aussehen haben. Die gleiche Romanfigur, die oben zitiert wurde, Olga, sagt über ihn:

[...] einzelne haben ihn gesehen, alle von ihm gehört und es hat sich aus dem Augenschein, aus Gerüchten und auch manchen fälschenden Nebenabsichten ein Bild Klamm's ausgebildet, das wohl in den Grundzügen stimmt. Aber nur in den Grundzügen. Sonst ist es veränderlich und vielleicht nicht einmal so veränderlich wie Klamm's wirkliches Aussehen. Er soll ganz anders aussehen, wenn er ins Dorf kommt und anders wenn er es verläßt, anders ehe er Bier getrunken hat, anders nachher, anders im Wachen, anders im Schlafen, anders allein, anders im Gespräch und, was hienach verständlich ist, fast grundverschieden oben im Schloß. Und es sind schon selbst innerhalb des Dorfes ziemlich große Unterschiede, die berichtet werden, Unterschiede der Größe, der Haltung, der Dicke [...].³

Um zu seinem Ziel zu kommen, versucht K., so viele Verbündete wie möglich zu gewinnen. Doch er sieht alle nur als Mittel zu seinem Zweck und nützt sie aus, wie es ihm Frieda einmal vor den Augen hält.⁴

Der verbissene und erfolglose Kampf des Romanhelden um die Annäherung an das Schloss setzt sich bis zum Ende des Romanfragments fort. Nur sieht K. kurz vor dem Abbruch des Textes seinen Fehler ein. Er versteht,

¹ Ebenda, S. 63 f.

² Ebenda, S. 222.

³ Ebenda, S. 215 f.

⁴ Siehe ebenda, S. 188–196.

dass er „zu sehr, zu lärmend, zu kindisch, zu unerfahren“ gekämpft hat, dass er versucht hat, „etwas, das [...] leicht und unmerklich zu gewinnen ist, durch Weinen, durch Kratzen, durch Zerren zu bekommen, so wie ein Kind am Tischtuch zerrt, aber nichts gewinnt, sondern nur die ganze Pracht herunterwirft und sie sich für immer unerreichbar macht“.¹

Deutung

Wie kann man nun diese Geschichte autobiografisch deuten, d. h. wie kann man anhand von bekannten Gegebenheiten oder Umständen des Autorenlebens eine Interpretation dieses Textes erarbeiten, die ihn teilweise erklärt? Dass *Das Schloss* eine autobiografische Deutung zulässt, kann nicht angezweifelt werden. Kafka nennt hier den Romanhelden „K.“, und es wurde schon gesagt, dass die Namensähnlichkeiten zwischen den Geschichtenfiguren Kafkas und dem Autor selbst bzw. Personen aus seinem sozialen Umfeld nicht als zufällig angesehen werden dürfen. „K.“ steht also stellvertretend für Kafka, und damit ist die Möglichkeit einer autobiografischen Deutung des Romans gegeben. Nun muss eine jede Interpretation dieser Geschichte vor allem die Bedeutung des Schlosses erklären. Die Hauptfrage ist also: Was verkörpert das Schloss im gleichnamigen Roman? Wer den Roman aber autobiografisch deuten will, muss, um die Frage nach der Bedeutung des Schlosses zu beantworten, sich logischerweise fragen, was für Kafka wohl das größte Ziel in seinem Leben war. Wofür hat Kafka seiner Ansicht nach blind und unter Vernachlässigung alles andern gekämpft? Wo wollte er unbedingt aufgenommen werden? Was war es denn, wofür er glaubte, sogar alle Menschen um sich herum ausgenutzt zu haben? Und was erschien ihm bei all seinen Bemühungen so unerreichbar?

Betrachtet man die bekannten Lebensumstände von Franz Kafka, und macht man sich vor allem anhand der Tagebücher und Briefe des Autors mit dessen Gedanken und Gefühlen vertraut, erscheint es sehr wahrscheinlich, dass es sich bei dem Gesuchten, also bei dem, wofür das Schloss steht, um die Literatur handelt. Die Literatur war für Kafka das Wichtigste im Leben. Dafür legen seine Tagebücher und Briefe ein klares Zeugnis ab. So schreibt er in seinem Tagebuch unter dem Datum vom 09. März 1914 zu den Gründen, warum er Felice Bauer, die wahrscheinlich größte Liebe seines Lebens, nicht geheiratet hat, Folgendes:

Ich konnte damals nicht heiraten, alles in mir hat dagegen revoltiert, so

¹ Siehe ebenda, S. 372.

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka...

sehr ich F. [Felice] immer liebte. Es war hauptsächlich die Rücksicht auf meine schriftstellerische Arbeit, die mich abhielt, denn ich glaubte diese Arbeit durch die Ehe gefährdet.¹

Die erste Verlobung, die er mit Felice Bauer dann doch schloss, löste Kafka bekanntlich wiederum aus Sorge um seine schriftstellerische Arbeit. Hierzu schreibt er im Nachhinein an Felice:

Du konntest nicht die Macht einsehn, die meine Arbeit über mich hat, Du sahst sie ein, aber bei weitem nicht vollständig. Infolgedessen mußtest Du alles, was die Sorge um diese Arbeit, nur die Sorge um diese Arbeit, an Sonderbarkeiten in mir hervorrief, die Dich beirrten, unrichtig deuten. [...] Du warst doch nicht nur der größte Freund, sondern gleichzeitig auch der größte Feind meiner Arbeit, wenigstens von der Arbeit aus gesehn, und sie mußte sich deshalb ebenso, wie sie Dich in ihrem Kern über alle Grenzen liebte, in ihrer Selbsterhaltung mit allen Kräften gegen Dich wehren.²

In demselben Brief gibt Kafka Felice Bauer klar zu verstehen, wie wenig ihm Menschen verglichen mit seiner Arbeit bedeuten und dass das Bedürfnis zu schreiben all seine anderen Bedürfnisse überragt:

Es waren und sind in mir zwei, die miteinander kämpfen. Der eine ist fast so wie Du ihn wolltest [...]. Der andere aber denkt nur an die Arbeit, sie ist seine einzige Sorge, sie macht, daß ihm die gemeinsten Vorstellungen nicht fremd sind, der Tod seines besten Freundes würde sich ihm zuallererst als ein, wenn auch vorübergehendes Hindernis der Arbeit darstellen [...]. Die Zwei kämpfen nun, aber es ist kein wirklicher Kampf, bei dem je zwei Hände gegeneinander losschlagen. Der erste ist abhängig vom zweiten, er wäre niemals, aus innern Gründen niemals imstande, ihn niederzuwerfen, vielmehr ist er glücklich, wenn der zweite glücklich ist, und wenn der zweite dem Anschein nach verlieren soll, so kniet der erste bei ihm nieder und will nichts anderes sehn als ihn.³

Das Schreiben war für Kafka sein Hauptlebensinhalt oder, wie er es selbst nennt, sein „Hauptzweck“,⁴ auf den sich all seine Kraft und all sein Bemühen konzentrierten:

Meine Lebensweise ist nur auf das Schreiben hin eingerichtet und wenn sie Veränderungen erfährt, so nur deshalb, um möglicher Weise dem

¹ Franz Kafka. *Tagebücher*, S. 299.

² Franz Kafka. *Briefe*, Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 2005, S. 839.

³ Ebenda, S. 840.

⁴ Siehe ebenda, S. 425.

Schreiben besser zu entsprechen [...].¹

Und trotzdem bekam Kafka zeitlebens nicht das Gefühl, dass er im Schreiben erfolgreich ist: „Mein Leben besteht und bestand im Grunde von jeher aus Versuchen zu schreiben und meist aus mißlungenen.“²

Noch besser als diese und zahlreiche ähnliche Stellen in den Tagebüchern und Briefen Kafkas vermittelt sein ungeheures Vermächtnis, seinen gesamten literarischen Nachlass zu vernichten,³ ein Gefühl für die Geringschätzung dieses Ausnahmeschriftstellers der Qualität seiner Literatur gegenüber.

Wenn man also den Schloss-Roman autobiografisch deuten will (wir sahen, dass man aufgrund der Bezeichnung, die Kafka dem Romanhelden gibt, die Möglichkeit einer autobiografischen Deutung einräumen muss), kann man nach alledem sagen, dass das Schloss darin sehr wahrscheinlich für die Literatur steht. Das bedeutet, die Geschichte des Kampfes K.s um den Zugang zum Schloss ist eine literarische Beschreibung Franz Kafkas von seinen eigenen Bemühungen um Erfolg in der Literatur.⁴ Verdeutlichen wir uns dieses noch einmal an der oben präsentierten Zusammenfassung des Romans, d. h., zählen wir einige Indizien auf, die diese Deutung unterstützen:

- K. ist einerseits vom Schloss „ernannt“⁵ worden, andererseits wird er dort nicht aufgenommen oder hereingelassen. Es war die Literatur, die Kafka nach seiner Ansicht als Schriftsteller angenommen (zum Schriftsteller „ernannt“) hatte, von der er sich jedoch nicht wirklich aufgenommen (hereingelassen) fühlte (einerseits fühlte er sich zur Literatur berufen, andererseits war er mit dem Ergebnis seiner literarischen Tätigkeit nicht zufrieden).
- K.s einziges Ziel besteht darin, im Schloss Aufnahme zu finden („nichts

¹ Ebenda, S. 426.

² Ebenda, S. 425.

³ Das war bekanntlich der Wunsch, den der sterbende Franz Kafka seinem Freund Max Brod gegenüber äußerte, den Brod jedoch später nicht umsetzte.

⁴ Sicherlich maß Kafka diesen Erfolg nicht an der Anerkennung der Außenwelt. Vielmehr bestand der Erfolg für ihn darin, dass er selbst mit seiner Arbeit zufrieden sein konnte. Das ist daran zu erkennen, dass er, obwohl gegen Ende seines Lebens im deutschsprachigen Raum die Anerkennung für seine Arbeit ansetzte, vor seinem Tod, wie erwähnt, Max Brod um die Vernichtung seines gesamten literarischen Nachlasses bat.

⁵ Siehe die oben gegebene Zusammenfassung des Schloss-Romans.

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka...

sonst kümmerte ihn“¹). Es war die Literatur, die Kafkas einziges Ziel darstellte, die ihn nach seiner Meinung alles andere vergessen ließ.

- Für K. ist der Weg zum Schloss lang („es war ein langer Weg“²), und er glaubt, obwohl er ihn verfolgte, darauf nicht voranzukommen („Die Straße [...] führte nicht zum Schloßberg, sie führte nur nahe heran, dann aber wie absichtlich bog sie ab und wenn sie sich auch vom Schloß nicht entfernte, so kam sie ihm doch auch nicht näher“³). Es war der literarische Erfolg (im Sinne der eigenen Zufriedenheit mit seiner literarischen Fähigkeit und seinen Werken), den Kafka als sehr fern ansah und dem er trotz seiner Bemühungen nicht näher zu kommen glaubte.
- K. zweifelt an seinen Kräften im Hinblick auf sein Ziel, d. i. das Schloss bzw. die Aufnahme darin zu erreichen („Der weite Weg hierher schien ihn ursprünglich gar nicht angegriffen zu haben – wie war er durch die Tage gewandert, ruhig Schritt für Schritt! – jetzt aber zeigten sich doch die Folgen der übergroßen Anstrengung, zur Unzeit freilich“⁴), und er glaubt, wenig Zeit zu haben („Kurze Tage, kurze Tage“⁵). Es war die Literatur, für die Kafka seine Kraft als unzureichend oder knapp ansah und für die er seine Zeit als kurz einschätzte. Wir lesen in zwei oben schon zitierten Briefen Kafkas an Felice Bauer:

Meine Lebensweise ist nur auf das Schreiben hin eingerichtet und wenn sie Veränderungen erfährt, so nur deshalb, um möglicher Weise dem Schreiben besser zu entsprechen, denn die Zeit ist kurz, die Kräfte sind klein [...].⁶

Mein Leben besteht und bestand im Grunde von jeher aus Versuchen zu schreiben und meist aus mißlungenen. [...] Nun waren meine Kräfte seit jeher jämmerlich klein und, wenn ich es auch nicht offen eingesehen habe, so ergab es sich doch von selbst, daß ich auf allen Seiten sparen, überall mir ein wenig entgegen lassen müsse, um für das, was mir mein Hauptzweck schien, eine zur Not ausreichende Kraft zu behalten.⁷

- Auch die Ungewissheiten, die mit der Figur Klamm verbunden sind (Es heißt z. B.: „Mit Klamm spricht er, aber ist es Klamm? Ist es nicht eher

¹ Siehe ebenda.

² Siehe ebenda.

³ Siehe ebenda.

⁴ Siehe ebenda.

⁵ Siehe ebenda.

⁶ *Franz Kafka. Briefe*, S. 426.

⁷ Ebenda, S. 425.

jemand, der Klamm nur ähnlich ist?“¹), sind sehr gut übertragbar auf Kafkas Gefühl hinsichtlich seiner literarischen Fähigkeiten und des Wertes seiner literarischen Arbeit. Die Frage, ob die für Klamm gehaltene Person auch tatsächlich Klamm ist, lässt sich übersetzen in die Frage, die sich Kafka wohl permanent mit Blick auf seine Literatur gestellt hat: Ist das wirklich Literatur? Oder: ist das wirklich wertvolle Literatur? Bemerkenswert ist auch der Umstand, dass das Aussehen von Klamm, der für K. das Schloss verkörpert,² veränderlich ist und dass verschiedene Menschen unterschiedliche Vorstellungen von ihm haben („Er soll ganz anders aussehen, wenn er ins Dorf kommt und anders wenn er es verlässt, anders ehe er Bier getrunken hat, anders nachher, anders im Wachen, anders im Schlafen, anders allein, anders im Gespräch und, was hienach verständlich ist, fast grundverschieden oben im Schloß. Und es sind schon selbst innerhalb des Dorfes ziemlich große Unterschiede, die berichtet werden, Unterschiede der Größe, der Haltung, der Dicke [...]“³). Das unterstützt die Annahme, dass Klamm und damit das Schloss für die Literatur stehen, die ja auch verschiedene Formen annimmt und von der verschiedene Menschen ebenfalls unterschiedliche Vorstellungen haben.

- K. sieht Menschen als Mittel zu seinem Zweck, d. h. der Erreichung des Schlosses, und nützt sie aus.⁴ Es war nach dem, was oben über seine Beziehung mit Felice Bauer gesagt und nach dem, was aus seinen Tagebüchern und Briefen zitiert wurde, die Literatur, für die Kafka das Gefühl haben konnte, seine Mitmenschen vernachlässigt oder gar missbraucht zu haben.
- K. sieht am Ende ein, dass er „zu sehr, zu lärmend, zu kindisch, zu unerfahren“ gekämpft hat, dass er sich bemüht hat, „etwas, das [...] leicht und unmerklich zu gewinnen ist, durch Weinen, durch Kratzen, durch Zerren zu bekommen, so wie ein Kind am Tischtuch zerrt, aber nichts gewinnt, sondern nur die ganze Pracht herunterwirft und sie sich für immer unerreichbar macht“.⁵ Es war die Literatur, für die Kafka wohl nach eigener Ansicht so gekämpft hat, da er sie zu seinem

¹ Siehe die oben gegebene Zusammenfassung des Schloss-Romans.

² Siehe ebenda.

³ Siehe ebenda.

⁴ Siehe ebenda.

⁵ Siehe ebenda.

Das Autobiografische im Werk von Franz Kafka...

„Hauptzweck“¹ erklärt, sein ganzes Dasein darauf eingerichtet und dafür auf vieles im Leben verzichtet hatte.

Für diesen Versuch einer autobiografischen Deutung des Schlossromans gilt das gleiche, was vorab im Hinblick auf autobiografische Auslegungen der Geschichten Kafkas und überhaupt jegliche Interpretation seiner Werke betont wurde: Sie kann nicht alles in dem Roman erklären; ebenso wenig kann sie beanspruchen, die einzig mögliche oder auch nur die beste Deutung zu sein. So bleibt beispielsweise Wilhelm Emrichs Auslegung desselben Romans als „Kampf zwischen freier Selbstbestimmung und den vorgegebenen Lebens- und Bewußtseinsmächten der irdischen Weltorganisation“² von unserer Deutung ebenso unberührt wie diejenige von Homer Swander, nach der das Schloss in dem Roman für die Welt des Geistes steht und den Gegensatz zur bequemen Welt oder zur „Gemeinschaft gewöhnlicher Menschen“ verkörpert, die vor allem von der Religion bestimmt wird und von der K. sich abgewendet hat.³

Schluss

Zwar haben die Poststrukturalisten seit Ende der 1960er Jahre dem Autor seine Stellung als Instanz für die Bestimmung des Textsinns abgesprochen, doch bei einem Autor wie Franz Kafka kann die Interpretation auf die Stütze der Autobiografie kaum verzichten. Ein nicht unwesentlicher Teil der literarischen Bestrebungen Kafkas gilt nämlich der Umsetzung und Verarbeitung der eigenen Erlebnisse und Erfahrungen. Andererseits lassen die rätselhaften Geschichten Kafkas prinzipiell viele Deutungen zu und sind zudem durch keine Deutung restlos zu entschlüsseln. So ist Kafkas Biografie einerseits eine unentbehrliche Quelle bei der Interpretation seiner Geschichten, andererseits kann aus ihr nicht mehr als nur eine Interpretation neben vielen anderen geschöpft werden. Ja, die Autorenbiografie kann auch nicht die Geschichten vollständig schlüssig erklären – es bleibt immer ein unerklärlicher Rest in der Geschichte – und vermag nicht einmal, einer Interpretation vor anderen den Vorzug zu geben. Im Bewusstsein dieser Einschränkungen kann der Kritiker jedoch mit Hilfe biografischer Daten des

¹ Franz Kafka. *Briefe*, S. 425.

² Siehe Emrich, W. *Franz Kafka*, 6., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M. und Bonn: Athenäum 1970, S. 298.

³ Siehe Swander, H. „Zu Kafkas ›Schloß‹“, In: *Interpretationen*, Bd. 3: *Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Musil*, Frankfurt a. M. und Hamburg: Fischer 1966, S. 270–272.

Autors manchmal interessante Interpretationen erarbeiten, die mit anderen Deutungsansätzen nicht zu gewinnen wären. In diesem Sinne wurde eine Deutung des Schloss-Romans anhand autorenbiografischer Daten vor allem aus Kafkas Briefen und Tagebuchnotizen versucht. Das Ergebnis mag als eine Interpretation neben vielen möglichen gelten.

**The Construction of Social and Cultural “Foreignness”
in *Dalīl as-sufarā’*
A Persian travelogue to Russia**

Sara Faridzadeh¹
(pp 109 to 132)

Received: 02.05.2019; Accepted: 11.06.2019


Abstract

During the reign of Peter the Great (1672-1725), Russia implemented an aggressive strategy against Iran, which reached its peak in the early years of 19th century. Since then Iran has entered into an uneven relationship with Russia. Focusing on *Dalīl as-sufarā’*, one of the first 19th-century Persian travelogues to Russia, this paper examines, on a sociological approach, the constructions of social and cultural foreignness through boundary-making practices. Exemplary text excerpts are used to illustrate what types of foreignness are created, and which strategies have been used either to maintain or adopt the experienced foreignness.

Keywords

Dalīl as-sufarā’, Iran, Russia, social and cultural foreignness, Persian travelogues

¹ .Humboldt University, Berlin,
E-mail: Sara.Faridzadeh@gmail.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

بررسی برساخت‌های اجتماعی و فرهنگی مفهوم «بیگانه» در سفرنامه *دلیل‌السفراء*

سارا فریدزاده^۱

(صص ۱۰۹ تا ۱۳۲)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۹/۲/۵؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۹/۱۱/۶

چکیده

در پی سیاست‌های توسعه‌طلبانه پطر کبیر (۱۷۲۵ - ۱۶۷۲ م) در قبال ایران و شکست‌های پیاپی ایران در جنگ‌های متعدد با روسیه در اوایل قرن نوزدهم میلادی، رابطه ایران با همسایه شمالی‌اش از حالت متعادل و خنثای اولیه خود خارج شد. ناگهان روسیه در برابر ایران «مرئی» شد و ایرانیان برای کشف علل برتری روسیه (در وهله اول، برتری نظامی)، سفر نظام‌مند به این کشور را آغاز کردند. مقاله حاضر می‌کوشد با تأکید بر سفرنامه *دلیل‌السفراء*، اولین سفرنامه فارسی از سفر به روسیه در قرن نوزدهم میلادی، به تحلیلی جامعه‌شناختی از روند شکل‌گیری مرزبندی اجتماعی-فرهنگی و نحوه برساخت مفهوم بیگانگی در این سفرنامه دست یابد.

کلیدواژه‌ها

دلیل‌السفراء، ایران، روسیه، سفرنامه، بیگانگی فرهنگی و اجتماعی

^۱ دانشگاه هومبولت برلین،

رایانامه: Sara.Faridzadeh@gmail.com

**Soziale und kulturelle Fremdheitskonstruktionen in
Russlandreisebericht Dalīl as-sufarāʾ
Ein persischer Reisebericht nach Russland**

Sara Faridzadeh¹

(S. 109–132)

Eingegangen: 02.05.2019; Angenommen: 11.06.2019

Zusammenfassung


Während der Regierungszeit Peters des Großen (1672–1725) verfolgte Russland eine aggressive Strategie gegenüber dem Iran, die in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte. Seitdem ist der Iran in ein ungleiches Verhältnis zu Russland eingetreten. Mit dem Fokus auf Dalīl as-sufarāʾ, einem der ersten persischen Reiseberichte des 19. Jahrhunderts über Russland, untersucht dieser Beitrag aus soziologischer Perspektive die Konstruktionen sozialer und kultureller Fremdheit anhand grenzziehender Praktiken. Anhand exemplarischer Textauszüge wird veranschaulicht, welche Formen von Fremdheit erzeugt werden und mit welchen Strategien diese entweder beibehalten oder angeeignet werden.

Schlüsselwörter

Dalīl as-sufarāʾ, Iran, Russland, soziale und kulturelle Fremdheit, persische Reiseberichte

¹ . . Humboldt University, Berlin,

E-mail: Sara.Faridzadeh@gmail.com

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

Soziale und kulturelle Fremdheitskonstruktionen in Russlandreisebericht *Dalīl as-sufarā*¹

Sara Faridzadeh¹

Wenn wir Fremdheit als Definition einer Beziehung wahrnehmen, lässt sich behaupten, dass am Anfang des 19. Jahrhunderts Iran und Russland miteinander in eine Fremdheitsbeziehung verwickelt waren. Die Wende, die durch die beträchtlichen Niederlagen in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Russland² eintrat, eröffnete strukturell die Chance, dass sich eine Fremdheitsbeziehung zwischen beiden Länder entwickelt³.

Während zuvor in der Safawidenzeit die Beziehung des Iran zu Russland mehr oder minder durch eine ausbalancierte Indifferenz bestimmt war, entstand erst Anfang des 19. Jahrhunderts auf Grundlage der militärischen Niederlage ein Gespür für die Notwendigkeit, mit diesem, in gewisser Weise unterschiedliches und fremdes Land, in Beziehung zu treten, bzw. sich an das „Andere“ zu wenden und damit die Beziehung zum „Anderen“ zu definieren. Es galt eine neue Perspektive anzueignen, deren Axiom sich etwa folgendermaßen beschrieben ließe: „Die anderen sind nicht wie wir, dennoch ist es für uns unentbehrlich, sie aus der Nähe zur Kenntnis zu nehmen“.

Somit entfalteten die Kontakte und die aus ihnen resultierende Nähe zunächst Möglichkeiten, die konkrete Erfahrungen von Fremdheit bewirkten. Diese Nähe entstand einerseits durch die Zunahme an Kontaktchancen, andererseits durch eine Vitalisierung der Idee des Entdeckens und Erforschens moderner Verhältnisse, die Dechiffrierung der ihnen zugehörigen Mechanismen und deren Übertragung in die eigene Gesellschaft. In diesem Zusammenhang bildete sich der differenzierende und Differenz feststellende Blick auf Russland. Es verdichteten sich in dieser Sicht zum einen allgemeine Sinnmuster der Wirklichkeitsdeutung. Gegenstand dieser „kollektiven Sinnstruktur“⁴ ist die Benennung, Beschreibung,

¹ Promoviert an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Humboldt Universität zu Berlin, E-mail: sara.faridzadeh@gmail.com

² Die iranisch-russischen Kriege (1804-1813) endeten mit der desaströsen Niederlage Irans. Darin verlor Iran viele seiner nördlichen Territorien an Russland.

³ Gemeint ist hier die Ebene der Beziehung zweier „Wir-Gruppen“. Auf der Ebene der Individuen konnten selbstverständlich auch vorher Fremdheitsbeziehungen entstehen, wenn es entsprechende Kontaktmöglichkeiten gab.

⁴ Als „kollektive Sinnstruktur“ ist hier das von Horst Stenger entworfene Konzept für die Beschreibung der im Alltagswissen verankerten Deutungsrahmen für thematisch

Entdeckung, Erforschung und vor allem Bewertung von Unterschieden zwischen dem eigenen, vertrauten Sinn- und Wissensordnung und dem des russischen Volks. So entstand eine ambivalente Fremdheitsbeziehung zu Russland. Einerseits führten die wiederholenden Beschreibungen konkret beobachteter Unterschiede und damit verbundene Grenzziehungen zu einer Konsolidierung der Fremdheitsbeziehung zwischen Iran und dem russischen „Anderen“. Andererseits entfaltete sich für Iran nach und nach ein alternativer Führungsplan, der, im Gegensatz zu dem westeuropäischen Modell, sich als eine realisierbare und dem Iran wesentlich nähere Gestaltungsoption erwies¹.

Dalīl as-sufarā` (1813/1229-1816/1232)

Dalīl as-sufarā` ist der erste Russlandreisebericht, der Anfang 19. Jahrhunderts während einer dreijährigen Reise (1813-1816)² entstanden ist. Nach königlicher Anforderung sollte dieser Bericht verfasst werden, um der interessierten Öffentlichkeit vom Verlauf der Verhandlungen mit dem russischen Zar hinsichtlich der belagerten Städte Irans, der Aushandlung einzelner Paragraphen des *Golestān-Vertrags* sowie über die sozialpolitische Lage Russlands zu berichten. Von der Form her ist dieser Text demnach eine *Sefāratnāmeḥ*, eine staatlich-öffentliche Niederschrift, die im Nachhinein für die Öffentlichkeit freigegeben wurde.

Der Text wurde von Mīrzā Abolḥasan Ḥān-e Īlčīs Sekretär, Mīrzā Moḥammad Hādī `Alāvī Šīrāzī verfasst. *Abolḥasan Ḥān-e Īlčī* ist jener diplomatische Gesandte des Iran, der zuvor bei den Verhandlungen in Großbritannien als der Botschafter und Führer der iranischen Delegation dabei war. Die Reiseroute verlief von Qaswin nach Sandschan, das wenige Kilometer

abgegrenzte Bereiche der sozialen Wirklichkeit gemeint. Für mehr Informationen siehe: Stenger, 1998. Hinsichtlich „Kultur“ als „System kollektiver Sinnstrukturen“ siehe auch: Neidhardt, 1968.

¹ Was an Russland, im Gegensatz zu Europa, greifbarer und der iranischen Perspektive näher schien, war u.a. die Ähnlichkeit der politischen Herrschaft, die Besiegbarkeit der Russen (zuvor, während der Safawidenzeit, hatte Iran mehrmals die kriegerischen Kontroversen zwischen sich und Russland siegreich beenden können), die unmittelbare geographische Nähe und die Zwischenlage, die Russland in seiner Beziehung zu Europa erlebte. Die autoritäre Herrschaft Russlands sowie ihre hohen Ambitionen bei der Aneignung sämtlicher europäischer Verhaltensweisen ermunterte die iranische Herrschaft, den gleichen erfolgsversprechenden Weg zu wählen.

² Im Folgenden werden die Stellen, die aus dem Originaltext zitiert werden oder auf die in der Bearbeitung Bezug genommen wird, lediglich mit der entsprechenden Seitenzahl versehen. Die jeweils zitierten Stellen aus dem Text *Dalīl as-sufarā`* sind meine eigene Übersetzungen aus dem persischen Original: `Alāvī Šīrāzī, Mīrzā Moḥammad Hāi: *Dalīl as-sufarā`*, *Safarnāmeḥ-ye Mīrzā Abolḥasan Ḥān-e Īlčī be Rūsiyeh*.

westlich lag. Von dort aus nach Tabriz. In Tabriz begegnete Abolḥasan Ḥān, ‘Abbās Mirzā, dem Kronprinzen, und Qā’em Maqām, dem Großwesir. Nach einem neuntägigen Aufenthalt verließ die Delegation Tabriz in Richtung Eriwan. Eriwan ist die Grenzstadt zu Tiflis, der Hauptstadt Georgiens, wo sie, nach den Angaben des Verfassers, zum ersten Mal auf dieser Reise fremdem Boden betraten. Ursprünglich gehörte Tiflis zum iranischen Territorium, das in den Kriegen mit Russland verloren ging. Von dort aus ging es nach Kaukasien, Tula, Moskau, Petersburg und wieder zurück in den Iran.

In der persischen Literatur zählt der Bericht als eines der ausführlichsten und informationsreichsten Dokumente über die russische Gesellschaft in der Qajaren-Zeit¹. Der Reisebericht ist strukturell sehr einfach aufgebaut. Täglich schildert Mirzā Hādī, mit genauer Angabe der Zeit und des Datums, den Ablauf des Tages und unterstreicht dabei das seiner Ansicht nach Wesentliche. Von den täglichen Notizen abgesehen, beinhaltet der Bericht, mittig in den Aufzeichnungen platziert, einen ausführlichen Exkurs über Russland, dessen Herrschaftsordnung, die Bräuche und Sitten des Landes. Diese Beschreibungen sind in zehn Abhandlungen gegliedert und bis ins Detail geschildert. Der Eifer, bis ins Kleinste die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Russland zu recherchieren, ist ein Zeichen der Neugier und Aufmerksamkeit des Autors gegenüber der neuen Ordnung, mit welcher er konfrontiert war².

Mirzā Hādī vermerkt, dass das Übermitteln von Informationen über das Russische Reich, die Art der Regierung, die russischen Gesetze, den Zustand der Städte, insbesondere Petersburg, und generell über die Gegebenheiten in Russland sein Hauptanliegen bei der Berichterstattung ist. Darum bemüht er sich in dem Exkurs. Dies macht er in zehn kurzen Abhandlungen, die er gemäß dem Inhalt entsprechend beschriftet. Der Exkurs basiert auf Differenzierung und starker Abgrenzung sowie Zuschreibungen und Beschreibungen, die das russische Volk allgemein betreffen.

Dalīl as-sufarā’ endet auf dem Rückweg der Delegation in den Iran. Bei der Schilderung seines Aufenthalts in einer kleinen Stadt in der heutigen Ukraine, wenige Kilometer entfernt von der Stadt Tscherkassy, und mitten in den Aufzeichnungen über seinen Aufenthaltsort endet der Russlandreisebericht abrupt. Ebenso wurden die Verhandlungen mit dem russischen Zar, die die

¹ Vgl. Vanzan. 2002, S. 349.

² Vgl. Mo’tamed Dezfulī 1390/2012, S. 188.

eigentliche Ursache der Reise waren, nicht in den Reisebericht aufgenommen. Ob diese Abschnitte im Laufe der Jahre verloren gegangen oder mit Vorsatz, eigenhändig vom Verfasser oder im Nachhinein von Mirzā Abolḥasan Ḥāns oder mittels königlicher Befehlerteilung eliminiert worden sind, ist unbekannt.

Die Analyse; Konstruktionen der Fremdheit

Nach Münkler und Ladwig hat die Fremdheit unterschiedliche Dimensionen. „Fremd“ ist zum einen, was als Nichtzugehöriges exkludiert wird, und zum anderen was unvertraut oder unbekannt ist¹. Die erste Bedeutungsdimension bezeichnen sie als die *soziale* und die zweite als die *kulturelle* oder lebensweltliche Fremdheit. Beides läuft auf ein Verhältnis hinaus, das in einem Fall einen Ausschluss bzw. eine Exklusion und im anderen Fall kognitive Wissens- und Sinnstrukturen aufweist, die nicht der eigenen Wirklichkeitsordnung zugerechnet werden können. Hierbei ist also „fremd“ „keine Bezeichnung von Dingen oder Eigenschaften, sondern eine Qualifizierung von Beziehungen“², die sich abstufen lässt. Die *kulturelle Fremdheit* kann man graduell abstufen durch „kompatible Unvertrautheit“ (schwache Fremdheit), „ambivalente Unvertrautheit“ (mittlere Unvertrautheit) und „ambivalente Unvertrautheit“ (hohe, unüberwindliche Fremdheit). Die *soziale Fremdheit* wird weiter ausdifferenziert über die *materiale* und *symbolische Exklusion*. Material meint die differentielle Verteilung von Rechten und Ressourcen; symbolisch zielt auf die Prozesse der Grenzziehung zwischen „wir“ und „ihr“, also zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit. Kulturelle und soziale Fremdheit müssen nicht zusammenfallen – kulturelle Fremdheit kann soziale Fremdheit und umgekehrt gegenüberstehen³. Insofern kann im Text auch auf Mischformen und Überlappungen Ausschau gehalten werden.

Stengers Fremdheitsmuster geben uns die Grundlage eines analytischen Bezugsrahmens, mit der der vorliegende Russlandreisebericht auf seiner Fremdheitskonstruktionen hin analysiert werden kann. Im Folgenden werden dementsprechend die elementaren Formen sozialer und kultureller Fremdheit unterschieden und exemplarisch, Textauszüge aus dem Gesamttext (inklusive des Exkurses) für die Inhaltsanalyse herangezogen.

¹ Vgl. Münkler 1998, S.11-25.

² Ebenda, S. 12

³ Vgl. Stenger 1998, S. 340f.

Auf der Suche nach dem Vertrauten inmitten des Unvertrauten: die Konstruktion kultureller Fremdheit

Obwohl der iranische Gesandte Abolḥasan Ḥān-e Īlčī schon einige Male ins Ausland entsandt wurde, betritt sein Sekretär zum ersten Mal fremden Boden. Seine Schilderungen des Unvertrauten beinhalten sowohl Extremfälle wie Kuriositäten aller Art, die seiner Meinung nach für seine Herkunftsgesellschaft überhaupt nicht aneignungswürdig sind. Sie markieren stark verdichtete, unüberwindbare Grenzen, die wahrscheinlich zwischen den beiden Kulturwelten niemals aufgehoben werden können. Sie zeigen jedoch auch Zonen der Fremdheit auf, die bei Bedarf das Potenzial besitzen, durch Aneignungsprozesse und Wissenserwerb zu Eigenem zu werden.

Bei der Erfahrung kultureller Fremdheit geht es um die Begegnung mit dem Neuen, um Konfrontation mit dem Unbekannten oder die Transzendierung lebensweltlicher Gewissheiten: „Während zu den unhinterfragten Grundannahmen der Alltagswelt die Gewißheit gehört, daß der Andere die Welt im Zweifelsfall genauso erlebt wie ich, basiert die Erfahrung kultureller Fremdheit auf der Annahme, daß der Andere die Welt in zentralen Elementen anders erfährt.“¹ Somit wird der Andere einer anderen Wirklichkeitsordnung zugerechnet, die hinsichtlich der eigenen Ordnung als nicht zugehörig gekennzeichnet wird. Obwohl es naheliegt, den Mitgliedern eines anderen Kulturraums eine andere Wirklichkeitsordnung zu unterstellen, passiert es in *Dalīl as-sufarā'* sehr oft, dass der Verfasser trotz Wahrnehmung kultureller Differenz nach kompatiblen Handlungsschemata und -regeln Ausschau hält. Des Weiteren wird eine inhaltsanalytische Interpretation der relevanten Textabschnitte vorgelegt, damit am Ende eine zusammenfassende Einordnung erfolgen kann.

A. Kompatible Unvertrautheit

Mit Blick auf das Untersuchungsmaterial lässt sich erfassen, dass Erfahrungen kompatibler Unvertrautheit sich als Kontingenzerfahrungen erweisen, das heißt, dass kompatible Unvertrautheit für die Reisenden eine Situation des Andersseins offenbart, in der das Fremde nicht mehr unbedingt fremd, sondern als Alternative betrachtet wird. Unvertrautheiten

¹ Stenger 1997, S. 196f.

dieser Art haben das Potenzial, sich durch Lernen aufzulösen. Sie können durch das Einüben und Kennenlernen des Neuen und Unvertrauten angeeignet und in den Bereich des Eigenen überführt werden.

Exemplarisch wird hier nun ein Fall kompatibler Unvertrautheit thematisiert und ausgewertet.

Frauen als Aneignungsmodell

Eine der wichtigsten Thematiken im vorliegenden Reisebericht ist die Rolle und der Status der Frauen in der russischen Gesellschaft. Nicht nur deren individuellen Eigenschaften, Verhaltensweisen, der Bildungsgrad, die äußerliche Erscheinung etc. sind für ihn unerwartet fremd, auch das Verhalten der Männer den Frauen gegenüber ist für ihn neu und unvertraut. Im folgenden Abschnitt wird das Verhalten russischer Männer gegenüber Frauen thematisiert:

„Die russischen Männer sind nicht allzu sehr von äußerlicher Schönheit angezogen. Sofern die Frau liebenswürdig ist, ein gutes Verhalten hat und vermögend ist, vermählen sie sich mit ihr und schenken ihr Achtung und Respekt. In diesem Volk wird die Frau so sehr geschätzt, dass beim Gehen immer die Frau vorne und der Mann ihr hinterher kommt.“ (S. 152 f.).

Die erfahrenen Grenzen, die durch die Wiedergabe und Anmerkungen im Text hervorgehoben werden, sind kultureller Art, da im Zentrum der Fremdheitskonstruktion kulturell fremde Sinnelemente als Grenzen der Verständlichkeit wahrgenommen werden. Mit Erstaunen stellt der Autor fest, dass die russischen Männer bei der Heirat auf andere, für ihn unvertraute Norm- und Regelsysteme zurückgreifen. Bei ihrer Wahl achten sie nicht auf das Äußere der Frau, sondern auf individuell positive Eigenschaften wie Liebenswürdigkeit und gutes Verhalten, allerdings auch auf ihr Vermögen und somit auf sozialen Status. Weiterhin ist er zutiefst erstaunt über seinen Eindruck, wie hochgeschätzt und respektiert die Frauen werden, wieviel Anerkennung und Ansehen sie genießen. Die Vorrangigkeit der Frauen in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen ist ein weiterer Punkt, an dem er die Existenz kultureller Grenzen spürt.¹

Betrachtet man nur diesen einen Textabschnitt, wird der

¹ Ob die hier widergegebenen Schilderungen tatsächlich mit der sozialen Realität der russischen Gesellschaft in jener Zeit übereinstimmen, ist ein anderes Thema. Wichtig ist, dass der Autor diese Grenzen spürt und sie weitgehend thematisiert.

Kompatibilitätsaspekt der dargelegten Unvertrautheit nicht ganz deutlich. Bezieht man jedoch weitere Auszüge im gesamten Reisetext hinzu, kommt die hohe Aneignungswürdigkeit des Fremden zur Geltung:

„Viele Frauen hier beherrschen fünf bis sieben Fremdsprachen. Gleichzeitig wird allen Frauen von ihrer Kindheit an Lesen und Schreiben und unterschiedliche Fähigkeiten wie Tanzen, Singen und Zeichnen beigebracht. [...] Es sind äußerst wenige Frauen, die diese Fähigkeiten nicht besitzen.“ (S. 156).

Die zunehmend positiven Zuschreibungen kultureller Fremdheit an russische Frauen machen besonders deutlich, dass trotz höchst unterschiedlicher Sinnwelten, die der Verfasser bei der Betrachtung russischer Frauen wahrnimmt, der Grad der Aneignungswürdigkeit in bestimmten Relevanzaspekten als hoch eingeschätzt wird. Die Differenzen werden zwar als solche wahrgenommen, bei der Erfahrung der Unterschiede kommt es jedoch zu keinem allzu hohen Widerstand. Die Grenzen werden als flexibel und durchlässig empfunden. Somit wird implizit zur Aufnahme des Fremden in die eigene Ordnung eingeladen.

Der hohe Bildungsgrad vieler Frauen in Russland imponiert dem Autor besonders. Ihm zufolge sind nur wenige des Lesens und Schreibens unfähig, und die werden auch entsprechend behandelt. Im Folgenden wird deutlich, dass ihr sozialer Status von ihrer Bildung abhängt: Bei einem minderwertigen Bildungsgrad werden die Chancen für eine gute Heirat niedriger.

„[...] in Russland, mögen sie Mädchen viel mehr als Jungen und bemühen sich hart um deren Erziehung. Sie schätzen die Frauen sehr und verhalten sich ihnen gegenüber mit höchstem Respekt. Und wenn ein Mädchen nicht Schreiben und Lesen kann, wird es auch kaum eine Chance haben, als Ehegattin ausgewählt zu werden.“ (S. 156).

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass nach Mīrzā Hādī die positiven Aspekte, die im Hinblick auf die gesellschaftliche Rolle der Frauen in die eigene Ordnung integrierbar sind, zumeist mit dem hohen gesellschaftlichen Ansehen und der Wertschätzung der Frauen, ihrer hohen Bildung und privilegierten Erziehung in Verbindung stehen.

B. Ambivalente Unvertrautheit

Ambivalente Unvertrautheit ist eine Art kulturelle Fremdheit, die auf dem gedachten Spektrum der kulturellen Fremdheit in der Mitte positioniert ist,

nämlich zwischen kompatibler und inkommensurabler Unvertrautheit. Die Unvertrautheit ist hier insofern ambivalent, als sich die empirisch vorhandenen Grenzen der Überschaubarkeit und Aneignung mit der völligen Widerständigkeit des Fremden und der Unüberwindbarkeit der Grenze in gleichen Anteilen mischen. Zwar ist hier die Grenze der Aneignung stark verdichtet, im Grunde ist die Fremde jedoch aneignungsfähig. Somit ist bei der ambivalenten Unvertrautheit der Gegenstand der Fremdheit der eigenen Ordnung zurechenbar und sogar unter anderen Bedingungen als den aktuell herrschenden, vollständig aneignungswürdig¹.

Aneignung fremder Modernisierungsprozesse

Eine sich immer wiederholende Thematik in *Dalīl as-sufarā'* ist der Verweis auf die Aneignung jeglicher Modernisierungsprozesse² (u.a. technischer und militärischer Art), die die Russen von europäischen Mächten übernommen haben. Das Verhältnis des Verfassers zu diesem Themenkomplex weist eine breite Palette unterschiedlicher Grenzziehungen und dementsprechend auch unterschiedliche Fremdheitsarten auf. Über die Modernisierung scheint es demnach auch bei Mīrzā Hādī Unstimmigkeiten und kontroverse Auffassungen zu geben. Seine Aussagen dazu divergieren je nach Zeit und nach Kontext. Ab und zu äußert er sich abwertend über die vollständige Anpassung (im Sinne von Modernisierung) sämtlicher Einrichtungen (vgl. S. 80, 181), an einer anderen Stelle verwandelt er sich in einen unumstrittenen Befürworter. An dieser Stelle sind die aufgezeichneten Äußerungen stark ergebnisorientiert und bei Beobachtung des Endprodukts findet er das Ergebnis durchaus zufriedenstellend (vgl. S. 106). An anderen Stellen ist er so stark von der Faszination für einige moderne Einrichtungen und ihre Funktionen geblendet, dass er deren Ursprung nicht mehr in Betracht zieht (vgl. S. 133).

¹ Vgl. Stenger 1998, S. 345.

² Der Begriff der Modernisierung verweist hier besonders auf gesellschaftliche Entwicklungen, die durch die Prozesse der Industrialisierung, Rationalisierung und Individualisierung begleitet werden, und hauptsächlich den historischen Entwicklungsgang westlicher Gesellschaften von traditionellen zu ausdifferenzierten Lebensformen beschreibt. Wie diese Prozesse in nichtwestlichen Gesellschaften aufgenommen und angepasst worden sind, ob und inwieweit sie sich einen Sonderweg in die Moderne geschaffen haben, ist ein anderes Thema, dessen ausführliche Behandlung den Rahmen des vorliegenden Artikels bei weitem sprengen würde. Vgl. Schmidt 1997, S. 53.

Somit ist das Verhältnis zur Modernisierung in *Dalīl as-sufarā'* in der Kategorie der ambivalenten, kognitiv-kulturellen (Un-)Vertrautheit zu verorten, denn als ein kulturell fremdes Phänomen nimmt „die Modernisierung von außen“ diverse Positionen auf dem kulturellen Fremdheitsspektrum ein. Je nach Kontext kann dieses multidimensionale Phänomen sowohl als kompatible als auch als ambivalente und sogar als inkommensurable Unvertrautheit eingestuft werden.

Die importierten Reformprozesse, die hauptsächlich durch die autoritäre Herrschaft von Peter dem Großen eingeführt worden sind, empfinden der Verfasser wie sein Herr Botschafter als Meilensteine, die großen Einfluss auf die Entwicklung des Landes ausgeübt haben:

„Diese unglaublich große Fabrik wurde ihnen [den Russen] von den Engländern gebaut. Jetzt aber sind die Russen imstande, sie selbst zu leiten. Die anderen Fabriken sind ebenso von den Engländern gegründet worden. Die Russen wären ansonsten nicht fähig gewesen, auf eigenen Füßen zu stehen bzw. so etwas zu bewerkstelligen, denn es mangelt ihnen an selbstständigem Denken und Handeln. All dies haben die Engländer bewirkt, die hierhergekommen sind. Sie sind es, die die Russen jede einzelne Arbeit bis ins Detail gelehrt haben und die eigentlich immer noch dabei sind, ihnen alles beizubringen.“ (S. 80).

In einem anderen Abschnitt berichtet der Verfasser wie Russland all seine neuen Einrichtungen wie z. B. Krankenhäuser importiert und sich diese dementsprechend angeeignet habe:

„Obwohl das russische Volk all dies von den Europäern hat, ist dies [das Aufbauen des Krankenhauses] in der Tat das Beste, was sie je auf die Beine gestellt haben.“ (S. 106).

In dem ersten wie im zweiten Textauszug drückt der Verfasser besonders seine Faszination über die modernen Einrichtungen wie Fabrik oder Krankenhaus aus. Er stellt aber sofort seine kritischen Aussagen daneben: Er kann die Aneignung moderner europäischer Einrichtungen seitens Russlands nicht bedingungslos loben. Obwohl hier eine erfolgreiche Aneignung stattgefunden hat, was auch durchaus für den Iran gute Aussichten versprechen könnte, kann die Fremdheit nicht vollkommen überwunden werden, da der Gegenstand lediglich von außen importiert wurde. Zwar wird die Unvertrautheit durch die Faszination und das Lob des Autors zum größten Teil als kompatibel wahrgenommen (die Realisierbarkeit der Aneignung fremder Verhältnisse und somit die erhöhte Möglichkeit der Umsetzung des gleichen Szenarios im Iran wird implizit angedeutet). Gleichzeitig aber wird die Grenze zu der erfahrenen Unvertrautheit schärfer gezogen, nämlich, dass der Einsatz durch fremde Kräfte erfolgt sei. Der Erfolg wird bejubelt, die Distanz jedoch

existiert – quasi subkutan – weiterhin.

Genau wie die Erfahrung ambivalenter Unvertrautheit passiert in diesem Fall ebenfalls gleichzeitig zweierlei: Die Grenzen zur kompatiblen Unvertrautheit tendieren zur Auflösung, die Grenzen zu inkommensurablen Sinnelementen wiederum werden stärker gezogen. In den vorangegangenen Zitaten ist eine spezifische Mischung aus Aneignungswillen und Fremdbleiben zu erkennen: Die Faszination der „unglaublich große[n] Fabrik“, die „das Beste [ist], was sie je auf die Beine gestellt haben“, und die implizite Andeutung der eigenen Erfolgsmöglichkeit – da die Russen nach der Aneignung imstande sind, die Einrichtungen „selbst zu leiten“ –, aber gleichzeitig der Hinweis auf die Fremdheitsinstanzen bei der Aneignung, die erhalten bleiben. „Die weiteren Fabriken sind ebenso von den Engländern gegründet worden. Die Russen wären ansonsten nicht fähig gewesen, auf eigenen Füßen zu stehen bzw. so etwas zu bewerkstelligen“, und „[o]bwohl das russische Volk all dies von den Europäern hat [...]“.

In weiteren, ähnlichen Fällen ist die gleiche Fremdheitskonstellation zu beobachten. Die deutlichen Anspielungen des Autors auf die Ausbildung der russischen Zaren im Ausland (in farangestān) und den Bezug, den Mīrzā Hādī immer zu Ausbau und Entwicklung der russischen Städte zieht, ist eine implizite Andeutung auf die Situation im eigenen Land. Mit der Darstellung des Werdegangs von Peter dem Großen geht er soweit, zu schreiben, dass aufgrund der Ausbildung des russischen Zaren in Europa und das Aneignen verschiedener Disziplinen wie Schiffsbau, Ingenieurwesen, Architektur, Militärwesen etc. und die Reformen, die er auf Anregung der Europäer im Militär durchgeführt hat, der Zar es schaffte, die Stadt St. Petersburg so aufzubauen, dass sie in allen Aspekten besser und fortschrittlicher ist als alle anderen europäischen Städte. Sogar die Europäer würden diese Tatsache eingestehen (vgl. S. 133). Überhaupt wird Peter der Große in den Texten iranischer Reisender als eines der bedeutendsten Vorbilder in der Aneignung moderner Verhältnisse präsentiert, als der, mit dem man sich unter iranischen Intellektuellen und in der restlichen Elite am stärksten identifiziert. Peter der Große personifiziert für die Iraner eine Figur, die imstande war, eine erfolgreiche Umsetzung westlicher Ordnung [nezām-e farang] zu vollziehen¹.

Die Fremdheit zu dieser Thematik lässt sich allerdings nicht vollständig in die Sphäre des Vertrauten überleiten. Einerseits wird Fremdheit als

¹ Vgl. Ekhtiar 1996, S. 69.

Herausforderung erfahren, die auffordert, sich darauf einzulassen und zu lernen. Andererseits wird sie als Bedrohung erlebt, die als struktureller Bestandteil der Fremdheitskonstruktion stets bestehen bleibt und folglich zur Ablehnung des Fremden und zum Nichtlernen führt.

C. *Inkommensurable Unvertrautheit*

In dieser Konstruktion kultureller Fremdheit wird Fremdes als Fremdes in der Lebenswelt etabliert, als eine Form der Unvertrautheit, die sich selbst auf Dauer fortsetzt. Dabei ist die Erfahrung einer anderen Ordnung eine Erfahrung des Fremdbleibens, die Erfahrung der Grenzen der Aneignungsfähigkeit. Somit wird eine dauerhafte Widerständigkeit hinsichtlich der Aneignung empfunden¹.

Kuriositätserfahrungen

Die Fremdheit der anderen Wirklichkeitsordnung wird im folgenden Zitat besonders anschaulich. Der russische Begleiter erzählt der iranischen Delegation auf ihrem Weg von diesem und jenem:

„Er erzählte, dass jedes Mal, wenn die Russen auf Reisen gehen, und vorher kinderlos sind, bemerken sie bei ihrer Rückkehr auf einmal die Anwesenheit von vier bis fünf Kindern in ihrem Haushalt. Würden sie ihre Frau nach der Herkunft dieser Kinder befragen, würde diese antworten, dass sie in jener Nacht von ihrem Mann geträumt habe und so das erste Kind entstanden, und in einer anderen Nacht hätte sie wieder ihren Mann im Traum gesehen, und siehe da, das zweite Kind sei zustande gekommen und so weiter und so fort. Der Ehemann ließe sich somit überreden und erziehe all die fremden Kinder, ohne sie zu verabscheuen. Ich wunderte mich zutiefst über seine Schilderung. Mein Herr Botschafter meinte, dass in *farang* und Russland solche Ereignisse Routine wären und es da nichts zu wundern gäbe.“ (S. 20).

Im vorigen Abschnitt ist die Verwunderung des Autors über die erzählte Geschichte sehr groß. Das Verhalten russischer Ehepaare ist für ihn unverständlich. Jedoch überzeugt ihn Abolḥasan Ḥān-e Īlčī, der als iranischer Botschafter zuvor schon Europa bereist hat, dass es da nichts zu staunen gäbe, und dass diese Tatsache hier in „*farang*“ sogar Routine sei. Hier bedeutet *farang* fremdes Land: Ein fremdes Land mit einem fremden Sinn. *Farang* repräsentiert

¹ Vgl. Stenger 1997, S. 202.

hier das Unvertraute, dessen Eindringen für die außenstehenden Iraner nicht möglich ist. Hierbei bleibt das Fremde stets dunkel und undurchschaubar, denn die dazugehörige fremde Ordnung kann nicht erfahren und erlernt werden.

Der Autor zeigt, wie widerständig die vorhandenen kulturellen Grenzen hier sind, indem er andeutet, dass der Vater sich sehr leicht überzeugen lässt und sogar ohne jede Abscheu die Kinder großzieht. Damit wird die Grenze der Aneignung erreicht und ihre Unüberschreitbarkeit anerkannt, denn das Verhalten der russischen Väter (eine unglaubliche Geschichte über die Herkunft der Kinder zu glauben, zudem diese fremden Kinder großzuziehen) ist für den Autor so unverständlich und mit seiner Wirklichkeitsordnung dermaßen inkompatibel, dass ihm jede Aneignungsbemühung fern liegt.

Asymmetrische Differenz: Unterlegen oder Überlegen? Konstruktion sozialer Fremdheit

Die Konstruktion sozialer Fremdheit ist aus zwei Positionen definierbar: aus der des Exkludierens und dem des Exkludierten. Beide Positionen können im *Dalīl as-sufarā* gefunden werden. Ob bei der Darstellung des Exkludierens oder des Exkludierten, in beiden Fällen wird die Asymmetrie auf zwei Ebenen beschrieben: auf einer allgemeineren Ebene, hinsichtlich der russischen Beziehung zu Europa, sowie auf einer konkreten Ebene der Erfahrung des Verfassers. Auf der allgemeinen Ebene erscheint Asymmetrie als Dominanz- und Machtgefälle, wobei den Russen die unterlegene und dem Rest Europas die überlegene Position zugeschrieben wird. Mit Zygmunt Bauman gesprochen ist der russische Akteur, in dieser Hinsicht „durch die unvergeßbare und daher unverzeihbare grundlegende Sünde des späten Eintritts“¹ (in diesem Fall der Eintritt in die „moderne“, „fortschrittliche“ Welt) charakterisiert: Es geht um „die Tatsache, daß er die Lebenswelt in einem bestimmten Zeitabschnitt betreten hat. Er gehörte nicht ‚ursprünglich‘, ‚von Anfang an‘, ‚seit undenkbar langen Zeiten‘ dazu.“². Russland war anscheinend von Anfang an nicht zugehörig zur Sphäre Europas. Erst mittels der durchgeführten Modernisierungsprozesse im Land ist ein sozio-ökonomischer Aufschwung zu beobachten, der die Position dieses Landes auf die europäische Ebene gehoben hat.

¹ Bauman 1992, S. 29.

² Ebenda

Es gibt jedoch weiterhin eine andere Ebene, die konkrete Erfahrungen mit Russland in den Fokus stellt, in denen Russland außerhalb seiner Beziehung zur gesamteuropäischen Sphäre wahrgenommen wird: Nämlich als ein relativ fortschrittliches Land, das für die Iraner Anfang des 19. Jahrhunderts verlockend und zugleich nachahmenswert war. Somit erzeugt die Zwischenposition Russlands bei den Iranern eine ambivalente Fremdheitserfahrung. Auf Grund von Russlands Vorgeschichte herrscht in vielen Fällen eine asymmetrische Beziehung, die gelegentlich wegen seiner Nichtzugehörigkeit zum europäisch-fortschrittlichem Anderen herabgesetzt wird. Die iranischen Reisenden ziehen aber fallweise auch wegen der relativen Zugehörigkeit Russlands zum gleichen Kontext (gegenüber der völligen Nichtzugehörigkeit Irans zu diesem Kontext) soziale Grenzen, die ihre eigene Nichtzugehörigkeit akzentuieren bzw. sie aus dem Kontext der Zugehörigkeit exkludieren. Wo immer im Text Europa und Russland als eine Einheit oder Totalität (*farang*) bezeichnet wird, wird Iran als prinzipiell nichtzugehörig und somit exkludiert von einem größeren und breiteren sinnkulturellen Raum betrachtet.

Der Statusunterschied beider Länder ist so gesehen ein rein relationaler, der sich auch auf dem weiten Feld des europäischen Machtdiskurses ausbreitet und darauf Bezug nimmt. Die Zugehörigkeitsgrenze ist dementsprechend mit einer Asymmetrie in der Beziehung verknüpft. In diesem Reisebericht gibt es sowohl Momente der Herabsetzung des russischen Volks und seiner Werte und Sinnkonstellationen, als auch Momente der Erfahrung eigener Unterlegenheit, die im Sinne einer Innen-Außen-Differenzierung funktioniert. In diesem Fall, und allgemein im Fall der sozialen Fremdheit, ist die Zurechnung zum Außen mit der Zuschreibung eines niedrigen Status verbunden.

Die Position- und Statusänderung, dieses Hin-und-her-Pendeln hinsichtlich der Kontextzugehörigkeit, ist das zentrale Merkmal des vorliegenden Russlandreiseberichts, das im Folgenden untersucht wird. Zunächst aber werden die Formen sozialer Fremdheit verdeutlicht.

A. *Symbolische Exklusion*

In der Erfahrung sozialer Fremdheit ist die Anerkennung von Zugehörigkeit mit einer Praxis der Exklusion verknüpft. „Die Gleichzeitigkeit von Exklusion und Inklusion, die [...] als strukturelle Bedingung jede Konstruktion von sozialer Fremdheit bestimmt, ist nicht als logischer Widerspruch zu verstehen, sondern wird durch die Verbindung unterschiedlicher Ebenen der Kontexte

möglich.“¹

Im Reisebericht Mīrzā Hādīs werden zum einen exkludierende Aussagen in Bezug auf Russland formuliert, zum anderen werden auch Erfahrungen der eigenen Exklusion thematisiert, die sozial-symbolischen Charakter haben.

Im Anschluss werden einzelne Fälle symbolischer Exklusion behandelt.

i. Fall: Überlegenheit Russlands

Mīrzā Hādī zitiert die Meinung seines Herrn über die Stadt St. Petersburg:

„Mein Herr Botschafter vermerkt wiederholend, dass in ganz Europa sowie Indien und sonst wo auf der bewohnten Welt, eine angenehmere, zukunftsweisendere, gepflegtere Stadt mit solch reichhaltigem Gewässer, in so wunderbarem Zustand und mit derart vielen wunderschönen Gebäuden nirgends zu sehen ist und es auch niemals zu sehen sein wird.“ (S. 146).

Im vorigen Zitat steht die faszinierende Fremdheit der Stadt im Zentrum. Der Verfasser macht auf die Bemerkungen Abolḥasan Ḥāns über die Schönheit der Stadt Petersburg aufmerksam. Der Stadt werden Eigenschaften zugeschrieben, die sie über alle anderen Städte Europas und Indiens (die zwei Orte, die bisher Abolḥasan Ḥān besucht hat) stellt. Sie steht in einem asymmetrischen Verhältnis zu anderen bekannten Städten: St. Petersburg ist die Stadt, die in der konstituierten hierarchischen Ordnung hinsichtlich ihrer Merkmale (Schönheit, Gepflegtheit etc.) am höchsten eingestuft wird. Ob nun übertrieben oder ernstgemeint, Abolḥasan Ḥāns Erfahrung mit dieser russischen Stadt bringt ausdrücklich seine Begeisterung und Faszination zum Ausdruck, mit welcher er in diesem Augenblick die russische Überlegenheit verkündet.

ii. Fall: Unterlegenheit Russlands

Ebenso gibt es Fälle, in denen sich der iranische Gesandte gegenüber russischen Amtsträgern ausdrücklich exkludierend verhält. Der Sekretär beschreibt eine Situation, in der Abolḥasan Ḥān den Engländern hinsichtlich zeremonieller Formalien und der Einhaltung sämtlicher Protokolle gegenüber Gesandten und Gästen einen höheren Rang zuschreibt als den Russen. Hier wird wieder die Gegenüberstellung Englands und Russlands, als zwei voneinander getrennte Sphären, akzentuiert. Während beide Länder

¹ Stenger 1998, S. 340.

für den Iran Zonen der Fremdheit angehören, wird einem der Länder symbolisch ein niedrigerer Status zugesprochen:

„Einmal saßen [...] der Bürgermeister, der Priester und andere große Persönlichkeiten der Stadt mit meinem Herrn Botschafter zusammen und plauderten. Man redete über vornehmes Benehmen und das Achtgeben auf zeremonielle Formalien unter verschiedenen Völkern. Mein Herr Botschafter meinte, dass unter den Europäern die Briten den Formalien am besten nachkommen würden, und sich im Umgang mit Botschaftern und anderen Leuten, die mit ihnen verkehren, besser als andere Europäer verhalten würden. Die anwesenden Russen waren sich peinlich bewusst, dass sie für Īlċi die Formalitäten und Begrüßungsprotokolle nicht ordnungsgemäß erfüllt hatten.“ (S. 21).

Die Grenzen markierende Andeutung Abolḥasan Ḥāns resultiert aus seiner vorigen Erfahrung, dem grenzziehenden Verhalten gegenüber seiner Person. Den Angaben des Verfassers zufolge fühlt sich der iranische Gesandte diskriminiert und unwürdig behandelt, daher revanchiert er sich mit einer Äußerung, die gleichermaßen die Russen aus der Zone der Zugehörigkeit ausschließt und ihnen verglichen mit den Engländern einen höheren Grad der Fremdheit zuschreibt. Somit wird der Fremdheitsgrad der Engländer relativiert, zusätzlich führt die soziale Grenze zu einer Vertiefung der entstandenen Kluft zwischen „Wir“, den Iranern, und „Ihr“, den Russen. Während die Russen praktisch aus dem moralischen Universum der Gruppe ausgeschlossen werden, werden die Engländer zumindest in dieser bestimmten Hinsicht einbezogen. Somit wird im Falle Russlands die einfache Dichotomie der Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit mit der Einführung einer dritten Dimension, nämlich der „relativen Zugehörigkeit“, durchbrochen.

Durch dieses Beispiel wird die symbolische Position Russlands in der Wahrnehmung der Iraner besonders deutlich. Wenn Russland und Europa (hier England) gegenübergestellt werden, ist es Russland, das im Regelfall aus der Sphäre der europäischen Mitgliedschaft ausgegrenzt wird.

B. Materiale Exklusion

Im Fall materialer Exklusion werden soziale Grenzen gezogen und somit Gruppen oder Personen aus relevanten Zusammenhängen ausgeschlossen.

Jedem Akt der Ausgrenzung ist der Entzug der Gleichwertigkeit immanent¹. Somit sind die Exkludierten und Inkludierten nicht gleichgestellt und verfügen über asymmetrische Rechte, Ressourcen und Privilegierungen. Materiale Exklusion lässt sich daher als „Verweigerung des Zugangs zu Positionen und Rollen in Funktionssystemen und Organisationen und Gruppen verstehen.“²

Sitzordnung und soziale Exklusion

Der russische Zeremonienmeister lädt Abolḥasan Ḥān ein, an dem Hochzeitsfest der Schwester des Zaren teilzunehmen. Er weist vor dem Fest darauf hin, dass in Europa eine diplomatische Anordnung bestehe, die besage, dass einem Botschafter, der sich bereits länger in Russland aufhalte, oder der einen höheren Rang besitze, auch mehr Beachtung geschenkt werde als Botschaftern, die erst kürzer im Land seien oder einen niedrigeren Rang hätten. Er bittet Abolḥasan Ḥān-e Īlāi zu akzeptieren, dass der britische Botschafter in der Hochzeitszeremonie vor ihm in der Reihe stehe und er hinter ihm, dass ihm also eine niedrigere Position zugewiesen werde. Der Zeremonienmeister bereitet Abolḥasan Ḥān vor, damit er nicht plötzlich mit dieser Situation konfrontiert ist, keine Aversion dagegen entwickelt und den Zustand als eine rein diplomatische Formalität wahrnimmt:

„Mein Herr Botschafter verdeutlichte dem 'Ašik Āgāsī [Zeremonienmeister], dass er zwar die Einladung annehmen und die Festlichkeit besuchen würde, die für die Schwester des Zaren arrangiert wurde, es aber niemals gutheißen würde, hinter dem Großattaché Englands zu stehen. Denn der hoheitliche Staat Iran sei ein altes wie starkes Land und habe gar nichts mit den europäischen Staaten gemeinsam, daher werde er es nicht zulassen, dass einer von diesen ihm in irgendeiner Weise vorgezogen würde. Auch würde er mit ihnen nicht in einer Reihe stehen wollen, sondern wolle er mit seinen Bediensteten dort stehen, wo der Zar stehe.“ (S. 252).

Ausgehend von diesem Abschnitt kann man meinen, dass sich der iranische Botschafter eines bestimmten Zugangs bzw. bestimmter Rechte entzogen fühlt. In Bezug auf andere politische Repräsentanten nimmt er sich als ausgegrenzter Exkludierter wahr. Die untergeordnete Position, die er bei der Feier belegen muss, ist für ihn als Repräsentant eines „alten starken Landes“, das „nichts mit den europäischen Staaten gemeinsam“ hat,

¹ Vgl. Stenger 1998, S. 314.

² Ebenda, S. 336.

unakzeptabel.

Als diplomatischer Vertreter des Iran sah er sich verpflichtet, dessen nationale Würde aufrechtzuerhalten, da er sich einerseits als Repräsentant einer hoch entwickelten Kultur sah und andererseits wusste, dass sein Verhalten dem iranischen Herrscher bis ins Detail berichtet würde. Wie andere diplomatische Vertreter musste Abolḥasan Ḥān demzufolge besonders auf seine Haltung gegenüber anderen Nationen und ihren Vertretern achten.

Die Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit (Mischkonstruktionen)

Im vorliegenden Reisebericht gibt es Fremdheitskonstruktionen, die sich aus der Verknüpfung sozialer und kultureller Fremdheit zusammensetzen. Fremdheitserfahrungen, die sowohl als asymmetrisch als auch als kulturell unvertraut wahrgenommen werden. Je nachdem, welche faktischen Interaktionsprozesse und kommunikativen Verfahren bei der Konstruktion des Fremden wirksam werden, finden sich als Resultat unterschiedliche Fremdheitsformationen, deren aussagekräftigstes Exemplar im Folgenden behandelt wird.

Selbstexklusionserfahrungen

Im Text beschwert sich der Schreiber mehrmalig über das Verhalten eines gewissen Āgā Beyg Darbandī, der Dolmetscher bei einem Leutnant in Tiflis ist und seit einigen Jahren dort lebt. Mirzā Hādī meint, dass es Leute wie er den Russen einfacher gemacht hätten, iranische Territorien zu belagern und diese in Besitz zu nehmen:

„Obwohl er [Āgā Beyg Darbandī] sich als Muslim und Aristokrat bezeichnet, und sich des Öfteren zum Kreise der Gelehrten und Weisen zugehörig fühlt, hat er sich durch und durch von den islamischen religiösen Bräuchen und Sitten entfernt und rühmt und lobt nun die russischen Bräuche. [...] An ihm ist jedes Zeichen der Zugehörigkeit zum Islam erloschen. Er bemüht sich grenzenlos um die Ausbreitung der russischen Sitten und deren Religion. Er hat sogar die regelmäßige Reinigung [taḥārat] abgelegt, verbirgt nicht einmal seine Abneigung demgegenüber und zeigt sie uns allen offen. Des Öfteren war zu sehen, dass er – wie es eben bei Hunden und Russen üblich ist – im Stehen seine Hose herunterlässt und urinert. [...] Im Gespräch ist er dutzende Male für Russland eingetreten und spricht zu dessen Gunsten, während er für den Islam und die Muslime nur abwertende Worte übrig hat [...]“ (S.

29).

Über eine ganze Passage berichtet der Sekretär über die Äußerungen von Āgā Beyg Darbandī, darüber, wie dieser mit seine Heldentaten für die russische Regierung prahlt und sich als Unterstützer der Russen zu erkennen gibt, der sich tapfer im iranisch-russischen Krieg um Ganjeh für sie eingesetzt hat. Mīrzā Hādī berichtet, dass Darbandī zutiefst bedauert, dass die russischen Truppen nicht zügiger reagiert haben, sonst hätten sie zusätzlich noch Eriwan erobern können. Mīrzā Hādī bezeichnet ihn als Verräter, der sicherlich den ganzen Iran an die Russen verschenken würde. Weiterhin nennt er ihn einen Nichtgläubigen und Nicht-Muslim, der nicht seine Hände vom Trinken lasse und auch keinen Grund sehe, seinen gelegentlichen Schweinefleischkonsum zu verheimlichen. Am Ende dankt Mirza Hadi Gott, da Darbandī es trotz seiner Bemühungen nicht geschafft hat, Hochachtung und Ansehen unter den Russen zu erlangen. Ganz im Gegenteil, er wird von den Russen erniedrigt und gedemütigt.

Im Kontext verschiedener Grenzsphären markiert der Verfasser starke Innen-Außen-Grenzen zwischen denjenigen, die als Muslime ihrem Land jederzeit und an jedem Ort beistehen, und jenen Personen, die er entschieden und diffamierend aus relevanten Kontexten der Zugehörigkeit exkludiert. Als entsprechende Sphären zeigen sich Folgende: 1. Religiöse Praktiken, 2. Formen alltäglicher Geselligkeit und öffentlicher Kommunikation und 3. Nationales Bewusstsein.

Hierbei handelt es sich gleichzeitig um die Konstruktion sozialer und kultureller Fremdheit. Eine symbolische Exklusion wird konstatiert; bestimmtes Verhalten bzw. dessen Zuschreibung (Nichtberücksichtigung islamischer Sitten; wenn ein Iraner wie die Russen und zugunsten der Russen handelt) markiert die sozialen Grenzen zwischen einem „Wir“ und einem „Sie“. Obwohl ihm keine andere Wirklichkeitsordnung unterstellt wird – das obig Zitierte verdeutlicht, dass Darbandī sich selbst als Muslim bezeichnet und dem Kreis der Eliten zugehörig fühlt –, ist er aufgrund seines abweichenden Verhaltens seiner ehemaligen Gruppe nicht mehr zugehörig. Seine Handlungen sind mit den Norm- und Wertesysteme, die bei den mehrheitlich muslimischen Iranern hoher Akzeptanz genießen, nicht mehr übereinstimmend. Nun wird er wegen seines abweichenden Verhaltens von der Gruppe, in die er einst inkludiert war, symbolisch exkludiert. Seine Taten werden als Gräueltaten angesehen, sie werden mit Zuschreibungen wie

„niederträchtig“, „wie Hunde“ etc. herabgesetzt. Somit lösen sie dementsprechend Empörung und Nichtakzeptanz aus. Nicht nur ist er wegen seiner Handlungen ein Ungläubiger, er ist auch ein Verräter. Seine Untreue bzw. Abweichung betrifft nicht nur seine Religion, sondern auch sein Land. Er wirbt für russische Werte und deren Verbreitung; anstatt sich im Krieg für sein eigenes Land zu opfern, bemüht er sich um das Wohlergehen des Feindes. Hier vermischen sich die Religionssphäre und die Sphäre nationaler Zugehörigkeit. Sie gehen ineinander auf, als wären die Religiosität und das Beschützen des eigenen Landes das Gleiche. Die Grenzen des eigenen Landes zu behüten, scheint ein Teil der religiösen Pflicht eines jeden Muslims zu sein. Daher ist ein „wahrer“ Muslim derjenige, der sich dem Erhalt der Würde seines Landes gegenüber dem Feind widmet. Des Weiteren erzeugen nationale Semantiken eine spezifische Form der Vertrautheit, deren politischer Effekt, mit Armin Nassehi gesprochen, darin besteht, „internationale Differenzen und Konflikte zugunsten äußerer Abgrenzung zu entschärfen“¹. Somit werden Abweichler wie Darbandī sowohl aus dem Kreis nationaler Zugehörigkeit als auch der religiöser Zugehörigkeit exkludiert.

Die kulturelle und kognitive Fremdheit entsteht durch den Verweis auf die Handlungen Darbandīs. Auf diese Weise schafft es der Verfasser, die Grenzen der Toleranzbereiche in der eigenen Wirklichkeitsordnung zu markieren. Hierbei gibt er dem Leser zu verstehen, wo die Räume des Vertrauten und Zugehörigen liegen und welche Praktiken hinsichtlich seiner Ordnung als abweichend und inkommensurabel gelten, welche Praktiken also weder verhandelbar noch in der eigenen Ordnung zugelassen sind.

Zusammenfassung

Die aufgezeichneten Erfahrungen in dem ausgewerteten Reisebericht umfassen wesentliche Momente, deren Herausarbeitung und Analyse entscheidende Einblicke in die sozio-kulturellen Konstruktionen von Fremdheit gewähren. Es geht um jene Konstruktionen, die sich historisch in die mentalen Strukturen iranischer Reisender eingepägt haben.

In bestimmten Fällen, die als kompatibel und einer Übernahme würdig wahrgenommen werden, treten gewisse Thematiken wiederholt auf. Verwunderung über moderne Verhältnisse, eine dauerhafte ordnungsgemäße

¹ Nassehi 1999, S. 190.

Armee, Faszination über industrielle Einrichtungen wie Fabriken, Werkstätten und das Bauwesen, Bewunderung kultureller Eigenarten wie schlichte Kleidung, Bescheidenheit und die einfache Erscheinung der Häftlinge sowie Wertschätzung des Bildungsniveaus der Frauen und der Erziehung der Kinder – dies sind die Momente, wo die Möglichkeit zur Aufnahme in der eigenen Sinnordnung besonders hervorgehoben wird.

Bei der allumfänglichen Aneignung moderner Verhältnisse bzw. eine „Verwestlichung“ im technischen und militärischen Bereich, nimmt Mirzā Hādī dazu eine ambivalente Position ein. Seines Erachtens ist die Modernisierung in ihrer russischen Variante höchst strittig und sollte nicht ohne weiteres im Iran umgesetzt werden. Mit der Beobachtung des Modernisierungsverlaufs in einem nicht oder lediglich „semi-“europäischem Land, bemerkt der Autor, dass Russland es allerdings geschafft hat, mit Hilfe europäischer Mächte einen relativ hohen Grad an Entwicklung und Fortschrittlichkeit zu erreichen, es aber trotz seiner Erfolge nicht geschafft hat selbstständig und ohne Rückendeckung der Europäer den Erfolgsweg einzuschlagen. Dieser Mangel an Eigenständigkeit wird in Zukunft auch im Iran ein Vorwurf sein, mit dem sich das Land in den kommenden Jahrzehnten auseinandersetzt.

Russland wird oftmals in Bezug auf den Fortschritts- und Modernisierungsdiskurs als ein Alternativmodell für den Iran und somit als aneignungswürdig empfunden, während auf der anderen Seite der Fortschrittsansatz bzw. die Herkunft der Modernisierungsprozesse in diesem Land nicht bedingungslos hingenommen werden. Im vorliegenden Reisebericht ist immer eine Ambivalenz hinsichtlich Russlands Entwicklungs- und Aneignungsprozessen zu beobachten. Bei der Anpassung oszillieren sie zwischen der kompatiblen und inkommensurablen Unvertrautheit. Wenngleich im Text viele lobende Worte für Russlands Erfolgsgeschichte zu finden sind (so wird z. B. die ganze Laufbahn von Peter dem Großen als Zeichen von Zielstrebigkeit, Effizienz und sogar Kühnheit detailreich wiedergegeben) – die Tatsache, dass die russische Modernisierung dem Macht- und Ordnungssystem Europas unterworfen ist, sticht durchgehend explizit und implizit als ein unaufhebbares Defizit aus dem thematisierten Reisetext hervor.

In diesem Bericht lässt es sich äußerst selten Kompatibilitäten finden. Dagegen erscheinen die Fälle inkommensurabler Unvertrautheit, die mit sozialer Fremdheit verknüpft sind, als Mischformen am häufigsten. Russische Verhältnisse sind für Mirzā Hādī überwiegend ambivalent. Sogar die

kompatiblen Sinnelemente werden meist überschattet von Unvereinbarkeiten und Zweifeln an einer ganzheitlichen Aufnahme in die eigene Ordnung.

Dort, wo europäische Frauen als Modell für iranische Frauen dienen sollen, ist der Verfasser besonders skeptisch. Er stigmatisiert die russischen Frauen als unkeusch, unrein und unzüchtig. Überhaupt ist bei ihm dieser Sachverhalt von großer Relevanz. Beträchtlichen Umfang haben jene Passagen, in denen er sich detailliert den Beschreibungen der kulturellen Eigenarten, Gewohnheiten, Verhaltensweisen und der gesellschaftlichen Position russischer Frauen widmet.

Wegen der Art des Berichts (*Dalīl as-sufarā'* ist eine Sefāratnāmeḥ, ein öffentliches Gesandtschaftsbericht) sind die wenigen Momente materialer Exklusion meistens mit politischen Interaktionen und diplomatischen Empfängen verknüpft. Man könnte dies generell als eine Charakteristik der Gesandtschaftsreiseberichte einordnen.

Bei der Konstatierung sozialer Fremdheit liegt die Definitionsmacht hauptsächlich bei dem Verfasser. Es rückt ein moralisches und symbolisches Überlegenheitsgefühl des Beobachters ins Blickfeld. Eine Art Charakterschwäche wird den Russen zugesprochen: Indem ihre Fortschrittlichkeit als europäischer Verdienst benannt wird, erscheinen sie selbst als nicht eigenständig und authentisch und als minderwertig. Der Verfasser konstatiert in seiner ausführlichen Abhandlung über deren Verhaltens-, Lebens- und Äußerungsformen, dass sie in Inkongruenz zu seinen eigenen Gewohnheiten und Gewissheiten, zu seiner Normalität stehen. Somit entwirft er ein Bild des Fremden, das die Vorstellung eines „wilden“ und „unzivilisierten Barbaren“ weckt. Die Distinktion, die hierbei gestiftet wird, ist eine grenzmarkierende, die die Legitimität der eigenen Kultur unterstreicht, einer Kultur, die durch Differenzierung und Abwertung des anderen erzeugt wird.

Hier wird das Abnormale mit dem Abwertenden, das Unvertraute mit dem Unmoralischen gleichgesetzt. Die vorgebliche eigene moralische Überlegenheit wird dort am spürbarsten akzentuiert, wo das Thema der Reinheit bzw. Unreinheit der Russen behandelt wird. Sie verfügen über keinen Reinheitssinn, sind unhygienisch und dreckig – in einem Wort: barbarisch. Sie werden nicht nur als unvertraut und höchst fremd dargestellt, ihnen wird auch ein niedrigerer Status zugeschrieben.

Symbolische sowie materiale Ausgrenzung von Personen der eigenen Gruppe, die von den gängigen Normen abweichen (Selbstexklusion) wird in diesem Bericht im Fall von Āgā Beyg Darbandī besonders sichtbar.

Normabweichung wird in der Gruppe des Eigenen nicht akzeptiert und geduldet. Die Abweichler werden in allen Fällen sowohl symbolisch ausgegrenzt (Degradierung und Verweis auf einen niedrigeren Status), als auch material bestraft (z.B. durch Verweigerung des Zugangs zu bestimmten Positionen, Rechten und Ressourcen; die meisten werden unmittelbar nach Iran deportiert). Diese starke Ausgrenzung soll die Grenzen nach innen verstärken und zusätzlich – gegenüber der Fremdheit in der Ferne – die eigene Identität und das, was als wesentlich für den Erhalt des Eigenen gilt, beschützen.

Zusammenfassend lässt sich demnach festhalten, dass die Nähe Russlands, sowohl geographisch als auch gesellschaftlich und soziokulturell sich für den Iran als bedrohlich erweist. Nicht nur militärisch, auch kulturell müssen bestimmte Sphären vor der Eroberung russischer Kräfte bewahrt werden. Demzufolge ist der Anteil an erfahrener Fremdheit in Russland in diesem Zeitabschnitt sehr groß. Mit Distanz und Skepsis, meist auch mit Abwertung wirft der Verfasser seinen kritischen Blick auf die Verhältnisse und Gegebenheiten dort. Russland lag dem Iran, ob geographisch oder sozialpolitisch, viel zu nahe, um ausschließlich bewundert werden zu können.

In diesem Bericht wird Russland häufig im Kontext der Zugehörigkeit zu Europa betrachtet und demnach bewertet. Die russischen Gegebenheiten gelten in vielerlei Hinsicht gegenüber denen in Europa verzögert. Zumeist wird Russland als ein Land, das Europa nicht zugehörig und nachrangig ist, rezipiert. In der Bezeichnung *farang* entsteht hier eine starke Relativierung. In erster Linie sind es dabei die europäischen Staaten, die als *farang* wahrgenommen werden. Nur bei der Demarkierung Russlands im Hinblick auf den Iran, wird Russland wiederum als *farang* oder sehr selten als *yürop* (Europa) eingeordnet. Dementsprechend übt Russlands Zwischenlage sowohl kognitive als auch soziale Wirkungen auf die Fremdwahrnehmung aus.

Der im Großen und Ganzen gleichrangige Feind liegt also in der Nähe, noch ist das weitentfernte, europäische Fremde, das faszinierend und von Glanz und Ruhm umhüllt ist. Erst viel später im Verlauf des 19. Jahrhunderts, vor dem Hintergrund der Eroberungs- und Kolonisationserfahrungen, soll für die iranische Gesellschaft der Mythos des wohlwollenden Europa zerbrechen.

Literaturverzeichnis

‘Alavī Širāzī, Mīrzā Moḥammad Hādī, *Dalīl as-sufarā*’, *Safarnāmeḥ-ye Mīrzā Abolḥasan Ḥān-e Īlčī be Rūsīyeh*, Mohammad Golbon (Hrsg.), Teheran: Donyā-

ye Ketāb, 1984.

Bauman, Z. „Moderne und Ambivalenz. In: Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?“, Bielefeld U. (Hrsg.), Hamburg: Junius, 1992.

Ekhtiar, M. *“An encounter with the Russian Czar: the image of Peter the great in early Qajar historical writings”*, Iranian Studies, Vol. 29, 1996.

Mo‘tamed Dezfuli, F. *Tarīḥ-e andīšeh-ye ġadāid-e irānī; Safarnāmeḥā-ye irānīn be farang*, Teheran: Širāzeh Verlag, 1390/2012.

Münkler, H. / B. Ladwig, *„Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit“*, In: Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1998, S.11-25.

Nassehi, A. *Differenzierungsfolgen; Beiträge zur Soziologie der Moderne*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999.

Neidhardt, F. *„Kultur und Gesellschaft. Einige Anmerkungen zum Sonderheft“*, In: Neidhardt F. u. a. (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1968.

Schmidt, A. *Reisen in die Moderne. Der Amerika-Diskurs des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen Vergleich*, Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Stenger, H. *„Deutungsmuster der Fremdheit“*, In: Münkler, H. und Ladwig, B. (Hrsg.), Furcht und Faszination; Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1997.

Stenger, H. *„Deshalb müssen wir noch fremd bleiben...“; Fremdheitserfahrungen Ostdeutscher Wissenschaftler*. In: Die Herausforderung durch das Fremde. Münkler, Meßlinger und Ladwig (Hrsg.), Berlin: 1998, Akademie Verlag GmbH, S. 305-400.

Vanzan, A. *“Mirza Abu ‘l-Hasan Khan Shirazi Ilci’s Safar-nama be Rusiya: The Persians Amongst the Russians”*, In: Society and Culture in Qajar Iran. Studies in Honor of Hafez Farmayan. Elton L. Daniel (Ed.). Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2002.

Nachruf



Tahmores Sajedi Saba
(25.03.1951 - 19.03.2019)

Von Mohammad Hadi Varahram¹

Am 19.03.2019 verstarb Prof. Dr. Tahmores Sajedi Saba, em. Prof. für Vergleichende Literaturwissenschaft und Romanistik und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats von Spektrum Iran, in seiner Wohnung in Teheran. Er war ein hervorragender Denker, Forscher, Übersetzer, Romanist, Iranist und Professor an der Universität Teheran.

Tahmores Sajedi Saba, geboren am 25.03.1951 in Bandar Anzali, besuchte die Grundschule und das Gymnasium in Bandar Anzali. Nach dem Abschluss des Gymnasiums im Jahr 1969 im Fach Naturwissenschaften hat er 1976 in der Hochschule für Übersetzung sein Bachelorstudium beendet. Im gleichen Jahr hat er an den staatlichen Prüfungen für das Studium im Ausland teilgenommen und nach Frankreich gereist. Zuerst studierte er Romanistik an der Universität Nizza. Dann hat er an der Paul Valéry Universität zu

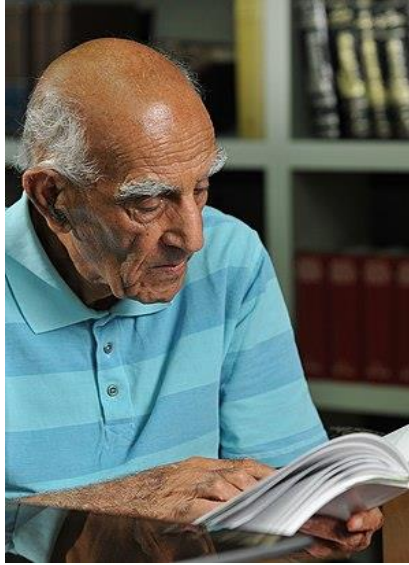
¹ Ministerium für Wissenschaften, Forschung und Technologie, Research Institute ReCellt

Montpellier im Fach Komparatistik studiert. 1987 hat er sein Doktorstudium erfolgreich abgeschlossen und war bis 1990 an dieser Universität als Dozent und Forscher tätig. Im Jahre 1995 kam er nach 20 Jahren in seine Heimat zurück, war zuerst als Dozent an der Islamischen Azad Universität tätig. 1998 wurde er zum Professor an der Universität Teheran ernannt. Obwohl er in den letzten Jahren seines Lebens einige Schwierigkeiten mit der Universität hatte, setzte er seine Forschungen im Forschungsinstitut ReCellt an der Universität Teheran fort. Im Jahre 2018 wurde er an der Universität Teheran als Associated Professor pensioniert.

Tahmores Sajedi Saba war Mitarbeiter vieler Zeitschriften und Enzyklopädien wie die Enzyklopädie des Islam. Zudem hat er 7 wertvolle Bücher übersetzt und verfasst. Darunter ist die Übersetzung des Buches *La littérature comparée* von Ivo Chevrel hier zu erwähnen, die zu der Einführung der Komparistik in Iran beigetragen hat. Unter den weiteren Büchern von Tahmores Sajedi Saba ist das Buch *Iranistik in Frankreich* zu erwähnen, in dem der Verfasser die Geschichte der Iranistik in Europa und vor allem in Frankreich dargestellt hat. Seine Bücher und Artikel waren nicht nur im Bereich der Iranistik in Frankreich, sondern in denen ging es um die europäische Iranistik, wie zum Beispiel sein Artikel über „Josef von Hammer-Purgstall“ in der Zeitschrift *Farhangestan*. Außerdem hat er mehr als 180 wertvolle Artikel und Essays in verschiedenen bekannten Zeitschriften im Iran und Ausland veröffentlicht.

Tahmores Sajedi Saba war sehr kontaktfreudig, großzügig und arbeitete schlicht und einfach. Daher waren seine Forschungen traditionell, d. h. nur mit Notizen und ohne Computer. Dabei hatte er ein sehr gutes Gedächtnis für die Einzelheiten der Themen und hielt seine Reden fast immer ohne Notizen.

Tahmores Sajedi Saba beherrschte die iranische Kultur, Geschichte und Sprache sehr gut. Er interessierte sich immer für den Iran und hat sich in seinen Werken und Artikeln mit der Komparatistik, Iranistik und den französischen Reiseberichten befasst. Zudem hat er viele Bücherrezensionen geschrieben. Vor allem kannte er die Werke und Wirkungen von Arthur de Gobineau, der im Dezember 1854 zum ersten Sekretär der französischen Gesandtschaft in Persien ernannt wurde, sehr gut. Sajedi erforschte die Werke von Gobineau tief. Seine Forschungen werden sicher als gute Beispiele für die künftigen Untersuchungen in diesem Bereich gelten.



Ahmad Eghtedari
(1925 – 15.04.2019)

Von Amir- Hossein Moradkhani¹

Ahmad Eghtedari war Lehrer, Rechtsanwalt, Professor, Weltreisender, Forscher und Verfasser der Werke über den Persischen Golf und Golf von Oman.

Ahmad Eghtedari war als Sohn von Morteza Gholi Khan und Frau Anis Khanum Eghtedari 1925 in Gerash – im Westen von Larestan Fars – geboren. Seine Vorfahren waren von der Regierungszeit von Nasserdedin Schah bis zu der Zeit von Mohammad Ali Schah und während der Konstitutionellen Revolution die Gouverneure von Larestan und Häfen am Persischen Golf.

Ahmad hat nach dem Abschluss der sechsjährigen staatlichen

¹ Assistenz von Prof. Ahmad Eghtedari und Forscher im Zenrum für die Enzyklopädie des Islam, E-mail: paradise.pigeon@gmail.com

Nachruf

Grundschule in Lar als der beste Schüler in der Provinz Fars seinen Preis von dem damaligen Generaldirektor für Kultur in Fars, Ahmad Aram, erhalten. Dann besuchte er das Gymnasium in dieser Stadt. Nach dem Entschluss seines Vaters besuchte er die Hochschule in Schiraz. Nachdem er zwei Jahre dort studiert hat, musste er bei der Besetzung Irans durch Alliierten sowie Rücktritt von Reza Schah nach Lar zurückkehren. Dort war er als Grundschullehrer tätig. Inzwischen hat er seine Cousine Frau Ghamar Khanum Eghtedari im Jahre 1945 geheiratet. Später hatte er drei Töchter und einen Sohn.

Am Anfang des Jahres 1946 wurde er wie alle Männer zu Militärdienst aufgerufen, obwohl er die Befreiung vom Militärdienst beantragen konnte, da er verheiratet war, ist er nach Teheran gefahren. An der Fakultät für militärische Ausbildungen in Teheran und in der Abteilung für Artillerie war er tätig. Seine Militärzeit war zu der Zeit der Besetzung von Asarbaijan und des Aufstandes von Seyed Jafar Pishewari.

Im Jahr 1947 hat Abdulrahman Faramarzi, Chefredaktuer der Zeitung *Keyhan*, Eghtedari dazu eingeladen, Hossein Ala, den Generaldirektor des Königs, zu besuchen. Ala hat ihm vorgeschlagen, als Beamte dort zu arbeiten. Eghtedari war enttäuscht und verließ den Hof. Aber dann wurde er zum Leiter des Amtes für Kultur in Larestan ernannt. Obwohl er nur ein Jahr diesen Posten hatte, leistete er dort große Dienste, z. B. es wurden 250 Schulen in Lar gebaut. In demselben Jahr gab es eine Attentat gegen Mohammad Reza Schah in der Universität Teheran. Dabei wurde der Schah verletzt. Eghtedari, der genau zu dieser Zeit einen Vortrag für eine Gruppe der Direktoren in Fars hielt, wurde wegen der Beschuldigung der Mittäterschaft bei dieser Attentat sowie als Anhänger der kommunistischen Partei Tudeh verhaftet und zu einer einmonatigen Haft in der Kaserne Fasa verurteilt, obwohl er nie Anhänger dieser Partei war.

1949 musste er von seinem Posten zurücktreten und als ein einfacher Lehrer in Naziabad im Süden von Teheran arbeiten. Sein Freund Yadollah Sahabi hat später ihn eingeladen, als Inspektor des Ministeriums für Kultur tätig zu sein, was er vorläufig angenommen hat.

Nach den Unruhen in Lar wegen Kandidatur von Abdulhossein Faramarzi hat Eghtedari in Teheran versucht, die Telegramme und Briefe der Leute von Fars dem Schah mitzuteilen, was vergebens war. Dabei wurde auch der iranische Premierminister in Sepahsalar Moschee in Teheran erschossen. Da

Eghtedari damals sehr aktiv war, wurde er auch festgenommen und nach Lar geschickt. Gleich wurde er ohne Prozess zu Hinrichtung verurteilt. Aber am anschließenden Tag ist er freigesprochen.

Danach kam er wieder nach Teheran, wo es ihm mitgeteilt wurde, dass er die Zulassungsprüfung für das Fach Jura an der Universität Teheran mit Erfolg bestanden hat. Dabei unterrichtete er in einigen Schulen in Teheran wie Sharaf und Kherad französische Geschichte und Sprache.

1953 hat er sein Jura-Studium abgeschlossen und die Zulassung zur Rechtsanwaltschaft beantragt. Dabei war der Perminister im Iran Doktor Mohammad Mussadeq, der Eghtedari als Bürgermeister von Lar ernennen wollte. Aber Eghtedari war zuerst dagegen, aber da in Lar Hungernot herrschte, hat er diesen Posten angenommen und von dem damaligen Innenminister Dr. Ghulam Hossein Sedighi zu diesem Posten ernannt. Dabei hat er sich bemüht, die Probleme zu lösen.

Nach dem Militärputsch gegen Regierung von Mussadeq im Jahre 1953 musste Eghtedari Lar verlassen und ist mit seiner Familie nach Teheran gezogen.

Ahmad Eghtedari, der nach dem Abschluss des Praktikums die Zulassungsurkunde für Rechtsanwaltschaft ersten Grades erhalten hatte, hat in dieser Zeit seine fragmentarischen Aufzeichnungen über Kultur und Geschichte von Lar niedergeschrieben. Dies wurde unter Betreuung von Iraj Afschar bei Prof. Ibrahim Pourdawud an der Universität Teheran, der das Vorwort des Werkes geschrieben hatte, veröffentlicht. Die Zeitschrift *Farhange Iranzamin* (Die Kultur des Iran), die in Zusammenarbeit mit Iraj Afschar, Manouchehr Sotoudeh, Abbas Zaryab Khoie, Mohammadtaghi Daneshpazhuh und Mostafa Moghaebi veröffentlicht wurde, hat ihr erstes Heft dem Buch von Ahmad Eghtedari unter dem Titel „Die Kultur Laristans“ gewidmet. Einige Zeit später hat Eghtedari das Buch „Das alte Laristan“ veröffentlicht, das im Jahre 1955-1956 erschien und bald vergriffen war.

Der Lebensweg von Ahmad Eghtedari hat sich durch die Freundschaft mit Iraj Afschar und Manouchehr Sotoude und ihre Bergwanderungen im Norden von Teheran verändert. Er war nicht mehr politisch aktiv.

Im Jahre 1961 nahm er auf den Vorschlag von Hafiz Farmanfarmaiyan, Professor für Geschichte an der Universität Teheran, den Posten Stellvertreter der Organisation für Tourismus an. Dieser Posten und seine Reisen im ganzen Iran haben zu seiner Bekanntschaft mit allen iranischen Provinzen geführt.

In der ersten Konferenz über Persischen Golf, die am 16. Oktober 1962 in

Teheran veranstaltet wurde, hat Eghtedari nach dem Vortrag von Roman Ghirshmann über die neuen Untersuchungen auf der Insel Khark ihn scharf kritisiert. Ghirshmann hat in seinem Vortrag von dem Alexander dem Großen gesprochen und anstelle von Persischer Golf von Golf gesprochen. So hat Eghtedari durch Zusendung eines Notizes an den französischen Botschafter ihn dazu gezwungen, dass er sich dafür entschuldigte. Danach hat Eghtedari seinen Vortrag über Sprachen und Sitten am Persischen Golf gehalten.

Ahmad Eghtedari hat auch in den jährlichen Konferenzen für Iranistik (später Kongress der iranischen Studien) in den 60er Jahren auf den Vorschlag von Iraj Afschar, dem dauernden Präsidenten dieser Tagungen, teilgenommen und Vorträge gehalten, die in den aus 9 Bänden bestehenden Büchern dieser Konferenz erschienen sind.

Die Bekanntschaft von Eghtedari mit der Familie Setayesh Minabi, die der Schwiegersohn, Tochter und Enkelin von Mohammadali Khan Sadid-al-Saltaneye Minabiye Bandarabasi war, führte dazu, dass er sich mit Manuskripten von Sadid-al-Saltaneh befasste. Ali Setayesh, der Schwiegersohn von Sadid-al-Saltaneh, hat das Manuskript des Buches *Kitab Alam al-Nas fi Ahwale Bandar-e Abbas* Eghtedari zu Verfügung stellte. Eghtedari hat andere Manuskripten des Buches in der iranischen Nationalbibliothek gefunden und dieses Buch herausgegeben. Ebenso hat er ein Vorwort zu dem Buch unter dem Titel Banar Abbas und der Persische Golf geschrieben, das im Jahre 1964 erschien. In demselben Jahr haben Houshang Setayesh, der Enkel von Sadid, und seine Mutter Frau Shams-al-Muluk den Vorschlag von Eghtedari angenommen und die Bücher von Sadid der Universität Teheran gewidmet. Dann hat Eghtedari mit der Herausgabe der anderen Bücher von Sadid angefangen. Diese Bücher sind deshalb vom höchsten Rang, weil er ein Wissenschaftler und Forscher im Bereiche von dem Persischen Golf war und dabei viele politischen Posten hatte. Sadid war Gouverneur am Persischen Golf, Leiter des Amtes für Reisepässe am Persischen Golf, Beamte des russischen Konsulats in Lengeh Hafen und Bandar Abbas. Er hat für das Verfassen des Buches *Ketab Alam al-Nas fi Ahwale Bandar-e Abbas* die Aufzeichnungen Sankt Anna der Universität Moskau und Légion d'honneur der Universität Sorboone erhalten.

1966 hat Eghtedari ein Buch unter dem Titel „Persischer Golf“ verfasst, wofür er den UNESCO-Preis von Aliasghar Hekmat erhalten hat. In den Jahren 1967-1968 war wegen des Krieges zwischen Arabern und Israel die

Anzahl der Touristen im Iran weniger. Daher hat Amir Abbas Huweyda, der damalige Premierminister, ihn beauftragt, den iranischen Tourismus zu erforschen und zur Problemlösung nach Saudi Arabien, Irak, Kuwait, Syrien, den Libanon, Zypern und Israel zu reisen und mit den Politikern darüber zu sprechen. Während dieser politischen Reise hat er die Museen, historischen Denkmäler, Friedhöfe besucht und fotografiert.

In diesem Jahr hat Iraj Afschar dem Verein für nationale Werke vorgeschlagen, ein Buch über historische alte Denkmäler in den verschiedenen Regionen des Iran zu veröffentlichen. Der Verein hat Eghtedari diesen Vorschlag weitergeleitet und er hat ein Buch über die iranischen südlichen Regionen geschrieben. Für dieses Buch hat er eine große Reise an der Küste des Persischen Golfs unternommen. Da die Straßen damals nicht so gut waren, musste er auch einige Regionen zu Fuss besuchen. Dann hat er auch die Insel wie Qeshm, Hormoz, Larak besucht. Am Ende hat er die Ergebnisse seiner Forschungsreisen in Form eines Buches unter dem Titel *Spuren der alten Städte an der Küste des Persischen Golfs, der Insel und Golf von Oman* niedergeschrieben, das in November 1969 veröffentlicht wurde.

Im Jahre 1970 wurde Eghtedari als Lehrer pensioniert. Danach hat man ihn eingeladen, an der Universität Teheran im Studiengang Promotion Jura zu dozieren. Nach den Vorschriften der Universität Teheran sollte man dafür den Doktorgrad haben. Daher haben Hamid Enayat, Morteza Nasiri, die Professoren der Fakultät für Jura und Politologie der Universität Teheran, dem Dekan vorgeschlagen, einen Ehrendokortitel Eghtedari zu verleihen. So hat er diesen Titel erhalten und dozierte bis zum 1977 an dieser Universität. Sein Lieblingsthema war wie immer der Persische Golf.

Damals war die Geschichte von Bahrain ein brennendes Thema. Dieses Land, das als 14. Provinz des Iran immer erwähnt wurde, wurde im Jahre 1971 durch die Einmischungen von Engländern von Iran getrennt.

Eghtedari wurde inzwischen von dem Premierminister eingeladen. In einer Sitzung, an der einige Minister und der Präsident der iranischen Sicherheitsorganisation teilgenommen hatten, fragte man nach der Meinung von Eghtedari, da am nächsten Tag diese Frage im Parlament besprochen werden sollt. Eghtedari war völlig dagegen. Daher hat er sein Buch *Spuren der alten Städte an der Küste des Persischen Golfs, der Insel und Golf von Oman* dem iranischen Außenminister vorgelegt und ihm geschrieben, dass Bahrain nicht von dem Iran trennen sollte. Ansonst wird es in Zukunft als eine

Nachruf

unverzeihbare Sünde gelten. Die Einzelheiten und seine Meinungen zu diesem Thema hat er in einem Buch unter dem Titel *Eine unverzeihbare Sünde, die Trennung von Bahrain und eine lügenhafte Wahl* niedergeschrieben. Dieses Buch wird bald im Zentrum für Enzyklopädie des Islam erscheinen.

Nach der Veröffentlichung des Buches *Spuren der alten Städte an der Küste des Persischen Golfes, der Insel und Golf von Oman* hat der Verein Eghtedari vorgeschlagen, ein anderes Buch über die historischen Denkmäler von Khuzistan zu schreiben. Er hat diesen Vorschlag angenommen und reiste nach Khuzistan. Diese Buch wurde im Jahr 1980 unter dem Namen *Khuzistan und Kohgiluyeh und Mamasani* im Verein für nationale Werke veröffentlicht. Der Besuch von Ahmad Eghtedari mit dem österreichischen Professor Heinz Gaube in einer Konferenz in München im Jahre 1977 hat zu der Übersetzung des Buches von Gaube unter dem Titel „*Arragan/Kuh-Giluyeh. Eine südpersische Provinz von der arabischen Eroberung bis zur Safawidenzeit*“ geführt. Dieses Buch hat Saeed Farhudi im Jahre 1980 übersetzt und Ahmad Eghtedari hat die Notizen zu verschiedenen Themen des Buches geschrieben.

Danach hat Ahmad Eghtedari viele Reisen in Iran, Bahrain, Saudi Arabien, Kuwait, Qatar und viele Länder unternommen. Dabei fotografierte er immer gerne und schrieb Werke. So hat Ahmad Eghtedari insgesamt 57 Bücher verfasst, von denen 33 Bücher erschienen sind. Darunter ist hier das bekannte Buch zu erwähnen, der im Rahmen des Projekts über mündliche iranische Geschichte unter dem Namen *Karwan Omr* bei Elmi va Farhangi Verlag erschienen ist.

Im Jahre 2005 wurde in der Konferenz Fars in Shiraz der Briefmarke von Ahmad Eghtedari veröffentlicht. Dann hat er im Jahre 2008 auf den Vorschlag von Iraj Afshar seine aus mehr als 2000 Büchern bestandene Bibliothek sowie seine wertvollen Fotos dem Zentrum für Enzyklopädie des Islam gewidmet. Diese sind in einer Sammlung Bibliothek des Persischen Golfes vorhanden. Er wurde auch als Vater der Studien über den Persischen Golf bezeichnet. Ebenso wurde im Jahre 2017 einen Dokumentationsfilm über das Leben von Eghtedari unter dem Namen *Mein ewiger Iran* unter der Regie von Reza Rashidian gedreht. Dieser Film ist in der Filmfestivale Roshd und danach im iranischen Fernseher zur Schau gestellt.

Ahmad Eghtedari verstarb am 16. April 2019 und wurde nach seinem Testament in seinem Geburtsort Gerash begraben.