**اشپکتروم ایران**

نشریهٔ علمی- پژوهشی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

# SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

**Nr. 1/2 2022**
**35. Jahrgang**

# SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

35. Jahrgang 2022, Heft 1/2

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

**Herausgeber**

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

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

**E-mail**: info@irankultur.com

www.irankultur.com

**Geschäftsführung**

Dr. Hamid Mohammadi

**Schriftleitung**

Dr. Ahmadali Heydari



**Wissenschaftlicher Beirat**

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



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

**Spektrum Iran**

Jahresabonnement 60 €

Verlag Eslamica m-haditec GmbH

Zum Huchtinger Bahnhof. 31, 28259 Bremen

Telefon: 0421 16112763;

E-mail: info@eslamica.de

www.eslamica.de

**Besuchen Sie unsere Internetseite**

www.spektrum-iran.de

**Inhalt**

Im Andenken an Bert Fragner (1941-2021)

Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mīrdāmāds Risālat al-Īqāẓāt
**Zakieh Azadani** ..... 1

Sprache einer Landschaft: Nuristani
**Almuth Degener** ..... 15

Reiseliteratur über den Iran:Ein Gegenentwurf zum Orientalismus in Ella Maillarts *Der bittere Weg*
**Ahmad Gholi / Seyed Mohammad Marandi / Zeinab Ghasemi Tari** ..... 31

Die "Zuschreibungsregel" in der Theorie von Theodor Nöldeke über die zeitliche Abfolge der Offenbarungen (Nuzûl) des Korans: Das Wesen und die Funktionen
**Mohsen Nouraei / Djavad Salmanzadeh** ..... 55

Von Allem und vom Einen; Georg Wilhelm Friedrich Hegel über Maulānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmi
**Roland Pietsch** ..... 69

Zwischen Sprachgenealogie und Sprachkontakt: Hybride bzw. Erb-/ Lehnwortpaare des Deutschen und Persischen; Teil I
**Sara Rahmani** ..... 87

Die Ontologie Mullā Ṣadrās und der Vorwurf der Ontotheologie; Versuch einer Interpretation der Philosophie Mullā Ṣadrās im Lichte der Metaphysikkritik Heideggers
**Ahmad Rajabi** ..... 103

Gründungsgeschichte des Faches „Iranistik“ an der Universität Heidelberg
**Omid Sadeghi Seraji** ..... 127

„Selbstbildung, Gesellschaftsumschaffung und Zivilisationsherausbildung“ im postrevolutionären Iran
**Mehrdad Saeedi** ..... 145

Einige Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen westlicher und islamischer Erkenntnistheorie
**Mohammad Hossein Safaei** ..... 161

Buchbesprechung: Weiße Tinte, Prof. Mag.a art.
**Mitra Shahmoradi-Strohmaier** ..... 189

Buchbesprechung: Jesus im Koran
**Stefan Federbuscz ofm** ..... 199

**Englische Abstrakte** ..... 207
**Persische Abstrakte** ..... 219

**Richtlinien für Spektrum Iran**

Einreichung der Beiträge

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

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

**Umschrift**

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

**Formatierung**

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

**Literaturangaben**

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

–– Monographie:

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

–– Aufsatz in Sammelwerk:

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

–– Zeitschriftenaufsatz:

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

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

| | | Arabisch | Persisch |
|---|---|---|---|
| آ | | Hamzaträger (ʼ), ā | Vokal-, Hamzaträger, ā |
| ب | | b | b |
| پ | (nur pers.) | - | p |
| ت | | t | t |
| ث | | ṯ | s̱ |
| ج | | ǧ | ǧ |
| چ | (nur pers.) | - | č |
| ح | | ḥ | ḥ |
| خ | | ḫ | ḫ |
| د | | d | d |
| ذ | | ḏ | ẕ |
| ر | | r | r |
| ز | | z | z |
| ژ | (nur pers.) | - | ž |
| س | | s | s |
| ش | | š | š |
| ص | | ṣ | ṣ |
| ض | | ḍ | z |
| ط | | ṭ | ṭ |
| ظ | | ẓ | ẓ |
| ع | | -ʼ- | -ʼ- |
| 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 |
| ـَ(Fatḥa) | | a | a |
| ـِ(Kasra) | | i | e oder i |
| ـُ(Ḍamma) | | u | o oder u |
| ـء(Hamza) | | -ʼ- | -ʼ- |
| ـأ(Waṣla) | | -ˈ- oder -ʼ- | -ˈ- oder -ʼ- |
| ـة / ـه | 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.).

**Im Andenken an Bert Fragner (1941-2021)**

**Sehr geehrte Leserinnen und Leser,**

die aktuelle Ausgabe von SPEKTRUM-IRAN ist die erste nach dem unerwarteten Tod vom ehemaligen Schriftleiter dieser Zeitschrift und österreichischen Prof. em. Dr. Bert Fragner am 16 Dezember 2021. Den Verlust von einem der renommiertesten deutschsprachigen Iranisten bedauert die iranische Kulturabteilung zutiefst und will auf diesem Weg allen, die Prof. Fragner kannten und schätzen, kondolieren. Dies zum Anlass nehmend, beabsichtigt die iranische Kulturvertretung in der Bundesrepublik Deutschland in Kooperation mit der Teheraner Allameh-Tabatabai-Universität als eine der führenden Universitäten Irans in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften, ab 2023 eine Fest- und Gedenkschriftenreihe unter dem Titel „Die Persophonie und deutschsprachige Iranistinnen und Iranisten" herauszugeben. Der erste Band dieser Reihe ist wie angedeutet Bert Fragners Andenken gewidmet, der in seinem 1999 erschienenen 116-seitigen Werk *„Die ‚Persophonie'. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens"* die Neuschöpfung „Persophonie" als Pendent für den persischen Ausdruck *„qalamrou-e zaban-e farsi"* (‚Schreibreich der persischen Sprache" in der iranistischen Fachliteratur prägte und sie als einen sich ändernden Raum-Zeit-Zustand theorisierte.

Mit dieser Reihe will die iranische Kulturvertretung in Deutschland fernab kulturpolitischer Debatten um den Stellenwert des gemeinsamen Erbes der historisch und gegenwärtig persophonen Länder in West-, Zentral- und Südasien diejenigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler würdigen, die in ihrer Funktion als Iranistinnen und Iranisten oder Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftler aus Deutschland, Österreich und der Schweiz maßgeblich zur Erforschung der Geschichte und Gegenwart nicht nur Irans als traditionell geltendes Kernland des persischen Sprachraums beigetragen haben, aber auch zur Erforschung der Kulturgeschichte derjenigen Länder und Regionen rund um das Territorium heutigen Irans. Den o. g. durchaus nicht immer konfliktfreien kulturpolitischen Debatten möchten sich die Herausgeber im Übrigen gern stellen und einen Raum für kontroversen, aber konstruktiv-wissenschaftlichen Austausch schaffen.

Mit freundlichen Grüßen,

Die Redaktion von SPEKTRUM-IRAN

# Das Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und dem menschlichen Willen in Mīrdāmāds *Risālat al-Īqāẓāt*

Zakieh Azadani[1]

## Einleitung

Mīr Burhān ad-Din Mohammad Bāqir Istarābādi, besser bekannt als Mīrdāmād (1561/969), war einer der berühmten schiitischen Gelehrten, der unter der Herrschaft der Safawiden die Gelegenheit hatte, seine philosophischen Ideen zu entwickeln - trotz des Widerstands einiger Dogmatiker. Nachdem er seine frühe Ausbildung in Mashhad erhalten und einige Zeit in Qazvin und Kashan verbracht hatte, reiste Mīrdāmād nach Isfahan, dem wahrscheinlich wichtigsten Zentrum für islamische Studien in jener Zeit. Dort konnte er sich als Rechtsgelehrter und Philosoph einen Namen machen. Er wurde als dritter Lehrer (nach Aristoteles und Fārābi) in der Safawidenzeit bezeichnet und war der Begründer der sogenannten „Schule von Isfahan".[2] Da sein Hauptanliegen die Entdeckung des Wesens der theistischen Schöpfung ist, befasst sich seine Philosophie im Wesentlichen mit den Problemen von Zeit und Schöpfung.[3] Seine wichtigste und umstrittenste Theorie betrifft die Idee des immerwährenden Anfangs (*ḥudūṯ dahrī*), d. h. die Erschaffung von Existenzen im Anschluss an ihre Nichtexistenz in ewiger, atemporaler Weise.[4]

---

1. Lecturer at the University of Tehran, Iran. Email: z.azadani@ut.ac.ir
2. Bihbahānī, 1377 (1998), 50.
3. El-Rouayheb and Schmidtke, 2017, 442.
4. C.f., Rahman, 1980, 139-51; El-Rouayheb and Schmidtke, 2017, 444-457.

Ihm werden etwa fünfzig Abhandlungen zugeschrieben. Unter ihnen war *al-Qabasāt* („Feuerfunken") sein bedeutendstes und berühmtestes Werk, in dem er seine Philosophie, die als *al-ḥikma al-yamānī* bezeichnet wird, beschreibt. *Al-Qabasāt*, das aus zehn Qabas („Feuerfunken") besteht, untersucht einige wichtige philosophische Fragen, darunter das Problem des Schicksals und seine Beziehung zum menschlichen Willen. In der *Risālat al-Īqāẓāt fī ḫalq al-Aʿmāl* („Abhandlung des Erwachens über die Erschaffung von Handlungen") will Mīrdāmād jedoch seine Ideen über den freien Willen des Menschen, der seiner Meinung nach eines der kompliziertesten und verborgensten Probleme darstellt, im Detail erläutern. Im Allgemeinen wird in der islamischen Philosophie in Bezug auf das Problem der menschlichen Willensfreiheit der Schwerpunkt auf die Frage der absoluten Kausalität gelegt: Wenn die Wirkungen gegenüber der Ersten Ursache (d. h. Gott) nicht ungehorsam sein dürfen, wie wäre dann der freie Wille des Menschen möglich? In diesem Traktat versucht also auch Mīrdāmād, die Beziehung zwischen dem menschlichen Willen und dem Willen Gottes zu erklären.

In diesem Fall wurde Mīrdāmād stark von Ṭūsī beeinflusst. Im dritten Kapitel von *al-Īqaẓāt* bestätigt Mīrdāmād die Behauptung von Ṭūsī, indem er dessen Sätze wiederholt.[5] Er erwähnt auch den gesamten Text des 9. Kapitels von Ṭūsis Abhandlung *Ǧabr wa Qadar* im fünften Teil von *al-Īqaẓāt*[6], um seine Übereinstimmung mit ihm bei der Interpretation der Bedeutung eines Mittelweges zu betonen, der weder Zwang für den Menschen (*ǧabr*), noch Übertragung von Macht auf den Menschen (*tafwīd*) ist.

Daher werde ich in diesem Artikel zunächst über den philosophischen Ansatz von Ṭūsī berichten, der in seiner Abhandlung *Ǧabr wa Qadar* („Zwang und Schicksal") ausführlich erläutert wird. Ṭūsī versucht, den freien Willen des Menschen zu rechtfertigen, obwohl alle Wirkungen der vollständigen Ursache, d.h. Gott, nicht ungehorsam sein dürfen. In einem zweiten Schritt wird Mīrdāmād's Haltung zur Frage der menschlichen Willensfreiheit anhand seiner Abhandlung mit dem Titel *Risālat al-Īqāẓāt fī ḫalq al-aʿmāl* untersucht. Beeinflusst von Ṭūsīs Lösung des Problems,

5. Mīrdāmād, 1391 (2012): 36-37.
6. Mīrdāmād, 1391 (2012): 94-98.

versucht auch er, den freien Willen des Menschen nicht neben, sondern entlang des Willens der Ersten Ursache zu begründen.

## 1. Ṭūsīs Erklärung des Verhältnisses zwischen Gottes Willen und menschlichem Willen

Wie bereits erwähnt, legt Ḫwāǧa Naṣīr ad-Din Ṭūsī (1201/597) seine Ideen zur Frage des menschlichen freien Willens in einer Abhandlung mit dem Titel *Ǧabr wa Qadar* dar. Diese kurze, in persischer Sprache verfasste Abhandlung umfasst 10 Kapitel, in denen Ṭūsī versucht, das von verschiedenen Kalām-Schulen kontrovers diskutierte Problem des freien Willens darzulegen, und erklärt, dass trotz der Tatsache, dass alle Wirkungen nur dann eintreten, wenn ihre Ursachen notwendig sind, der freie Wille des Menschen dennoch möglich ist.

Ṭūsī erklärt, dass nur ein Weg zwischen zwei extremen Positionen, nämlich dem Zwang des Menschen und der Delegation der Macht an den Menschen, die richtige Lösung für dieses Problem sein kann. Im ersten Kapitel seiner Abhandlung stellt er daher die verschiedenen Kalām-Schulen und ihre Argumente vor, um die Falschheit ihrer Behauptungen aufzuzeigen. Ihm zufolge gibt es keinen wirklichen Unterschied zwischen denjenigen, die behaupten, dass der Mensch bei keiner Handlung einen Willen hat und alles, was er tut, ein Akt Gottes ist (*Ǧabriyya*), und denjenigen, die behaupten, dass der Mensch das Handeln nur von Gott erhält, ohne zu irgendeiner Wirkung fähig zu sein (*Aš'ariyya*). Beide Gruppen folgen also einer deterministischen Sichtweise. Auf der anderen Seite gibt es eine andere Gruppe, die *Qadariyya*, die behauptet, dass der Mensch einen freien Willen hat und seine Handlungen von Gott delegiert werden, da er sonst nicht als verantwortlicher Akteur für seine Sünden angesehen werden könnte. Laut Ṭūsī kann auch diese dritte Haltung nicht die richtige Erklärung für den freien Willen des Menschen sein.[7]

Tūsi will eine Lösung vorschlagen, die einen Mittelweg zwischen diesen beiden Polen darstellt. Er will die Allmacht Gottes bekräftigen und gleichzeitig die ethische Verantwortung des Menschen für seine Entscheidungen rechtfertigen. Um seine Lösung zu erklären, unterscheidet er zwischen zwei Arten von Ursachen: der nahen Ursache (*'illat al-qarīb*)

7. Tūsī, 1402 (1982): 476-7.

und der entfernten Ursache (*ʿillat al-baʿīd*). „Die nahe Ursache ist eine Ursache, die eine Handlung hervorbringt, während die entfernte Ursache die Ursache dieser Ursache ist".[8] Die nahe Ursache besteht also nicht neben, sondern entlang der fernen Ursache.

Um seine Darstellung zu verdeutlichen, versucht Tūsi in einem ersten Schritt zu zeigen, dass die Notwendigkeit des Auftretens einer Handlung nicht die Verneinung des freien Willens des Handelnden bedeutet. Eine Handlung tritt nur dann ein, wenn sie durch eine Ursache oder eine Reihe von Ursachen notwendig ist. Mit anderen Worten: Kontingentes kann nur dann verwirklicht werden, wenn es notwendige Ursachen gibt, die es hervorbringen oder erschaffen. Dies steht jedoch nicht im Widerspruch zum freien Willen des Menschen, denn der freie Wille bedeutet, dass wir eine Handlung ausführen können, wenn wir wollen, und dass wir sie beenden können, wenn wir wollen. Damit eine Handlung auf der Grundlage des freien Willens ausgeführt werden kann, muss der Handelnde also über zwei Fähigkeiten verfügen, nämlich Macht und Wille. Diese beiden Fähigkeiten zusammen machen das Auftreten einer Handlung notwendig.[9] Mit anderen Worten, sie sind die Ursachen für jede Handlung, die aus freiem Willen geschieht, und wenn beide an der Ausführung einer Handlung beteiligt sind, ist das Zustandekommen dieser Handlung notwendig, und dennoch wird die Handlung aus freiem Willen ausgeführt.

Nach Ṭūsī ist die Kraft eine Eigenschaft der Seele, durch die das Auslösen oder Unterlassen von Handlungen möglich wird. Der Wille hingegen ist ein Entschluss, der in der Seele entsteht, wenn etwas durch Wahrnehmung, Vorstellungskraft oder Denken als angenehm empfunden wird und ein Verlangen danach entsteht, das sich nach und nach verstärkt. Wir können also die Handlungen des Menschen in drei Gruppen einteilen: 1. die Handlungen, die aus seiner Kraft, ohne sein Bewusstsein, geschehen, z.B. Verdauung und Wachstum. 2. Die Handlungen, die durch sein Bewusstsein ausgeführt werden, ohne dass sein Wille involviert ist, z.B. eine Person, die sich eine Krankheit einbildet, und dann krank wird. 3. Die Handlungen, die durch seine Kraft und seinen Willen zusammen ausgeführt werden, und das sind die Handlungen, die auf dem freien

8. Tūsī, 1402 (1982): 480.
9. Tūsī, 1402 (1982): 485.

Willen beruhen; einige von ihnen sind physisch, wie körperliche Bewegungen und der Gebrauch von Empfindungen, und die anderen sind mit der Seele verbunden, wie die Vorstellungskraft und das Denken.[10]

Wenn also eine der Ursachen für die Ausführung einer Handlung, d. h. die nahe Ursache, das Wesen des Menschen und seine Kraft und sein Wille ist, dann wird diese Handlung frei ausgeführt und ist gleichzeitig durch all diese Bedingungen, die zusammen als hinreichende Ursache bezeichnet werden, notwendig. Die Notwendigkeit der Handlung steht also nicht im Widerspruch zu ihrer Möglichkeit und widerlegt nicht die Tatsache, dass sie aus freiem Willen vollzogen wird. Macht und Wille als die in uns geschaffenen Fähigkeiten sind jedoch ihrerseits die Wirkungen anderer Ursachen, und alle diese vielfältigen und unterschiedlichen Ursachen in der Reihe der Bedürfnisse beruhen schließlich auf der Erste Ursache. Daher können wir sagen, dass der Mensch als ein Wesen geschaffen wurde, das einen freien Willen hat, und dass er einige seiner Handlungen frei ausführt. Da jedoch sein Wesen und alle seine Fähigkeiten von Gott geschaffen wurden, ist er als die Erste Ursache die entfernte Ursache aller menschlichen Handlungen. Tūsi glaubt, dass diese Interpretation das Problem des freien Willens des Menschen lösen kann, ohne die Allmacht Gottes zu leugnen.

Wie wir sehen werden, beeinflusst der Standpunkt, den Ṭūsī bei der Rechtfertigung des freien Willens des Menschen einnimmt, die Herangehensweise von Mīrdāmād an dieses Thema. Auch er will das Problem lösen, indem er zwei Arten von Akteuren vorschlägt, von denen jeder unter einem Gesichtspunkt an der Ausführung einer Handlung beteiligt ist.

## 2. Die Struktur der Risālat al-Īqāẓāt fī ḫalq al-aʿmāl

Es wurde bereits erwähnt, dass Mīrdāmād seine Vorstellung vom freien Willen des Menschen in einer Abhandlung namens al-Īqāẓāt fī ḫalq al-aʿmāl erläutert. Diese Abhandlung besteht aus einer Einleitung und sechs Kapiteln. Die Einleitung enthält eine kurze Erläuterung der gesamten Abhandlung und die wichtigsten Punkte zum Problem des freien menschlichen Willens. In sechs Kapiteln untermauert Mīrdāmād dann diese

10. Tūsī, 1402 (1982): 486.

Hauptgedanken, indem er seine Argumente ausführt und auch mündliche Überlieferungen präsentiert. Das erste Kapitel (*īqāẓ*) befasst sich mit dem Problem des Bösen und seiner Beziehung zu Gottes Ratschluss und Bestimmung. Hier versucht Mīrdāmād, die Einbeziehung des Bösen in Gottes beste Ordnung der Welt durch seine beiden Lösungen zu rechtfertigen. Das zweite Kapitel ist ein sehr kurzer Bericht über die Erschaffung der Welt durch Gott. In den nächsten drei Kapiteln wird ein historischer Hintergrund zum Thema *ǧabr* (Zwang [des Menschen]) und *tafwīḏ* (Übertragung [der Macht an den Menschen]) dargestellt, um diese Frage zu beantworten: Wer sind die wahren Anhänger der Qadariyya? In diesem Teil weist Mīrdāmād auch auf seinen eigenen Standpunkt hin, der einen Weg zwischen den beiden genannten Extremen (*ǧabr* und *tafwīḏ*) darstellt, die von ihm widerlegt werden. Er führt einige Verse des Qurʾān sowie mehrere prophetische Ḥadiṯ und die Aussprüche der schiitischen Imame an, um seine Position zu untermauern. Das sechste Kapitel schließlich ist eine Zusammenfassung aller in der Abhandlung genannten Punkte.

## 3. Wer sind die wahren Anhänger der *Qadariyya*?

Wir können mit dem historischen Hintergrund beginnen, den Mīrdāmād - wie bereits erwähnt - im dritten Kapitel von *al-Īqāẓāt* darlegt. In diesem Kapitel beabsichtigt er, die wahren Anhänger der *Qadariyya* zu bestimmen, in Bezug auf das berühmte *ḥadiṯ* des Propheten, das besagt, dass die Anhänger der *Qadariyya* die Mağūs (Zoroastrier) der muslimischen Gemeinschaft sind, und er möchte zeigen, wer die Adressaten der Äußerung des Propheten in der Debatte zwischen den Muʿtaziliten und den Ašʿariten sind; jeder von ihnen beschuldigt den anderen, die Mağūs zu sein.[11] Die Muʿtaziliten glauben, dass die Ašʿariten, indem sie Gott Böses zuschreiben, seine Vollkommenheit leugnen, und dass sie, wie die Zoroastrier, dem Menschen in seinen Handlungen keine Rolle zugestehen. Andererseits nehmen die Ašʿariten an, dass die Muʿtaziliten, indem sie den Einfluss des Menschen bei der Erschaffung seiner Handlungen bestätigen, die Einheit Gottes leugnen, da sie wie die Zoroastrier zwei Schöpfer für die Existenzen in der Welt festlegen. Mīrdāmād widerlegt erwartungsgemäß diese beiden extremen Positionen und behauptet, dass beide vom rechten

11. Mīrdāmād, 1391 (2012): 31.

Weg abweichen, denn die erste Position macht Versprechen, Drohungen, Belohnungen, Strafen und Prophezeiungen bedeutungslos, während die andere beweist, dass der Mensch in seinen freiwilligen Handlungen unabhängig von Gott ist, und eine solche Behauptung führt zur Leugnung Gottes als Schöpfer des Universums.[12] Er bestätigt, dass nur ein Weg zwischen vollständigem Determinismus und reiner Freiheit der richtige Ansatz sein kann, um mit dem Problem der menschlichen Willensfreiheit umzugehen. Worin besteht nun dieses Dazwischen?

## 4. Mīrdāmād's Interpretation des Mittleren Weges

Mīrdāmād bekräftigt Ṭūsis Standpunkt. Wie bereits erwähnt, ist seiner Meinung nach jede Handlung, die durch die Kraft und den Willen des Handelnden ausgeführt wird, frei. Es gibt jedoch eine Reihe von Ursachen, die den Handelnden mit Macht, Willen und Wissen versorgen, und diese Reihe kann nicht unendlich sein, sondern endet mit der Ersten Ursache. Wenn wir uns also mit der Frage nach dem freien Willen des Menschen beschäftigen, müssen wir diese beiden Aspekte in Betracht ziehen:

> Derjenige, der [nur] die Reihe der Ursachen betrachtet und weiß, dass sie nicht auf die Macht und den Willen des Handelnden zurückzuführen sind, kommt zu dem Schluss, dass der Determinismus real ist, während sie [d.h. diese Meinung] überhaupt nicht wahr ist; denn die nahe Ursache der Handlung ist die Macht und der Wille des Handelnden. [Derjenige hingegen, der [nur] die ungefähre Ursache betrachtet, kommt zu dem Schluss, dass der freie Wille real ist, während er [d.h. diese Meinung] überhaupt nicht wahr ist; denn es ist nicht so, dass die Handlung nur durch die Ursachen realisiert wird, die alle im Bereich der Macht und des Willens des Handelnden liegen. Die Wahrheit ist also das, was einige [Denker] sagen: Es gibt weder *ǧabr* (Zwang [des Menschen]), noch *tafwīḍ* (Delegation [der Macht an den Menschen], sondern etwas dazwischen.[13]

Mīrdāmād legt seine eigene Interpretation dieses „Dazwischen" dar, indem er zwei Arten von Akteuren vorschlägt. Er glaubt, dass jede Handlung in der Welt einen direkten Urheber (*al-fāʿil al-mubāšir*) und auch einen vollkommenen Schöpfer (*al-ǧāʿil al-tāmm*) hat:

12. Mīrdāmād, 1391 (2012): 91.
13. Ṭūsī, 1383 (2004), 105.

> [Der Vollkommene Schöpfer] ist derjenige, der die Existenz [einer Handlung] und alle ihre Ursachen, Bedingungen und Auswirkungen auf absolute Weise hervorbringt. Der unmittelbar Handelnde ist derjenige, dessen freier Wille die letzte Komponente der hinreichenden Ursache seiner Handlung ist, und [deshalb] ist er durch seinen freien Willen allgemein und begrifflich der Handelnde dieser Handlung.[14]

Der Mensch ist der unmittelbar Handelnde seiner Handlungen, und sein freier Wille ist der letzte Bestandteil der hinreichenden Ursache seiner Handlung. Er ist also der freie Akteur bei der Ausführung seiner Handlungen. Auf der anderen Seite ist Gott der vollkommene Schöpfer aller Bestandteile des Universums, der alles notwendig macht und jede Handlung durch seinen Willen erschafft, aber wie Mīrdāmād behauptet, ist dies keine Leugnung der Vermittlung von Ursachen und Bedingungen bei der Ausführung einer Handlung, einschließlich des freien Willens des Menschen.[15] Es gibt also keinen Widerspruch zwischen dem freien Willen des Menschen und der Allmacht Gottes, denn der Mensch ist der Urheber der gewollten Handlungen, und Gott ist der Schöpfer dieser Handlungen.

Obwohl Gott also der vollkommene Schöpfer ist, setzt das Zustandekommen einer Handlung die Verwirklichung einer Reihe von Ursachen voraus. Und zu diesen Ursachen gehören die Existenz des Menschen sowie seine Kraft, sein Wunsch und sein Wille. Nach Mīrdāmād ist dies die Bedeutung des berühmten Ausdrucks: „Es gibt weder *ǧabr*, noch *tafwīd*, sondern etwas dazwischen". Außerdem ist es die Bedeutung der Behauptung einiger Gelehrter (in Anspielung auf Ibn Sīnā), dass „der Mensch in der Form des Freiseins bestimmt ist" (*al-insān muḍṭarun fī ṣūratin muḫtār*) oder „in der Form des Bestimmtseins frei ist".[16]

---

14. Mīrdāmād, 1391 (2012): 4.
15. Mīrdāmād, 1391 (2012): 5.
16. Ibn Sīnā sagt in al-Taʿlīqāt: „[Die menschliche] Seele ist gezwungen (*muḍṭarr*) in der Form, dass sie einen freien Willen hat", und der einzige Unterschied ihrer Bewegung zur natürlichen Bewegung ist, dass die Seele sich ihrer Ziele bewusst ist, die Natur aber nicht. Ihm zufolge ist es nur Gott, dessen Handlungen wirklich auf einem freien Willen beruhen (Ibn Sinā 1404 (1984): 53). Er lehnt jedoch den Fatalismus im Sinne einer göttlichen Prädestination ab und bestätigt eine Art Potentialität des Menschen, geistige Vollkommenheit zu erreichen. (Vgl. De Cillis, 2014: 73-78).

Wenn Mīrdāmād jedoch behauptet, dass der menschliche Wille von Gott geschaffen wurde und wir dennoch die freien Akteure unserer Handlungen sind, wie sollen wir diese scheinbar widersprüchliche Haltung verstehen? Obwohl er es nicht ausdrücklich sagt, können wir davon ausgehen, dass Mīrdāmād darauf hinweisen will, dass der Inhalt des menschlichen Willens nicht von Gott vorbestimmt ist. Er hat den Menschen einfach als ein Wesen geschaffen, das Macht und einen freien Willen hat und daher wählen muss, was er tut. Das bedeutet, dass es für ihn von aus Gott notwendig ist, einen freien Willen zu haben, wenn er einige seiner Handlungen ausführt, aber dieser notwendige freie Wille enthält keinen vorherbestimmten Inhalt.

## 5. Zweifelhaftes zum Problem der Willensfreiheit

Mit dieser Interpretation und der Unterscheidung zwischen dem vollkommenen Schöpfer und dem unmittelbaren Handelnden erklärt Mīrdāmād einige umstrittene und berühmte Verdachtsmomente, die das Problem der Willensfreiheit betreffen:

A) Der erste Verdacht ist, dass, wenn eine Handlung dem Menschen zuzuschreiben ist, eine Vielzahl von Einflussnehmern erforderlich ist, und wenn sie Gott zuzuschreiben ist, dann ergibt sich Determinismus.[17] Mīrdāmād würde darauf erwidern, dass die Handlung unter einem Aspekt die Handlung Gottes als Schöpfer und unter einem anderen Aspekt die Handlung des Menschen als Handelnder ist.

B) Zweitens kann durch diese Erklärung der Beziehung zwischen dem freien Willen des Menschen und dem Willen Gottes auch die Rolle des Gebets gerechtfertigt werden, da das Gebet für das, was im Dekret bestimmt ist, eine der erforderlichen Bedingungen für die Erfüllung dieser Situation ist.[18]

C) Der dritte Verdacht, nämlich das Problem der unendlichen Reihe von Willen, wurde von einigen Gelehrten wie Fārābi und Fakhr al-Dīn Rāzī erwähnt.[19] Laut Mīrdāmād war dieser Verdacht schon immer eines der kompliziertesten Probleme in Bezug auf den freien Willen des Menschen, auf das niemand eine überzeugende Antwort geben konnte. Wenn das

17. Mīrdāmād, 1391 (2012): 6.
18. Mīrdāmād, 1391 (2012): 7.
19. Fārābī, 1405 (1985): 91; Rāzī, 1407 (1987): 119.

menschliche Handeln auf seinen freien Willen zurückzuführen ist, dann können wir nach dem Willen selbst fragen: Ist dieser Wille freiwillig oder unfreiwillig? Wenn er freiwillig ist, dann hätten wir den Willen des Willens, und dann wieder den Willen des Willens des Willens, und so weiter. Es wäre also eine unendliche Reihe von Willen erforderlich, und das ist natürlich unmöglich. Andererseits, wenn die Reihe der Willen im Willen eines anderen Agenten endet, dann würde das zum Determinismus führen.

Mīrdāmād antwortet auf dieses Problem folgendermaßen: Wenn eine Reihe von Ursachen dazu führt, dass der Mensch etwas als gut oder vorteilhaft wahrnimmt oder sich vorstellt, entsteht in ihm ein Verlangen danach; und wenn sich dieses Verlangen verstärkt und ein Konsens entsteht, nennen wir es „Wille" (*irāda*). Der Wille bewirkt die Bewegung von Muskeln und Organen im menschlichen Körper. Wenn wir den Willen des unmittelbar Handelnden im Hinblick auf die Handlung selbst betrachten, wäre er ein starkes Verlangen nach dieser Handlung. Wenn wir jedoch den Willen an sich und unabhängig von der Handlung betrachten, entsteht der Verdacht einer endlosen Reihe von Willen.

Die Grundlage dieses Problems ist also nur eine gedankliche Überlegung (*al-iʿtibār al-ʿaqlī*), und sobald man dieses rationale Konstrukt aufgibt und aufhört, den Willen unabhängig zu betrachten, würde die endlose Reihe von Willen verschwinden. Mit anderen Worten, der wirkliche Wille ist der Wille des Menschen zu seiner Handlung, und der Wille des Willens ist nur eine geistige Überlegung und impliziert somit nicht die äußere Realität. Alles in allem, da eine unendliche Kette in der Realität einfach unmöglich ist, und nicht in einer mentalen Überlegung, wird der Verdacht verneint.[20] Ähnlich verhält es sich mit dem Wissen (*ʿilm*). Das Wissen über das Wissen ist nichts anderes als das Wissen selbst, nicht etwas anderes, das ihm hinzugefügt wird. Und auch hier haben wir es nur mit einem rationalen Konstrukt zu tun, nicht mit einer realen Situation.[21]

D) Das vierte Problem, das Mīrdāmād in seiner Abhandlung zu lösen versucht, ist die Frage von „Lohn und Strafe" (*ṯawāb* und *iqāb*). Wie bereits erwähnt, ist er der Ansicht, dass der Mensch zwar der unmittelbare und

20. Mīrdāmād, 1391 (2012): 7.
21. Mullā Ṣadrā in *al-Asfār* er kritisiert Mīrdāmāds Lösung des Problems (q.v. Mullā Ṣadrā, 1981: 389-90).

willentliche Urheber seiner Handlungen ist, sein Wille aber letztlich Gott zu verdanken ist, denn Gott ist der vollkommene Schöpfer und derjenige, der den Willen, die Macht und die Existenz des Menschen erschafft. Daraus lässt sich schließen, dass die Handlungen des Menschen und sein freier Wille alle auf göttlichem Beschluss und Gottes Bestimmung beruhen (*al-qaḍā wa-l-qadar*). Er weist auch auf diesen Vers aus dem Qurʾān hin: „Und ihr wollt nicht, außer was Allāh will" (*al-Takwīr*: 29). Wie können also Belohnung und Bestrafung gerechtfertigt werden? Um diese Frage zu beantworten, beruft er sich wieder auf Ṭūsī, der glaubte, dass Belohnung und Bestrafung die Folgeeigenschaften des Wesens von guten und bösen Handlungen sind[22], und da der unmittelbar Handelnde derjenige ist, der diese Handlungen willentlich ausführt, verdient er es auch, die Folgen seiner Handlungen zu tragen und belohnt oder bestraft zu werden. Obwohl der vollkommene Schöpfer dieser Handlungen Gott ist, müssen sich die Voraussetzungen für diese Handlungen auf den unmittelbar Handelnden beziehen, nicht auf ihre ferne Ursache. Er veranschaulicht diesen Punkt mit einem Beispiel. So wie in der physischen Medizin die Eigenschaften von Medikamenten und Giften sich auf den Konsumenten beziehen, so beziehen sich die Wirkungen guter und böser Handlungen auf den unmittelbar Handelnden und nicht auf ihren Urheber.[23]

E) Wenn jedoch Belohnung und Bestrafung die Implikationen des Wesens von guten und bösen Handlungen sind, können wir mit einem anderen Problem konfrontiert werden: Warum hat dieser „vollkommene" Schöpfer das System der Welt so organisiert, dass es Böses gibt? Warum sind die Übel in Seinem Beschluss und Seiner Bestimmung enthalten? Mīrdāmād hat zwei Antworten auf diese Frage. Erstens: Die Übel sind nicht wesentlich (*bi-ḏāt*) von Gott geschaffen. Sie sind lediglich die Voraussetzungen des unendlichen Guten und werden nur zufällig (*bi-l-ʿaraḍ*)[24] mit Gott in Verbindung gebracht. Mit anderen Worten, alles, was im Wesentlichen von Ihm erschaffen wurde, ist gut, aber diese guten Essenzen haben einige Auswirkungen, die auf sie selbst zurückzuführen sind, und können bösartig sein. Auf die Frage, warum nicht alle Wesenheiten so geschaffen sind, dass sie keine bösen Folgen haben, würde er außerdem

22. Tūsī, 1375 (1996), 328.
23. Mīrdāmād, 1391 (2012): 11-12.
24. Mīrdāmād, 1391 (2012): 13; Mīrdāmād, 1367 (1988), 436.

antworten, dass Gottes Erlass immer vollkommen ist, aber die Fähigkeiten der Wesenheiten es nicht zulassen würden, Seine ganze Gnade (*fayḍ*)[25] anzunehmen. Mit anderen Worten, wenn alle Wesenheiten vollkommen wären, gäbe es keinen Unterschied zwischen ihnen und somit auch keine Vielfalt. Wie Ṣadrā später ausdrücklich sagen wird, um den Standpunkt seines Lehrers zu unterstützen, ist das Böse eine Voraussetzung für die Vielfalt und nicht etwas, das von Gott geschaffen wurde.

Zweitens, wenn wir die Übel in der Welt speziell und in Bezug auf bestimmte Personen und Situationen betrachten, sind sie im Vergleich zum gesamten Universum sehr gering. Außerdem sind diese besonderen Übel eine Voraussetzung für die allgemeine Güte und die vollkommene Ordnung des Universums.[26] Mit anderen Worten: Gäbe es kein Böses in der Welt, könnte sie kein vollkommenes System sein, während - laut Mīrdāmād - alles, was von Gott ausgeht, reine Güte ist und nicht unvollkommen sein kann. Es ist also notwendig, dass einige Arten von Übel in dieser Welt auftreten, um die Vollkommenheit des gesamten Systems zu gewährleisten. Auf diese Weise behauptet Mīrdāmād, dass er eine Erklärung für das Problem der Einbeziehung des Bösen in Gottes Beschluss gefunden hat.

**Schlussfolgerung**

Mīrdāmāds Herangehensweise an die Frage der menschlichen Willensfreiheit ist zutiefst von Ṭūsī beeinflusst. Auch er versucht, das Problem zu lösen, indem er zwei Aspekte für die Betrachtung der Ausführung einer Handlung bestätigt. Mīrdāmād erklärt diese Aspekte, indem er zwei Arten von Akteuren unterscheidet: den direkten Akteur, der derjenige ist, dessen freier Wille die letzte Komponente der hinreichenden Ursache ist, und der daher der freie Akteur bei der Ausführung seiner Handlungen ist; und den vollkommenen Schöpfer, der derjenige ist, der die Existenz einer Handlung und alle ihre Ursachen und Bedingungen, einschließlich der Macht, des Willens und des Wissens des Menschen, schafft.

Wenn wir uns also mit der Frage des freien Willens des Menschen befassen, müssen wir diese beiden Aspekte berücksichtigen. Der Mensch ist

25. Mīrdāmād, 1391 (2012): 16.
26. Mīrdāmād, 1367 (1988), 443.

zwar der unmittelbare Akteur, der so geschaffen ist, dass er einige seiner Handlungen aus freiem Willen ausführt, aber er kann nicht der vollkommene Schöpfer sein, der seine Handlungen notwendig macht, da er nicht die Existenz aller Ursachen und Bedingungen seiner Handlungen kennt und viele davon außerhalb seiner Wahrnehmung und Kontrolle liegen. Der Mensch ist als Akteur erschaffen worden, der einen freien Willen hat, und daher muss er wählen, aber sein Wesen und alle seine Zustände (*šuʾūn*), sein Wille, seine Macht, sein Wissen, sind der Erste Ursache zu verdanken, da Gott der Schöpfer jedes Existierenden und jeder Handlung in der Welt ist. Mīrdāmād glaubt, dass wir allein durch die Berücksichtigung dieser beiden Aspekte den wahren Weg zur Rechtfertigung des freien Willens des Menschen finden können, ohne die Allmacht Gottes zu leugnen.

## Literaturverzeichnis

Bihbahānī, Sayyid ʿAlī Mūsavī, Ḥakīm-i Astarābād Mīrdāmād, Tehran: Tehran University Press, 1377 (1998).

De Cillis, Maria, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn ʿArabī*, London and New York: Routledge, 2014.

Fārābī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Qom: Bīdār Publication, 1405 (1985).

Ibn Sīna, *al-Taʿlīqāt*, Qom: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī, 1404 (1984).

Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (Ed.), *The oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York: Oxford University Press: 2017.

Mīrdāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, Mehdi Mohaqeq (ed.), Tehran: University of Tehran Publication, 1367 (1988).

Mīrdāmād, *Risāla al-Īqāẓāt fī al-Khalq al-Aʿmāl*, Hamed Naji Isfahani (ed.), Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy: 1391 (2012).

Mullā Ṣadrā, *Al-Hikma al-mutaʿāliya fī asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa*, Vol. 6, Beirut: Dār Iḥyā al-Turāṯ al-Arabī, 1981.

Rahman, Fazlur, "Mīrdāmād's Concept of ḥudūṯ dahrī: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran" in: *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, 39, 2: 139-51.

Rāzī, Fakhr al-Din, *Al-Maṭālib al-ʿĀlīya min al-ʿĪlm al-Ilāhī*, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī: 1407 (1987).

Tūsī, *Ağwaba al-Masāʾil al-Nasīrīyya*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1383 (2004).

Tūsī, Ḥillī, Mīrdāmād and the Others, *Kalimāt al-Muḥaqqiqīn*, Qom: Maktabat al-Mufīd, 1402 (1982).

Tūsī, *Šarḥ al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt*, Vol. 3, Qom: Našr al-Balāqa, 1375 (1996).

## Sprache einer Landschaft: Nuristani

Almuth Degener[1]

Kann eine Landschaft sprechen? Wir kennen es aus Märchen: ein Baum ruft zur Ernte auf (Frau Holle), die Quelle spricht (Brüderchen und Schwesterchen), die Gestirne reden mit der Schwester der „Sieben Raben". Aber davon soll hier nicht die Rede sein.

Im afghanischen Nuristan spricht die Landschaft auf zweierlei Weise. Sie selbst kann als Chronik des Landes „gelesen" werden, und sie hat sich auf die Struktur der Nuristani-Sprachen so ausgewirkt, dass ein Sprecher einer Nuristani-Sprache kaum anders kann, als in einer Äußerung immer zugleich „Landschaft auszudrücken".

Was eine Landschaft, was Natur, was ein Ort ist, hängt von der Wahrnehmung ab, und in einem wissenschaftlichen Kontext ist es oft das Resultat einer Theorie. Jede Betrachtungsweise hat ihre Berechtigung, das Ausmaß ihres Nutzens wird aber durch die Art der Örtlichkeit und die Haltung der dort lebenden Menschen zu ihr definiert. In diesem Aufsatz folge ich nicht einer bestimmten Theorie. Mit Gewinn habe ich die Besprechung der Literatur und den Absatz über „Memorious Landscape" in J. Féaux de la Croix' Buch über die Kultur der Kirgisen gelesen (Féaux de la Croix 2016, 29-34 und 168-169). Außerdem erscheint mir der Ausdruck „mnemonic pegs" hilfreich, den K. Basso im Zusammenhang mit der Kultur der Apachen verwendet: „geographical features have served the people for centuries as indispensable mnemonic pegs on which to hang the moral

1. Professorin für Indologie und Iranistik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Email: degener@uni-mainz.de

teachings of their history (Basso 1996, 62). Auch in Nuristan spielen Elemente der Landschaft eine bedeutende Rolle in der oralen Geschichte und dem tradierten Wertesystem. Für die kurze Diskussion über die sprachlichen Mittel zum Ausdruck von Lage und Bewegung im Raum ist unter den vielen zu dem Thema erschienenen Publikationen Palmer et al. 2017 für die Beschreibung der Nuristani-Verhältnisseam ehesten wegweisend, weil dort hervorgehoben wird, dass innerhalb einer Sprache der Gebrauch von mehreren Referenzsystemen und linguistischen Strategien nebeneinander eher die Regel als die Ausnahme ist und dass soziale und kulturelle Faktoren das Verhältnis zwischen Sprache und Landschaft mitbestimmen. Kurz, die Art, wie Züge der umgebenden Landschaft sich in Sprache und Selbstverständnis widerspiegeln, ist sowohl unter ethnologisch-geographischer als auch unter linguistischer Perspektive nicht unabhängig von der Art zu betrachten, wie die Menschen mit ihrer Umgebung interagieren. Die Originaltexte aus Nuristan, die ich in diesem Aufsatz zitiere, sind über ein halbes Jahrhundert alt und müssen als historische Dokumente betrachtet werden. Aber wenn sich seither auch vieles in der Kultur und manches in der Sprache verändert hat, sind die Nuristani-Sprachen doch lebende Sprachen und viele Sprecher sind heute daran interessiert, ihre einzigartige überlieferte Kultur zu studieren und zu bewahren.

**Nuristan - Land des Lichts**

Der Name Nuristan bezeichnet eine Region im Nordosten Afghanistans. Seit 2002 wird das Gebiet als Nuristan Province auch politisch als Einheit behandelt. Dort, in den Tälern der Flüsse Alingar, Pech, Landai Sin und Kunar des südlichen Hindukusch-Gebirges, leben die Nuristanis. Sie sprechen verschiedene Varianten einer Sprachgruppe, die als Nuristani-Sprachen bezeichnet wird.

Nuristan bedeutet “Land des Lichts”, und gemeint ist hiermit das Licht des Islam, das diese entlegene Region und seine wehrhaften Bewohner erst vor etwa 125 Jahren erreichte, als das Gebiet von der afghanischen Armee unter Amir Abdur Rahman Khan erobert und in der Folge islamisiert wurde. Heute sind die Nuristanis überaus fromme Muslime, aber die Konversion geschah unter massivem Druck religiöser und weltlicher Autoritäten der Zentralregierung. Dazu kam in den letzten Jahrzehnten die

erneute Islamisierung durch Fundamentalisten, die nicht nur Nuristan, sondern viele Regionen der Welt betrifft. Die radikalen Eingriffein bestehende religiöse und kulturelle Strukturen haben leider dazu geführt, dass vieles von dem, was in vorislamischer Zeit tradiert wurde und von dem selbst Jahre nach der Konversion noch einige Nuristanis zu berichten wussten, mehr und mehrverlorenging. Heute ist über die vorislamische Zeit nur noch wenig bekannt.

Lesen wir die Texte in Nuristani-Sprachen, die in den vergangenen siebzig Jahren von Forschern gesammelt, übersetzt und veröffentlicht worden sind (Buddruss/ Degener 2017, Degener 1998, Grjunberg 1980, Nuristani Taza 1988, 1991), erschließt sich uns eine Welt, die teilweise untergegangen ist.Vor fünfzig Jahrengab es im Dorf Nisheigram zum Beispiel noch die Tradition einer „Vorsäerin", einer Frau, die vor den anderen die Aussaat vornahm, wovon man sich ein ertragreiches Jahr für die ganze Dorfgemeinschaft erhoffte. Vergleichbar ist der bekanntere Brauch des „ersten Pflügens", der in den Bergen von Nordpakistan, um Hunza und Gilgit, von den Kalash im pakistanischen Chitral und in anderen Regionen Südasiens, aber auch in Europa und China gepflegt wurde. Während dort in der Regel ein Mann die Pflüge- oder Saatzeremonie durchführt, muss es nach nuristanischer Tradition eine Frau sein. Das ist nur logisch, denn hier sind es die Frauen, die für die gesamte Feldarbeit vom Pflügen bis zur Ernte zuständig sind, während den Männern andere Aufgaben zufallen.

Nicht mehr gepflegt werden eine Reihe von Bräuchen wie die Herstellung von Wein sowieseit der rezenten Einwirkung durch islamistische Organisationen verschiedene Feste im Jahreskreis, die mit ausgelassenen Feiern und Tanz verbunden waren. Längst nicht mehr gültig sind auch die vorislamischen Kategorien, nach denen sich der Rang und das Ansehen eines Mannes richten, die auf den zwei Säulen Freigebigkeit als Gastgeber und Erfolg als Krieger beruhten. Ersteres wurde dadurch nachgewiesen, dass der Gastgeber ein Fest für die ganze Dorfgemeinschaft ausrichtete, letzteres verschaffte den vorislamischen Nuristanis einen zweifelhaften Ruf als gefürchtete Kopfjäger. Erfolg auf einem dieser Gebiete oder beiden wurde mit bestimmten Privilegien belohnt.

Die Kultur und Lebensweise der Nuristanis in den verschiedenen Tälern ist keineswegs einheitlich, dennoch gibt es Gemeinsamkeiten. Bis heute von großer Bedeutung ist das patrilineare Verwandtschaftssystem, das auf Abstammungslinien beruht und sich auf Heiraten und familiäre Strukturen, aber in einigen Dörfern auch auf die Verteilung von Weideflächen, politische und ökonomische Bündnisse und Rivalitäten sowie gemeinschaftliche Aufgaben auswirkt. Neben der durch Abstammung definierten Beziehungen gibt es ein System von verwandtschaftsähnlichen und wie diese mit Rechten und Pflichten verbundenen Bindungen, das auf Absprache, Freundschaft und Zusammenarbeit beruht. Außer den zahlenmäßig und sozial dominanten Familien der Herdenbesitzer gibt es in vielen Nuristani-Dörfern Handwerker, die oft sehr kunstreich allerlei Holz-, Metall-, Töpfer- und andere Arbeiten erledigen, aber deutlich weniger angesehen sind und über politische Macht verfügen als die Herden- und Landbesitzer. Die Hierarchie bestimmt ebenso wie die Abstammung die Art und das Ausmaß des Kontaktes untereinander.

**Die Nuristani-Sprachen**

Dass in Afghanistan Dari gesprochen wird, eine Form des Persischen, und Pashto, ebenfalls eine iranische Sprache, ist weithin bekannt, auch deshalb, weil die meisten aus Afghanistanstammenden Menschen in Deutschland eine dieser beiden Sprachen sprechen. Weit weniger Menschen werden mit dem Begriff „Nuristani-Sprachen“ etwas anfangen können.

Unter dieser Bezeichnung wird eine Gruppe von Sprachen zusammengefasst, die in den Tälern Nuristans beheimatet sind und jeweils in mehreren Dialekten gesprochen werden. Die wichtigsten Sprachen lassen sich unter der Bezeichnung Kate im Nordosten und -westen Nuristans, Prasun im Zentrum, Kalasha-ala und Ashkun im Süden zusammenfassen. Diese Sprachbezeichnungen sind unter Linguisten gebräuchlich, während die einheimischen Sprachnamen vielfach abweichen. Eine Reihe dieser Sprachen ist im Laufe der letzten siebzig Jahre von Sprachwissenschaftlern aus Norwegen, Russland, den USA und Deutschland beschrieben worden, aber noch immer gibt es große Wissenslücken. Alle Nuristani-Sprachen sind schriftlos, für die schriftliche Kommunikation dient in erster Linie das afghanische Persisch. Heutzutage hat natürlich auch in Nuristan die Kommunikation per Internet zunehmende Bedeutung. Unter den Sprachen,

die in Nuristan und in geographischer Nähe dazu gesprochen werden, nehmen als Verkehrssprachen Paschto und Dari eine führende Rolle ein, daneben gibt es eine Reihe von weniger bekannten Sprachen, vor allem die indoarischen Pashai-Dialekte, Khowar und Kalasha sowie die zur iranischen Familie gehörigen Sprachen Munji und Wakhi.

Alle Nuristani-Sprachen weisen zahlreiche Lehnwörter aus dem Persischen und aus dem Pashto auf. Aber die Wurzeln einer iranisch-nuristanischen Verwandtschaft reichen tiefer. Denn die Nuristani-Sprachen gehören zu der großen Familie indogermanischer Sprachen, und innerhalb dieser Gruppe sind sie am engsten mit den iranischen und den indoarischen Sprachen verwandt, mit denen zusammen sie die Familie der arischen Sprachen bilden.

Nuristani-Sprachen haben einige gemeinsame Züge. Dazu zählt die ergativische Konstruktion in den perfektiven Verbalformen, wie sie in vielen indoarischen Sprachen, im Pashto und zwar nicht im Neupersischen, wohl aber noch im Mittelpersischen üblich war. Der Träger der Handlung steht dabei in einem Nicht-Subjekts-Kasus, und die Form des Verbs richtet sich in Numerus und Genus nach dem direkten Objekt. Das folgende Beispiel stammt aus der Sprache Kalasha-ala, die im Waigal-Tal gesprochen wird.

a ä yā-m
ŋa w

i B ich-esse
ch rot

ich esse Brot

ũ ä wŏ̃-i
w

von- Br gegessen - 3.
mir o Singular

Ich sah ihn

Im Mittelpersischen würden diese beiden Sätze wie folgt lauten:

a n xwar-ēm

n ān

i B ich-esse
ch rot

ich esse Brot

m n xward
an ān

i i gegessen (3.
ch hn Singular)

ich aß Brot

So nahe das Neupersische dem Mittelpersischen steht, zeigt das Beispiel deutlich, wie sich die Konstruktion im Neupersischen verändert hat: die Form des Pronomens, die in der mittelpersischen Ergativkonstruktion den Agens bezeichnet, wurde verallgemeinert und kongruiert nun auch in Vergangenheitstempora mit dem Verb:

m n xord-am
an ān

i B ich-aß (1.
ch rot Singular)

Zu den Gemeinsamkeiten der Nuristani-Sprachen zählen auch ein dreistufiges deiktisches System („dies - das - jenes"), ein vigesimales Zahlensystem und der Gebrauch von Post- anstelle von Präpositionen sowie zahlreiche Ähnlichkeiten in der Lexik.

Die Erzählungen, die sich auf die vorislamische Zeit beziehen, stellen zwei Themen in den Mittelpunkt: einerseits Helden und herausragende Persönlichkeiten, die durch ihre Herkunft aus dem eigenen Dorf oder durch Blutsverwandtschaft mit dem Erzähler verbunden sind, andererseits Geschichten von Göttern und Menschen einer vergangenen Zeit, die mit der natürlichen Umgebung zu tun haben und weiterhin in der Landschaft wahrnehmbar sind.In unserem Zusammenhang sind nur die Aussagen über die Landschaft näher zu betrachten. Beides aber, die eigene Abstammungsgruppe und die Natur der

Umgebung, sind offenbar konstitutiv für die (vorislamische) nuristanische Identität.

**Die Landschaft als Text**

Menschen überall in der Welt werden beeinflusst von der Landschaft, in der sie leben. Im Leben der Hirten und Bauern von Nuristan spielt die Landschaft eine zentrale Rolle. Die Täler liegen in einer malerischen Hochgebirgsgegend mit Bergen, Wäldern, Hochalmen und Flüssen. Einige Täler sind so schmal und steil, dass die Häuser wie Schwalbennester am Hang gebaut sind, andere sind flacher, und die Dörfer liegen in der Talsohle. Die Lebensgrundlage besteht aus Viehwirtschaft einerseits, Feldbau andererseits. Das Leben wird vom Wechsel der Jahreszeiten bestimmt. Im Frühling ziehen die Männer und Jungen mit dem Vieh auf die Hochweiden. Die Frauen bleiben im Dorf, kümmern sich um Felder und Obstbäume. Aussaat und Ernte, Almauftrieb und -abtrieb unterliegen Regelungen, die für das ganze Dorf gelten. Ihre Einhaltung wird von jungen Männern überwacht, die vom Ältestenrat für jeweils ein Jahr mit diesem Amt betraut werden und denen erhebliche Verantwortung, aber auch Autorität zufällt. Zum Beispiel dürfen Kürbisse, Trauben oder Walnüsse erst geerntet werden, wenn diese jungen „Dorfpolizisten" es zur Ernte freigegeben haben. Wird jemand dabei ertappt, vor diesem Termin Gemüse zu ernten, haben die jungen Männer das Recht, ihn mit materiellen Abgaben zu bestrafen.

Der Wert bestimmter Orte bestimmt sich nach dem wirtschaftlichen Nutzen, nach Quantität und Qualität des Viehfutters, Lage und Ertrag. Aber jenseits ihreslandwirtschaftlichen Potentials hat die Landschaft einen Wert und eine Bedeutung, deren Wurzeln in der vorislamischen Zeit liegen.Einige Auszüge aus Materialien aus dem Kalasha-Dorf Nisheigram im Waigaltal und aus den Dörfern des Prasun-Talssollen zeigen, wie Landschaft sich mit Mythen verbindet, die leider schon zum Zeitpunkt der Aufzeichnung nur noch teilweise im Gedächtnis waren. Die Kulturen der Kalasha und der Prasun sind ausgesprochen unterschiedlich, aber hinsichtlich der Beziehung der Menschen zur Landschaft doch vergleichbar, deshalb werden sie hier nicht getrennt behandelt. Die Übersetzungen sind sehr frei, genauere Widergaben finden sich in den Textausgaben (Degener 1989, Buddruss/ Degener 2015), auf die die Abkürzungen N (Nisheigram)

und Pr (Prasun) mit Seitenzahlen verweisen. Zur Kultur und zum beachtlichen Kunsthandwerk im Prasun- und im Waigaltal hat M. Klimburg wertvolle Forschung geleistet, vorher nicht beachtete Denkmäler entdeckt und schwierig zu deutende Hinweise über die vorislamische Zeit zusammengetragen (Klimburg 1999, 2002).

Eine Quelle in der Nähe des Dorfes Nisheigram soll von Gesh, dem Bruder des vorislamischen Gottes Indr, angelegt worden sein: Nach einem Streit mit seinem Bruder „floh Gesh, ging talauf und stieß auf eine Quelle. Ibexe kamen dorthin, um Wasser zu trinken. Er leitete das Wasser durch eine Erdhöhle in das Tal Muraigol. Nachdem er dort einige Jahre gelebt hatte, starb Gesh. Seine Quelle existiert noch heute.“ (N 285)Der Streit zwischen den Brüdern und ihre Trennung deutet auf ein Merkmal der vorislamischen Religion: bestimmte Götter und Schutzgottheiten gehörten zu bestimmten Dorfgemeinschaften, wurden nur oder vor allem dort verehrt und waren Teil des dörflichen Selbstverständnisses. Indr gehörte zu Wama (Sama), wo er den noch bestehenden Garten und Wingert „Indrakun“ angelegt haben soll.

Ist die Quelle hier Objekt einer göttlichen Handlung, so zeigt sich der Fluss im folgenden Beispiel als aktiv handelnde Persönlichkeit.

Ein Text aus dem zentralen Prasun-Tal (Pr 83ff.) erzählt von einem vorislamischen Mythos, in dem der Gott Maraeine Wassermühle errichtet, für deren Betrieb es nötig ist, dass der Fluss durch die Mühlrinne fließt. Der Fluss ziert sich, denn er istvon Mara nicht gebührend verehrt worden. Erst nach einigen Schmeicheleien ist er bereit zur Zusammenarbeit, und spätestens hier zeigt sich, dass er als weibliches Wesen gesehen wird, zu Mitleid fähig, aber auch eigenwillig und gelegentlich launisch: „Lunang sprach: ‚O Mara, ich wäre nicht herabgekommen, aber ich habe ein weiches Herz, bekam Mitleid, als du mich so sehr gebeten hast.‘“ Obwohl die Fluss-Frau Lunang nun in die Rinne fließt, ist das Problem aber noch nicht aus der Welt geschafft, denn kaum ist sie da, will Lunang auch schon wieder gehen: „Jetzt ist doch wieder Zorn in mein Herz gekommen. Ich will meine Fingernägel ausstrecken und das Tal zerstören.“ Um Lunang zu besänftigen, muss Mara dafür sorgen, dass Menschen das Tal bewohnen und das Wasser nutzen.

Derselbe Fluss ist in einer anderen Erzählung bereit, den ausgesetzten göttlichen Knabenentgegen der natürlichen Strömungsrichtung zu transportieren, lässt sich aber überzeugen, dass das nicht sinnvoll ist: „Lunang sprach: ‚Gutes Kind, Gott hat mir dich auf den Rücken geladen. Ich werde dich nicht talab tragen wie andere Menschen. Ich werde dich zum Süjum-See bringen.' Der Knabe sprach: ‚Lunang, wenn du mich talauf zum Süjum-See trägst, werde ich nicht mein Ziel erreichen.'" (Pr 127-8).

In mythologische Sprache gekleidet, zeigt sich in diesen Erzählungen sowohl die Macht des Flusses als auch die tiefe Verbindung menschlichen Lebens mit ihm. Ist der Fluss die Lebensader der nuristanischen Dörfer, so sind die Berge Orte der Interaktion von Menschen mit dem Übermenschlichen. Denn dort, oberhalb der menschlichen Behausungen, wohnen die Feen, die auch die Besitzer und Hüter der wilden Tiere sind. Einzelne Menschen betreten Feenland, zum Beispiel auf der Jagd, und können zuweilen von unheimlichen und gefährlichen Begegnungen berichten (Degener 1995,2001). Feen kommen ihrerseits ins Dorf, und wenn auf ihren Pfaden unwissentlich ein Haus errichtet wird, wird dieses von Unglück heimgesucht. Das kann so weit gehen, dass das Haus aufgegeben und abgerissen werden muss (N 331-333).

Andere übermenschliche Wesen werden durch Opferungen besänftigt, die an bestimmten Stellen durchgeführt werden, zum Beispiel „oben an der flachen Stelle am Berg Küri" (N 330). Auch hierwird die Landschaft zum Ort der Beziehungen zwischen Menschen und Geistern oder Dämonen.

Es ist der Blick des Menschen, der eine Landschaft zu einer kulturspezifischenErfahrung macht.Abgesehen von ihrem wirtschaftlichen Wert wird bei uns Natur heutzutage meistens als ästhetischer Gegensatz zu Zivilisation und Urbanisierung erlebt. In den überlieferten Erzählungen aus Nuristan ist solch ein Gegensatz nicht zu spüren, dagegen geht es um die Abgrenzung von Bereichen. Ganz wie innerhalb der menschlichen Gesellschaft durch Ethnie, Geschlecht, Abstammung und soziale Rangordnung Grenzen gezogen werden, so unterstehen auch Göttern und anderen übermenschlichen Wesen bestimmte Bereiche oder sind ihnen zugeordnet. Flüsse und Berge sind dem Menschen nur bedingt zugänglich

und nutzbar, sie sind göttlich oder Denkmäler göttlichen Handelns. Felsformationen werden als Versteinerungen von Menschen oder Feen gedeutet und solchermaßen als Träger von Spuren göttlicher Eingriffe identifiziert.

Einige Felsen bei Nisheigram, die sichtlich Risse und Schrammen aufweisen, sind versteinerte Menschen der Vorzeit: „Zur Zeit der Alten ... gerieten drei Männer, zwei Nuristanis und ein Paschtune, über das Besitzrecht an diesem Ort in Streit.“ Zuerst fiel der Paschtune, dann brachten die beiden Nuristanis einander um. Wo sie hinfielen, wurden sie zu Stein. „Die Schwert-Wunden, Mörser-Wunden, Stößel-Wunden sind immer noch an den Steinen zu sehen.“ (N 286) Auch an einer anderen Stelle werden Felsen als Versteinerungen gesehen, in diesem Falle Versteinerungen von Feen. „Die alten Kalasha glaubten, dass der König der Feen am Kashtün-Felsen, ihr Wesir aber oben am Berg Nolüm wohnte. Auch heute noch erzählt man sich Geschichten über die Feen mit Bezug auf diese beiden Orte.“ Bei einer Hochzeit zwischen Feenmännern und -frauen vergaßen die Mitglieder der Hochzeitsgesellschaft über Tanz und Spiel die Zeit. „Darauf machte der Schöpfer sie, während sie tanzten, zu Steinen. Die sieben Reihen von Steinen oben an der flachen Stelle von Ashtigar samt dem Stein mit den sieben Schönheiten in der Mitte sind die Brautgeleiter, Brautbegleiter und die Braut selbst, all die Feen, die zu Stein geworden sind.“ (N 289).

Aus dem ehemals „heiligen“ (dazu Klimburg 2002, 55) Prasun-Gebiet sind mehrere mythologische Gründungserzählungen überliefert, die Land- und Felsformationen des Tals mit dem Mord an übermenschlichen Lebewesen der Vorzeit verbinden. Bemerkenswert ist ein mehrfach aufscheinendes Motiv, das den Tod einer mythischen Gestalt der Vorzeit mit der Entstehung der Landschaft verbindet. In einer Erzählung aus dem Dorf Pashki (von M. Klimburg auch im Dorf Pronz gehört, Klimburg 2002, 58) über Munjam Malik heißt es: „Er tötete den Vater. Er grub ein Loch und legte ihn mit dem Kopf in Richtung Arte und den Füßen in Richtung Agichio hinein. Er scharrte Erde auf und legte über den Körper das Tal. Auf den Nabel stellte er ein Haus.“ (Pr 139). In einer Erzählung aus dem Dorf Zumu ist Mandi derjenige, der über einem toten Körper das Tal anlegt:„Esperegra sprach: ‚Wenn du Menschen schaffen willst, bring diesen

Berg herab und ebne ihn ein! Hol die Sonne und wärme meinen Platz, dass Hirse und Gerste reifen!' Mandi sprach: ‚Ich gehorche dir.' Er hob einen großen Felsblock an und begrub Esperegra darunter. Den Felsblock drückte er fest in die Erde und legte einen weiteren Felsen darauf. Esperegra brachte den Felsen auf seinem Körper zum Erzittern. Auf der linken Talseite zog Mandi einen Berg herüber und füllte damit das Loch, in dem Esperegra lag. Esperegra starb" (Pr 209).

Die in vorislamischer Zeit noch intakte und lebendige Sakrallandschaft ist nicht eine vom Menschen hergestellte sakrale Landschaft, die wie in vielen Ländern durch Gotteshäuser oder Heiligengräber bestimmt würde. Das Verhältnis zur Landschaft drückt sich auch nicht in Pilgerfahrten aus, die sich an Flüssen oder Bergen orientieren, wie wir es beispielsweise aus Indienkennen. Das Erleben geographischer Gegebenheiten der traditionellen nuristanischen Gesellschaft geschieht, indem über vorhandene geographische Formationen Zuweisungen und deutende Erzählungen gelegt und diese in Ritualen und Bräuchen, aber auch schlichtweg in der alltäglichen Wahrnehmungder Umwelt erlebt werden. Im vorislamischen Nuristan waren die Götter mit der Landschaft aufs engste verbunden, sie und die Orte ihrer Verehrung waren so wenig austauschbar wie die Menschen, die in bestimmten Dörfern lebten. Auch wenn heute die vorislamischen Gottheiten vergessen sind, bleiben in die Landschaft Geschichten, Mythen und Überlieferungen eingegraben. Die Landschaft ist solchermaßen zum Text geworden. In einer Gesellschaft, die für ihre eigene Sprache keine Schrift kennt, gibt es keine Chroniken in der Form von geschriebenen Aufzeichnungen. Dennoch ist die frühere nuristanische Gesellschaft nicht geschichtslos. Sind die Erzählungen über Helden der alten Zeit und Ursprungsmythen Geschichte, die gehört wird, so ist die Landschaft Geschichte, die gesehen werden kann. Natürliche Formationen wie Felsen sind steingewordene Historie, kulturelles Gedächtnis der Interaktion der Bewohner mit der Landschaft. Es ist die Landschaft alssinnstiftender Text, diedie Verbundenheit der Menschen mit ihrer Umgebung festigt und einen Teil der Identität der Bewohner Nuristans ausmacht.

Umso mehr ist zu bedauern, dass die Islamisierung in diesem Teil der Welt nicht auf freiwilliger Basis und unter Respektierung einheimischer Überlieferungen erfolgte. Angesichts der Bedeutung der Landschaft muss

die Bekämpfung der vorislamischen Religion und das Misstrauen islamischer Geistlicher gegenüber lokalen Bräuchen auf die Bewohner nicht nur den Verlust von Glaubensüberzeugungen und religiösen Artefakten, sondern darüber hinaus den Verlust ihrer Geschichte und die Abwertungihrer Heimat in einem geographischen Sinne bedeutet haben. Denn sobald die alten Geschichten als unislamisch in Misskredit gerieten und immer seltener tradiert wurden, sobald die in den Kontext der natürlichen Umwelt eingebundenen Riten und Feste außer Gebrauch kamen, musste auch die tief in diesen Erzählungen wurzelnde Verbundenheit zur Natur und der ihnen eingeschriebenen Historie schwächer und die Interaktion mit den einstmals heiligen Orten qualitativ anders werden. Die zum großen Teil erzwungene Islamisierung brachte zwar eine Weltreligion nach Nuristan, aber zum Preis der Ausrottung einer Jahrtausendealten kulturellen Identität.

**Sprache und Landschaft**

Sprache und Landschaft, so behaupten einige Linguisten, sind miteinander verbunden. Die Landschaft beeinflusst die sprachlichen Mittel zum Ausdruck der räumlichen Lage und zur Orientierung im Raum, die Sprache wiederum strukturiert die Wahrnehmung der Welt und ihres Verhältnisses zum Sprecher. Man könnte sagen, dass die Art der Landschaft und die Erfordernisse an menschliches Verhalten, die daraus erwachsen, dazu führen, dass sich linguistische Systeme und Kategorien entwickeln, welche die notwendige Kommunikation unter den Bewohnern dieser Landschaft erleichtern. Ist wiederum ein sprachliches System etabliert, wirkt es sich auf die Wahrnehmung aus, ob etwa die Lage eines Objekts im Raum in Bezug zur eigenen Person erlebt wird („rechts“), zu einem anderen Objekt („auf dem Tisch“) oder zu einer unveränderlichen Kategorie („oben“, „östlich“). Sogar die moralisch-ethische Bewertung des Wahrgenommenen kann davon beeinflusst sein, denken wir nur an die kulturell spezifischen Assoziationen, die in Europa und erst recht in Asien mit der linken und rechten Körperhälfte verbunden sind.

Einige Sprachen der Himalaya-Region, unter ihnen auch die Nuristani-Sprachen, weisen Züge auf, die gerade für dieses linguistische Forschungsgebiet Erkenntnisse liefern können (Liljegren and Heegård 2018). Alle uns bekannten Nuristani-Sprachen verwenden mehrere

Referenzsysteme zur Orientierung, die nebeneinander wirksam sind und einander ergänzen.

Das erste System bezieht sich grob gesagt auf die Position zwischen Himmel und Erde, es zeigt die Lage oder die Bewegungsrichtung nach oben oder unten an, unterscheidet dabei vertikal-gerade und vertikal-schräge sowie nah-begrenzte und unbegrenzte Richtungsangaben. Es macht also anders als im Deutschen sprachlich einen Unterschied, ob jemand „auf einen Baum“ oder „auf einen Berg“ klettert oder sich dort befindet. Allerdings reicht dieses System nicht aus, um die Lage einer solchen Person zu beschreiben. Ein zweites System unterteilt eine im Wesentlichen horizontale Richtung danach, ob eine Bewegung auf einen Bezugspunkt zu oder von ihm wegführt, ob sie gerade oder schräg verläuft und ob unterwegs ein Hindernis überwunden werden muss. Die Tätigkeit einer Person, die sich dem Baum nähert, wird folglich von jemand, der weiter weg steht, anders beschrieben („hin“) als von jemand, der sich schon beim Baum befindet („her“), und wieder ein anderes Wort muss verwendet werden, wenn die Person auf dem Weg über einen Hügel oder durch einen Graben läuft. Schließlich ist es notwendig, die Lage des Baumes oder Flusses in Bezug zu dem Fluss zu setzen, der jedes der Täler charakterisiert, in denen die Nuristani-Dörfer liegen. Ein Nuristaner klettert also nicht nur „schräg-nach-oben auf“ einen Berg, sondern außerdem auf einen Berg, der in Fließrichtung des Flusses „talauf“ oder „talab“ liegt und, ebenfalls auf den Fluss bezogen, „rechts“ oder „links“ von ihm. Klettert er auf einen Baum, kommt eine weitere Kategorie zum Tragen, die „innen“ und „außen“ unterscheidet, und interessanterweise ist das Wort, das für „innen“, also für den Teil des Baumes verwendet wird, der dem Stamm näher liegt, dasselbe Wort, das „talauf“ bedeutet, also die Richtung anzeigt, aus der der Fluss kommt. Und dasselbe Wort bezeichnet im Innern des Hauses einen bestimmten Teil, nämlich den am weitesten vom Eingang entfernten, den Männern vorbehaltenen Teil. Denn die traditionelle Gesellschaft in Nuristan ist nach Kategorien unterteilt, die sich auch in der lokalen Geographie auswirkt. Es werden „reinere“ und weniger „reine“ Regionen unterschieden, die Bereiche von Mann und Frau, diejenigen von Menschen und übermenschlichen Wesen. Die Feen wohnen in den hoch gelegenen und daher als „reiner“ verstandenen Bergen, die Menschen

unterhalb davon. Die Wildziegen sind „rein“, weil sie in den höheren Regionen leben und den Feen gehören. Männer und Frauen haben strikt getrennte Arbeitsbereiche: die Männer kümmern sich um die Viehherden und die Gewinnung und Zubereitung von tierischen Produkten, während die Frauen die Felder bewirtschaften, Getreide und Gemüse anbauen. Die Trennung von Bereichen gilt sogar für das Haus, und das spiegelt sich in der Sprache wider. Was sich bei unserer Betrachtung überlieferter Geschichten gezeigt hat, das erkennen wir nun auch in der Grammatik lokaler Sprachen: eine Kultur, die stark mit der Landschaft verbunden ist.

All die sprachlichen Lokalsysteme sind keineswegs auf bestimmte Fälle beschränkt, zum Beispiel, wenn dem Ortsfremden der Weg erklärt werden soll. Vielmehr erscheint ein sprachliches Zeichen zum Ausdruck der Lokalität in beinahe jedem Satz, und nicht selten mehrmals in einem Satz. Die auch im Deutschen als sprichwörtliche Redensart und in volkstümlichen Erzählungen bekannte Situation, in der jemand den Ast absägt, auf dem er sitzt, wird in einer Nuristani-Sprache so ausgedrückt: Er steigt gerade-hinauf auf einen Baum, weiter schräg-hinauf auf einen Ast, setzt sich nach-außen darauf und sägt den Ast nach-innen durch-ein-Hindernis ab, worauf er gerade-hinab-mit-Begrenzung fällt.

Nuristan ist seit eh und je ein für Fremde schwer zugängliches Gebiet gewesen, ob durch geographische Bedingungen oder durch politische Barrieren. Nuristan gehörte während der sowjetischen Besetzung Afghanistans 1979-89 zu den Gebieten, in denen der Widerstand am stärksten war; es waren Nuristanis, die zuerst gegen die Absetzung der Regierung durch die Kommunisten revoltierten. In den Jahren vor der Jahrtausendwende gewannen zunehmend Taliban und andere islamistische Organisationen an Einfluss, oft unter Beteiligung von Pakistanern, Arabern und anderen Ausländern. Heute ist Afghanistan mehr als zuvor ein Land im Umbruch und mit ungewisser Zukunft.

Bestrebungen zur Pflege der einheimischen Sprachen und des kulturellen Erbes von Nuristan stecken noch in den Kinderschuhen. Angesichts der anhaltend angespannten politischen Lage in Afghanistan ist jede Bemühung zu bewundern, die von Nuristanis zum Erhalt und zur Dokumentation ihrer Sprachen und ihres überlieferten Lebensstils

unternommen wird.Dabei helfen auch im Ausland lebende Nuristanis. Dank dem leichteren Zugang zu Bildung ist es in früheren Jahren einigen Nuristanis gelungen, in Afghanistan einflussreiche und prestigeträchtige Posten zu bekommen, und Sprecher unterschiedlicher Nuristani-Sprachen leben mittlerweile auch in Europa und Amerika.

Wo auch immer sie aber sich befinden, solange Nuristanis die Sprachen ihrer Heimat pflegen, wird auch die Landschaft Nuristans weiter sprechen.

**Literatur**

Basso, Keith H. 1996.Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache. Albuquerque).

Buddruss, Georg; Degener, Almuth. 2015. *Materialien zur Prasun-Sprache des afghanischen Hindukusch.* Cambridge, Mass. *Teil 1: Texte und Glossar*. (Harvard Oriental Series, 80) 2015.

Degener, Almuth. 1998. *Die Sprache von Nisheygram im afghanischen Hindukusch.* (Neuindische Studien, 14). Wiesbaden.

Degener, Almuth. 1995. Jägerglaube in Nuristan. *Spektrum Iran,* 4, 8. Jahrgang, 28-33.

Degener, Almuth. 2001. Hunter's Lore in Nuristan. *Asian Folklore Studies*, 60, 329-344.

Féaux de la Croix, Jeanne 2016. *Iconic Places in Central Asia: The Moral Geography of Dams, Pastures and Holy Sites*. Bielefeld.

Grjunberg, Aleksandr L. 1980. *Jazyk Kati.* Moskva.

Klimburg, Max. 1999. *The Kafirs of the Hindu Kush. Art and Society of the Waigal and AshkunKafirs*. Vol. I, II. Stuttgart.

Klimburg, Max. 2002. The arts and Culture of Parun, Kafiristan's „Sacred Valley". *Arts Asiatiques*, 57, 51-68.

Liljegren, Henrik; Heegård, Jan. 2018. *Geomorphic Coding in Palula and Kalasha*. Acta Linguistica Hafniensia, 50: 2, 129-160.

Nuristani, Ahmad Yusuf. 1992. Emergence of ulama as political leaders in the Waigal Valley: The intensification of Islamic identity. https://repository.arizona.edu/handle/10150/186967 (aufgerufen 01.11. 2021).

Palmer, Bill. 2015. „Topography in Language." In Language Structure and Environment: Social, Cultural, and Natural Factors (Cognitive Linguistic Studies in Cultural Contexts, 6), edited by Rik De Busser and Randy J. LaPolla, 179–226. Amsterdam: John Benjamins.

Palmer, Bill; Lum, Jonathon; Schlossberg, Jonathan; Gaby, Alice. 2017. How does the environment shape spatial language? Evidence for sociotopography. *Linguistic Typology* 21 (3), 457–491.

نورستانی تازه، سمیع الله. ۱۹۸۸. ریشه های تاریخی و فرهنگی نورستان. کابل.

نورستانی تازه، سمیع الله. ۱۹۹۱. ادبیات شفاهی نورستان. پیشاور.

# Reiseliteratur über den Iran:Ein Gegenentwurf zum Orientalismus in Ella Maillarts *Der bittere Weg*

Ahmad Gholi[1]
Seyed Mohammad Marandi[2]
Zeinab Ghasemi Tari[3]

## Einführung

Reiseberichte zählen zu den ältesten literarischen Gattungen.[4] Es handelt sich dabei um nicht-fiktionale Erzählungen, in der der Autor nicht nur seine Beobachtungen, sondern auch seine Erfahrungen über und mit der indigenen Bevölkerung und Kultur aus der Ich-Perspektive dokumentiert und an seine heimischen Leser weitergibt.[5] Kritikern waren Reiseberichte vor Saids „Orientalismus“ kaum einer wissenschaftlichen Diskussion würdig, da sie der Trivialliteratur und dem Bereich der Wirtschaftsbeziehungen[6] zugerechnet wurden. Saids Werk verschaffte dieser Gattung jedoch die Aufmerksamkeit akademischer Kreise.[7] Er untersucht in seinem Buch die Reiseberichte englischer und französischer Schriftsteller im Kontext des westlichen Kolonialismus des 19. Jahrhunderts. Deren Reiseberichte seien willkürlich, sie würden die Tatsachen im Orient

---

1. Doktorand, Englische Abteilung. Fakultät für Fremdsprachen und Literaturen, Universität Teheran, Iran.
2. Der Professor, Englische Abteilung. Fakultät für Fremdsprachen und Literaturen, Universität Teheran, Iran (Korrespondierender Autor), Email: mmarandi@ut.ac.ir
3. Die Assistenzprofessorin, Fakultät für Weltstudien, Universität Teheran, Iran.
4. Dalrymple 2010: xxi.
5. Borm 2004: 17.
6. Clark 1999: 1.
7. Hannigan 2021: 39.

nicht wahrheitsgemäß wiedergeben, eher handle es sich dabei um Texte, die in Absprache mit dem westlichen Kolonialismus dessen hegemonialen Standpunkte vertreten: „Über Ägypten, Syrien oder die Türkei zu schreiben, bedeutete ebenso wie den Orient zu bereisen den Bereich politischen Willens, politischer Verwaltung, politischer Definition zu durchqueren".[8] Die Ansichten Saids können weder völlig abgelehnt, noch als Wegweiser zur Untersuchung aller Reiseberichte herangezogen werden. Der Pessimismus Saids gegenüber Reiseberichten zog den Protest des bedeutenden Reiseschriftstellers Colin Thubron nach sich: „Die Gattung [Reisebericht] als einen Akt der Beherrschung anstatt des Verstehens zu definieren, erscheint zu vereinfachend … Wenn das Streben nach Verständnis [einer anderen Kultur] als Hegemonie und Aneignung betrachtet wird, dann verfallen menschliche Beziehungen der Paranoia".[9] Daher wird die vorliegende Studie davon absehen, nach Saids Modell Klischees und ethnozentrische Gedanken zu untersuchen. Unsere Studie möchte vielmehr zeigen, wie Ella Maillart in ihrem Werk *Der bittere Weg* die binäre Unterscheidung von West und Ost überwindet. Hilfreich sind dabei die theoretischen Ansätze von Ali Behdad und Casey Blanton. Im Gegensatz zu Said gehen diese beiden Gelehrten davon aus, dass Reiseschriftsteller durchaus Gegenentwürfe zum Orientalismus entwickeln, indem sie den orientalistischen Blick aufbrechen und sich davon abwenden. Entsprechend argumentieren wir in diesem Text, wie Maillart ihren Gegenentwurf zum Orientalismus im Hinblick auf Iran und die Iraner in zweierlei Weise aufzeigt: erstens über eine Würdigung spiritueller Räume, und zweitens, indem sie ihre Solidarität mit den durch das Regime Reza Shahs unterdrückten Iranern zum Ausdruck bringt. Diese Argumentation wird untermauert, indem *Der bittere Weg* dem Reisebericht V. S. Naipauls, *Eine islamische Reise: Unter den Gläubigen*,gegenübergestellt wird, um Maillarts positive Reaktion auf die Einheimischen und deren Lebenswelt zu veranschaulichen. Darüber hinaus wird Robert Byrons *The Road to Oxiana* herangezogen, um Ähnlichkeiten zwischen den Gesichtspunkten Maillarts und Byrons im Hinblick auf die „Bereisten" festzuhalten. Literaturwissenschaftler haben das Iranbild in *Der bittere Weg* bisher nicht untersucht, daher konzentriert sich der vorliegende Beitrag auf den Iran

8. Said 1981: 193.
9. Zitiertnach Dalrymple 2003: 61.

sowie in Teilen auf Afghanistan, das seit jeher zum iranischen Kulturraum gehörte.

**Leben und Werk Ella Maillarts**

Die Reiseschriftstellerin, Journalistin, Fotografin, Olympiateilnehmerin und Schauspielerin Ella Maillart (1903-1997) wurde in Genf in eine wohlhabende bürgerliche Familie hineingeboren. Ihre Kindheit und Jugend verbrachte sie mit Skifahren, dem Lesen von Abenteuerbüchern und ihrer großen Liebe, dem Segeln. 1923 segelte sie mit Freunden über das Mittelmeer. Die Heirat ihrer besten Freundin zwang sie, ihre ehrgeizigen Segelpläne aufzugeben. 1930 reiste sie nach Moskau, um über russische Stummfilme zu recherchieren. Ihre Reise wurde in die kommunistischen Welt fand ihren Niederschlag in dem Buch *Auf kühner Reise: Von Moskau in den Kaukasus*. 1932 zog es sie erneut nach Russland, diesmal auf der Suche nach elementaren Gesetzen menschlichen Daseins; sie hoffte, diese Gesetze auch unter den Nomadenvölkern Turkestans wiederzufinden. Maillart hielt die Begegnung mit diesen indigenen Völkern in ihrem Reisebericht *Turkestan Solo* fest. Als sie im Jahre 1934 als Korrespondentin für die Zeitung *Le Petit Parisien* einen Bericht über die Besatzung der Mandschurei durch Japan schreiben wollte, lernte sie den bekannten Reisebuchautor Peter Fleming kennen. Fleming war im Auftrag von *The Times* dort. Beide reisten inmitten politischer Unruhen durch die verbotenen Regionen Asiens. Nach dieser beschwerlichen Reise veröffentlichte sie das Werk *Verbotene Reise: Von Peking nach Kaschmir*. 1939 reisten Maillart und Annemarie Schwarzenbach gemeinsam per Auto, einem im Ford von Schwarzenbach, nach Afghanistan. Sie flüchteten vor den Gefahren eines sich anbahnenden Krieges. Doch das war nicht ihr einziges Ziel. Maillart wollte die Sitten, Bräuche und das Handwerk der Bewohner „Kafiristans“ (heute: Nuristan, das „Land des Lichts“) im Hindukusch studieren. Außerdem strebte sie nach Selbsterkenntnis. Schwarzenbach versuchte ihrerseits in Begleitung der robusten Maillart ihre Morphiumsucht zu überwinden und ihre turbulente Vergangenheit hinter sich zu lassen. Sie fuhren zunächst von Genf über Italien und Jugoslawien nach Istanbul. Dann reisten sie in den Iran und weiter bis Teheran. Dort hielten sie sich einige Zeit auf. Anschließend ging es weiter nach Gonbad-e Kavous und in die heilige Stadt Mashhad. Die letzte Station ihrer Reise war Afghanistan. Nach sechs Monaten erreichten sie Kabul. Dort trennten sich ihre Wege:

Schwarzenbach, krank und weiterhin morphiumsüchtig, schloss sich befreundeten Archäologen in Kunduz an. Die Reise erfüllte die Erwartungen beider nicht. Schwarzenbach gelang es nicht, von ihrer Sucht freizukommen, und Maillart konnte ihre ethnologischen Studien nicht fortsetzen, da die Grenzen nach Kafiristan geschlossen waren. Schwarzenbach kehrte schließlich in die Schweiz zurück, Maillart blieb hingegen von 1940 bis 1945 in Indien, wo sie mit Hilfe zweier indischer Gurus ihren Seelenfrieden fand. *Der bittere Weg* (1947) ging aus den Erfahrungen dieser Reise hervor. Im Hinblick auf Iran und Afghanistan befasst sich ihr Reisebericht mit dem politischen Geschehen, bedeutenden historischen Persönlichkeiten, dem Sufismus, Heiligenschreinen, Dichtern wie Rumi, Dschami und Khwaja Abdullah Ansari, ferner Architektur, Modernität, Industrie und Nomaden. Zudem schreibt Maillart über den Volksglauben, die Basare, Frauen, Bildung und die Widersprüche zwischen der traditionellen Lebensweise und der aufstrebenden modernen Welt. In ihrem Reisebericht beruft sich Maillart auf historische, literarische und religiöse Quellen in Iran; dabei berücksichtigt sie auch englische und französische Schriftquellen über den Iran und Afghanistan, wodurch ihr Reisebuch hochgradig intertextuell und vielstimmig wird.

Neben *Der bittere Weg* hat Maillart vier weitere Bücher veröffentlicht: *Vagabundin des Meeres* (1942), in dem sie an ihre früheren Segelabenteuer erinnert, *Leben ohne Rast: Eine Frau fährt durch die Welt* (1950), die biografische Erzählung, *Ti-Puss: Drei Jahre in Südindien mit einer Katze als Kamerad* (1954), in der Maillart über ihre spirituellen Erfahrungen und deren Bedeutung im Leben reflektiert, und schließlich *Im Land der Sherpas* (1955) über ihre Reise in die ferne Welt Nepals.

**Forschungsstand**

Trotz der Popularität von Maillarts Werk erhielt *Der bittere Weg* nur geringe Aufmerksamkeit im Rahmen der Forschung über Reiseliteratur. In ihrem Aufsatz „Rediscovering the Travel Narrative of Ella Maillart" sieht Borella in diesem Buch einen Wendepunkt in Ella Maillarts literarischem Schaffen, denn sie richtet ihren Blick eher nach innen, auf ihren persönlichen Weg, als auf die äußere Reise.[10] Borella fügt hinzu, dass Maillarts neutrale

10. Borella 2001: 133.

Nationalität eine bedeutende Rolle dabei spielt, den kolonialen Blick zu umgehen und abzulenken.[11] Sie weist zudem darauf hin, dass Maillart sich eher auf ihre Reisegefährtin Annemarie Schwarzenbach konzentrierte als auf Einheimische oder die Menschen, die sie besuchte, also die „Bereisten".[12] In ihrem Aufsatz „The Personal is Political; but is the Political Personal?" nimmt Mulligan die Perspektive Borellas auf und betont, dass die Schweizer Nationalität Maillarts einflußreich gewesen sei in ihrer Anpassung an und Respekt für andere Kulturen.[13] Mulligan meint außerdem, Maillart lehne die Überlegenheit des Westens ab, denn sie wolle „von jenen lernen, die sie bereist".[14] Anders als Borella und Mulligan vergleicht William Maley in seinem Artikel „Afghanistan as a Cultural Crossroads" Maillarts Reisebericht mit dem von Schwarzenbach. Nach seiner Sicht sei es Schwarzenbach im Gegensatz zu Maillart gelungen, „die Individualität und Gruppenzugehörigkeit jener, die sie bereist, einzufangen",[15] denn Maillarts Reisebericht befasse sich, im Hinblick auf Afghanistan, hauptsächlich mit Orten wie Gräbern, Schreinen und archäologischen Stätten.[16] Maley schätzt den Reisebericht Maillarts nicht. Zudem beanstandet er, dass die Autorin ihren Lesern ein „klischeehaftes Bild von Afghanistan" biete.[17] Borella hingegen betont in ihrem Artikel „Humanitarian Ideas between the Wars" die Ähnlichkeit zwischen Maillarts und Schwarzenbachs Reiseberichten. Beide hätten neue Ideen über Kulturen, die sie kennengelernt haben, vorgelegt.[18] Überdies hätten ihre Reiseberichte den humanitären Dialog, der nach dem zweiten Weltkrieg in der Schweiz entstand, angeregt.[19] Borella weist zudem auf ein Paradoxon in diesen Reiseberichten hin: Obwohl beide Autorinnen den westlichen Kolonialismus kritisieren, nutzen sie selbst „die neuen Wege, die

---

11. Borella 2001: 125, 135.
12. Borella 2001: 133. Der Begriff "Bereiste" entspricht in etwa dem von Mary Louise Pratt in ihrem Werk *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (2008: 8) eingeführtenenglischen Ausdruck "travellees", wenngleich der deutsche Begriffeherkritisch das Ungleichgewicht zwischen touristischen Gästen und Gastgebern ins Auge fasst.
13. Mulligan 2009: 123.
14. Mulligan 2009: 126.
15. Maley 2013: 220.
16. Maley 2013: 217.
17. Maley 2013: 226.
18. Borella 2015: 124.
19. Borella 2015: 124.

die koloniale Expansion auszeichnen".[20] Und schließlich bemerkt Hannigan in seinem Werk „The Travel Writing Tribe" am Rande, Maillart habe gelegentlich die Menschen und Orte, die sie besuchte, kritisch gesehen, doch sei ihre Kritik sei frei von Beleidigungen und Vorurteilen.[21] Das Problem dieser Studien liegt darin, dass sie sich in ihren Analysen ausschließlich auf Afghanistan konzentrieren, als ob Maillart weder durch den Iran gereist sei noch darüber geschrieben hätte. Mit Ausnahme von Borella hat sich offensichtlich niemand präzise mit diesen Texten befasst.

**Theoretischer Ansatz**

Dieser Beitrag baut methodisch zwar auf dem Orientalismus auf, doch bedient er sich einer nuancierten Version von Saids Modell, die auf dem Feld der Reisestudien von Ali Behdad überarbeitet und verfeinert wurde. Darüber hinaus werden die Ansichten von Blanton, die der Perspektive von Behdad nahesteht, herangezogen. Edward W. Said sieht definiert Orientalismus als „eine Denkweise, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen Orient und Okzident basiert",[22] und die „Beherrschung, Neustrukturierung und Machtergreifung im Orient"[23] zum Ziel hat. Für Said ist der Orientalismus ein geschlossenes, statisches, absolutes und kohärentes System, das weder Offenheit noch Aufnahmefähigkeit gegenüber dem Orient zulässt.[24] Dementsprechend zweifelt Said an der „Möglichkeit, dass ein unabhängigerer, skeptischer Denker andere Ansichten über den Orient haben könnte".[25] Generell sind die Autoren von Reiseberichten für Said Handlanger des westlichen Imperialismus, die durch ihre monochromatische Sicht, ihren Tunnelblick, in Übereinstimmung seien mit „früheren kulturellen Repräsentationen, denen sie begegneten."[26] Saids Theorie lässt sich nicht generalisieren und als kritisches Werkzeug zur Untersuchung aller Reiseberichte verwenden. Dies gilt insbesondere für Autoren wie Ella Maillart, die nicht aus imperialistischen Ländern wie Großbritannien und Frankreich kommen.

20. Borella 2015: 128.
21. Hannigan 2021: 175.
22. Said 1979: 2.
23. Said 1979: 3.
24. Said 1979: 222.
25. Said 1979: 7.
26. Youngs 2013: 9.

In seinem Buch *Belated Travelers: Orientalism in the Auge of Colonial Dissolution* versucht Behdad Edward W. Saids Interpretation des orientalistischen Diskurses zu korrigieren. So kommt er zu der Einsicht, der Orientalismus sei ein „diffuser und fluider" Diskurs, der „politisch flexibel und aufnahmefähig" sei und „abweichende und unzufriedene Stimmen" ermögliche, er berge „eine Vielzahl an ideologischen Themen und Positionen."[27] Mit anderen Worten ist der Orientalismus für Behdad weder binär noch monologisch und geschlossen, sondern vielmehr ein offener Diskurs, der widersprüchliche Stimmen und Elemente [eines Gegenentwurfs zum Orientalismus] aufnimmt. Behdad führt auch die Idee des „Sehnsucht nach dem Orient" ein und meint damit, der Reiseschriftsteller sei kein distanzierter Beobachter, sondern ein Individuum, das „enge und freundschaftliche Beziehungen zu den ‚Bereisten' mit einschließen kann, eine Hingabe der Erfahrung einer Orientreise … [sowie die Teilnahme] an der konkreten Realität orientalischer Kultur."[28]

Casey Blanton geht zwar in ihrer Diskussion der Reiseliteratur nicht auf den Orientalismus ein, dennoch liegen ihre Ansichten denen von Behdad nahe. In ihrem Buch *Travel Writing: The Self and the World* stellt sie fest, dass die Autorinnen von Reiseerzählungen die engstirnige Sicht des Kolonialismus und Rassismus überwinden können, und sich die Sicht des Kulturrelativismus zu eigen machen: "Reiseschriftstellerinnen haben Wege gefunden, die Botschaften des Rassismus, Kolonialismus [im weiteren auch Orientalismus] durch einen kulturellen Relativismus und die ehrliche Sympathie mit indigenen Menschen zu untergraben".[29]

Für das Studium von Maillarts Reiseberichten sind die Perspektiven Behdads und Blantons von großem Wert, da sie einräumen, dass die konventionellen Überzeugungen des Orientalismus in Frage gestellt werden können.

27. Youngs 1999: 17.
28. Youngs 1999: 21.
29. Blanton 1997: 48.

## Diskussion

### Die aufrichtige und begeisterte Begegnung mit Heiligenschreinen

Die aus der Ferne glänzende Goldkuppel vom Grabmal Imam Rezas signalisierte mir, dass ich mich der Stadt Mashhad näherte – die Stadt, nach der ich mich so sehnte.[30] Kein Pilger hat jemals eine solche Freude empfunden, die Kuppeln von Mashhad zu erblicken.[31] Die goldene Kuppel vom Grabmal Imam Rezas scheint wie die Glocke, die sich vom Himmelskörper herabsenkt und um die Mittagszeit prachtvoll dreht.[32]

Im Verlauf ihrer Reise in den Iran und nach Afghanistan bleiben die heiligen Stätten und sakralen Räume für Maillart weder unbekannt noch unbeachtet. Sie verspürt eine unbedingte Sehnsucht nach dem Orient, ehrlich fasziniert begegnet sie der islamischen Welt.[33] Ihr weiter Horizont zeigt sich in ihrem Interesse am Schrein Imam Rezas in Mashhad, der Goharshad-Moschee in Mashhad und dem Grabmal Imam Alis im afghanischen Masar-i Sharif.

Als sich Maillart und Schwarzenbach Mashhad nähern, ist Maillart sehr beeindruckt von der goldenen Kuppel des Schreins von Imam Reza. Sie fühlt den spirituellen Geist dieses Ortes, der die Pilger zu sich ruft. Daher kommt ein Gefühl hoch, das sie wie folgt beschreibt: „Als ich nochmals die goldene Kuppel in Mashhad erblickte [...] beneidete ich die Gläubigen [Pilger] um ihren Zustand [der Ergriffenheit].“[34] Dalrymple bemerkt einmal, der Akt des Reisen mache die Reisenden „offen für Intuition und erste Liebe“.[35] Maillart erklärt ihren Neid auf die tiefe Liebe und Frömmigkeit der Pilger am Grabmal Imam Rezas, indem sie den großen schiitischen Gelehrten Molla Nouruz Ali in seinem Werk *Tuhfat ul-Rezaiyeh* zitiert, das sich mit Leben und Wirken Imam Rezas befasst:

> Wer zu Imam Reza pilgert, wird am Jüngsten Tag einen erhabenen Platz gegenüber dem göttlichen Thron einnehmen. Er wird dort verweilen, bis Gott die Taten seiner Geschöpfe prüft und

30. Vambery 1864: 290.
31. Byron 1994: 150.
32. Schwarzenbach 2013: 34.
33. Behdad 1999: 21.
34. Maillart 2013: 102.
35. Dalrymple 2010: xxi.

> mit ihnen abrechnet. Danach wird ihn Gott mit in den Himmel nehmen.[36]

In diesem Zitat offenbart Maillart implizit ihre eigene innere Sehnsucht nach Erlösung, ähnlich wie sie die Pilger anstreben. Mit anderen Worten werden die Pilger zu ihrem Alter Ego. Ein weiterer wichtiger Punkt der zitierten Textpassage liegt in der Widerspiegelung ihres kulturellen Relativismus. Maillart erkennt die Legitimität der Überzeugungen der Bereisten an, indem sie deren tief empfundenen Glauben im Kontext der Pilgerfahrt ohne Verzerrungen wiedergibt. Auf diese Weise „dezentriert Maillart ihr erzählerisches Selbst"[37] und gestaltet ihren Text als einen Dialog; damit schafft sie dem schiitischen Denker den Raum, um eigene Standpunkte zu schiitischen Lehren zu vorzutragen. Der Text-Dialog mit dem schiitischen Gelehrten hilft ihr, den sakralen Ort aus Sicht der schiitischen Pilger zu verstehen. Nach Stacy Burton ist Verstehen dialogisch und man versteht eine andere Kultur nur dadurch, indem man mit ihr dialogisch interagiert.[38]

Nachdem sie in Mashhad ankommt, ist Maillart nicht damit zufrieden, bloß die Kuppel und die Pilger zu beobachten. Sie besucht den Heiligenschrein und ist beeindruckt von diesem spirituellen Raum. Sie findet ein spirituelles Sanktuarium, einen Ort des Gebets, denn für sie bedeutet die Wallfahrt den Eintritt in „eine Atmosphäre tiefsten Friedens".[39] Borella glaubt, Maillart tauche ein in die Sitten und Bräuche der von ihr besuchten Region [hier der Schrein Imam Rezas], um jene spirituelle Identität zu finden, die ihr im Westen abhandengekommen ist.[40] Castro und Baptista nehmen Borellas Gedanken auf und gehen davon aus, dass Maillart in dem Besuch und der Erfahrung sakraler Räume ein Gefühl der Freiheit und spirituellen Wandels erlebte.[41] Dies zeigt sich auch bei ihrem Eintritt, wo sie wie eine iranische Pilgerin die silberne Tür küsst und ihre Stirn an die Marmorwand legt.[42] Sie zeigt, wie gern sie wie die Pilger „die Heiligkeit des Heiligen [Imam

36. Maley 2013: 103.
37. Thompson 2011: 127.
38. Burton 2001: 227.
39. Maillart 2013: 127.
40. Burton 2001: 132.
41. Castro & Baptista 2019: 34.
42. Maillart 2013: 106

Reza]"[43] teilen möchte und reflektiert damit ihre Liebe für den Islam. Mit ihrer konstruktiven spirituellen Begegnung am Schrein Imam Rezas eröffnet sie ihren Lesern eine andere Welt, die über der vom Krieg versehrten, fragmentierten und säkularen Welt steht, von der sie geflohen ist.

Später drückt sie ihre positive Gefühle im Hinblick auf Imam Reza aus und gibt die weithin akzeptierte Sicht auf diese heilige Persönlichkeit wieder. Sie schreibt, dass sie ihre sicher verlaufene Reise von Iran nach Afghanistan Imam Reza verdanke: „Der heilige Imam Reza ist der Schutzpatron der Reisenden, und ich möchte gerne glauben, dass er es war, der uns geholfen hat, als wir die Grenzen Afghanistan hinter uns ließen."[44] Nach Doiron ist „der Reisende nicht mehr derselbe wie vor seiner Abreise, der Raum, den er bereist, verändert ihn."[45] Maillart ist dabei keine Ausnahme.

Im gleichen Sinne ist ihre Verbindung zum sakralen Raum nicht nur auf ihre Erfahrung am Schrein von Imam Reza beschränkt, sie empfindet ähnlich, als sie den heiligen Schrein von Imam Ali in Mazar-i Sharif besucht [Afghanen glauben einer lokalen Wundererzählung zufolge, dass Imam Ali in ihrem Land begraben sei und nicht im Irak]: „Hazrat Ali lebt in meiner Erinnerung wegen der friedvollen Atmosphäre der Zuflucht, die mich umgab in dem Augenblick umgab, als ich das Heiligtum betrat".[46] Nochmals bestätigt sie den bleibenden und positiven Einfluss des sakralen Raumes auf ihre Seele und ihre Erinnerung, denn sie wird umhüllt von einer sakralen Aura, die sie mit Frieden und spiritueller Zuversicht erfüllt und vor den Angriffen der säkularen und modernen Welt schützt, vor der sie geflüchtet ist. Tatsächlich bestätigt sie Llewellyn Vaughan-Lees These: „Sehnsucht ist die weibliche Seite der Liebe, ein Kelch, der darauf wartet, gefüllt zu werden".[47]

Maillarts authentische und bedeutungsvolle Begegnung mit heiligen Stätten belegt, dass die besuchten Orte im Orient für sie keine passiven

43. Maillart 2013: 106.
44. Maillart 2013: 110.
45. Zitiertnach Castro & Baptista 2019: 34.
46. Maillart 2013: 135.
47. Zitiert nach Schimmel 2003: 107.

Objekte sind, die „untersucht werden sollen und trotz des Reisens unveränderlich bleiben sollen".[48] Die spirituelle Anziehungskraft der sakralen Orte zeigt, dass der Orient dynamisch ist, die Reisenden beeinflusst und authentische Momente kulturellen Austauschs herbeiführt. Dies erklärt, weshalb sie von dem Besuch der Schreine und Moscheen so fasziniert ist: „Goharshad ist ‚etwas Gutes' und verzaubert mich".[49] Doch der Reisende sollte aufrichtige Sehnsucht und Begeisterung für den Orient zeigen, so wie Maillart dies in den beiden folgenden Sätzen bezeugt: „Die Minarette berührten mich wie das Lächeln eines Freundes"[50] und „Eine Beziehung ist entstanden zwischen mir und der Kuppel mit seiner Kufi-Schrift".[51]

Das Streben nach der Welt, die einem begegnet, und die Reaktion auf ihre kulturellen und ästhetischen Symbole bleiben nicht unbelohnt. Es bietet dem begeisterten Reisenden holistische Einsichten, wodurch die besuchte Kultur in ihrer Tiefe verstanden und ein frisches, unvoreingenommenes Bild präsentiert werden kann. Diese erhellende Erkenntnis gewinnt Maillart, als sie eine Teppichwerkstatt in der heiligen Stadt Mashhad betritt. Nachdem sie im blauen Licht der Goharshad-Moschee gebadet, sich in ihrem Meer [das Becken der Moschee, das für die rituelle Waschung entworfen wurde] erfrischt und die weißen Federn [Metapher für die Tauben rund um die Moschee und Symbol der Freiheit und spirituellen Verzückung] beobachtet hat,[52] besucht Maillart die Teppichwerkstatt, wo sie durch die Betrachtung und Berührung eines Gebetsteppichs zu kultureller, spiritueller, ästhetischer und literarischer Erleuchtung gelang.

Ich hatte das Gefühl, dass ein farbenprächtiger Gebetsteppich eine aus Wolle geschaffene Version der Mosaik-Fassade eines gewölbten Portals darstellt, das seinerseits die Pracht von Koran-Illuminationen wiedergibt. Diese drei Höhepunkte persischer Kunst können wohl auf die schönen persischen Blumengärten zurückgeführt werden – kompakte geometrische Felder bunter Blumen, die jeden Moment des Lebens in

48. Thompson 2011: 127.
49. Maillart 2013: 108.
50. Maillart 2013: 109.
51. Maillart 2013: 109.
52. Maillart 2013: 107.

diesem sonnenverbrannten Land einrahmen. Ich fühlte, dass ich diesen Ort liebe.[53]

In dieser Textpassage führen die Berührung und sorgfältige Betrachtung des farbenfrohen persischen Gebetsteppichs die Reisende zur islamischen Architektur und koranischen Buchmalerei. Diese drei Kunstrichtungen sind miteinander verbunden und markieren den Eintritt in eine göttliche Welt. Die Reiseschriftstellerin erkennt, dass das Stehen auf dem Teppich beim Gebet die Trennung von der diesseitigen Welt bedeutet und den Eintritt in die göttliche Sphäre. Wenn jemand eine Moschee betritt, vergisst er die materiellen Dinge der Welt. Der Gläubige tritt in Gottes Haus ein und betet zu ihm. In gleicher Weise geschieht dies beim Lesen des Korans, wo der Mensch zu Gott spricht. Damit impliziert Maillart, dass die Schönheit [d.h. die Pracht Gottes] erreicht werden kann, indem man den Koran rezitiert, das Gebet auf dem Teppich verrichtet und die Moschee besucht, denn für Maillart sind diese schönen Zeichen der göttlichen Sphäre nicht ohne Bezug zu den geometrisch angelegten persischen Gärten, Symbolen idealer Schönheit und des Paradieses.

In „Turkestan Solo" bemerkt Maillart, dass „die persische Kunst mich immer verzaubert".[54] Durch ihre Sehnsucht nach dem Orient gewinnt Maillart ein ganzheitliches und tiefes Verständnis, das ihr ermöglicht zu verstehen, wie ein gläubiger Muslim die göttliche Schönheit, die sich in einem Garten, in Mustern von Gebetsteppichen, Moschee-Portalen und illuminierten Koranausgaben widerspiegelt, empfängt und ehrt. Es sei falsch zu glauben, dass die Beschäftigung mit Gärten in der persisch-islamischen Kultur keinen Bezug zum Koran habe, der voller Bilder des Paradieses sei,[55] so Peter Gaeffke. Ähnlich hebt Schimmel die Beziehung zwischen dem irdischen Garten und dem himmlischen Paradies in der persischen Literatur und Kunst hervor: „Der Garten ist eine Nachbildung bzw. schwaches Abbild der himmlischen Wohnstätte; er erinnert den Besucher an die ewigen Freuden".[56] Das Resultat dieser tiefen Einsicht ist die spirituelle Liebe und Erleuchtung, die Maillart

53. Maillart 2013: 108.
54. Maillart 1934: 191.
55. Gaeffke 1987: 225.
56. Schimmel 1992: 162-163.

am Ende der obigen Passage bekundet: „Ich fühlte, dass ich diesen Ort liebe".[57]

Ella Maillarts Kulturrelativismus und ihre aufrichtige Sympathie für die Bereisten und die heilige Stätten werden deutlich, wenn man ihre Ansichten mit dem voyeuristischen und erotischen Blick von V.S. Naipaul in *Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen* vergleicht:

> Und in den Hof des Heiligtums [von Imam Reza] trat eine Vision: eine große, halb verschleierte Frau in einem kurzen, mit Volants besetzten Rock in Hellgelb. Sie ging mit durchgedrücktem Rücken, ihre Schultern waren zurückgeworfen, jeder Schritt auf den hohen Absätzen war abgemessen, präzise, fest, ihr prachtvoller gelber Rock und alle ihre Unterröcke drehten sich vom Schenkel gerade hoch, schwangen einmal zur einen und dann zurück zur anderen Seite: die Schritte einer Tänzerin, eine Darbietung. Die kaukasische Welt Lermontows und Tolstois, immer noch hier [58].

Mit dieser Textpassage raubt der Reiseschriftsteller der heiligen Stätte ihre Spiritualität. Er eignet sie sich an, um seine orientalistische Sehnsucht darauf zu projizieren und sich seinem voyeuristischen Blick hinzugeben. Er setzt bewusst literarische Romantechniken ein, um erotische Lust in den Lesern zu wecken, indem er den verführerischen Körper der jungen Pilgerin schildert. Naipaul agiert wie andere männliche Reisende, denn „die Erotisierung des Unvertrauten ist ein Merkmal so mancher Werke männlicher Reisender".[59] Unbewusst offenbart er damit den Wunsch, das orientalische Sexobjekt (hier die junge Pilgerin) zu erobern und zu unterwerfen.

Naipaul erotisiert nicht nur die junge Pilgerin, sondern vergleicht sie auch mit einer Tänzerin sowie der verführerischen kaukasischen Schönheit aus Tolstois Romanen. Auf diese Weise wird der Schrein zur Tanzfläche und die angeblich exotische kaukasische Welt führt zur Entweihung des sakralen Raumes. Obgleich er die junge Pilgerin romantisiert und ästhetisiert, beteiligt sich Naipaul „an der Schaffung des Bildes eines exotischen und erotischen Ostens".[60]

---

57. Maillart 2013: 108.
58. Naipaul 1984: 89.
59. Bassnett 2002: 229.
60. Behdad 2016: 158.

Für Naipaul steht Imam Rezas Schrein in Verbindung mit der Welt aus Tausendundeiner Nacht, denn als er Imam Reza vorstellt, bemerkt er: „In Mashhad lag das Grabmal des achten Imams … die Schiiten sagen, er sei von Harun al-Rashid, Sohn des aus Tausendundeiner Nacht bekannten arabischen Herrschers, vergiftet worden".[61] Mit den Worten Kennedys hat „der Orientalismus seine Wurzeln in der Faszination von Tausendundeiner Nacht".[62]

Um es kurz und bündig zu sagen, schließt sich Ella Maillart der orientalistischen Denkweise nicht an. Im Gegenteil, sie übersteigt die geschlossene Welt des Orientalismus, indem sie die religiösen Praktiken und die Perspektive der muslimischen Bereisten und Pilger akzeptiert. Sie verhält sich an den heiligen Orten, die sie besucht, wie eine Pilgerin und macht eigene spirituelle Erfahrungen. Dank ihrer aufrichtigen Sehnsucht nach dem Orient erlangt sie eine Erleuchtung, die es ihr ermöglicht, die Regionen, die sie bereist, besser zu verstehen. Ihr respektvolles Verhalten zeigt sich umso mehr, wenn man ihren Kosmopolitismus mit dem kolonialen und orientalistischen Blick Naipauls vergleicht. Anders als Maillart spürt Naipaul keine spirituelle Anziehungskraft des heiligen Schreins; stattdessen fixiert er sich auf angeblich erotische Szenen.

**Solidarität mit den Opfern des Regimes von Reza Shah**

Maillart sucht auf ihrer Reise in den Osten Ruhe und möchte dem Wahnsinn Europas, das kurz vor einem Krieg steht, entfliehen. Doch sie stößt auf unheimliche Weise auf die negativen Auswirkungen einer anderen Art des Wahnsinns im Iran, den Reza Shah herbeigeführt hat. Als Maillart und Schwarzenbach 1939 Persien erreichten, hatte Reza Shah sein angeblich grandioses Projekt der Verwestlichung bereits in Angriff genommen. Reza Shah war ein Nachahmer, der eiligst versuchte, die westliche Lebensweise den Iranern vorzugeben, ohne die katastrophalen Folgen für Nomaden und die traditionelle Bevölkerung zu bedenken. Europäisierung bedeutete für ihn die Befreiung von der vermeintlich kulturellen Rückständigkeit und die Hinwendung zum Fortschritt.[63] Es liegt auf der Hand, dass Reza Shah unter einem vom Kolonialismus vergifteten

61. Naipaul 1982: 65.
62. Kennedy 2017.
63. Chehabi 1993: 213, 225.

Geist leidet, der die iranische Kultur verachtet und permanent darauf bedacht ist, „sein Land anhand eines idealen Vorbilds [westlicher Kultur][64] zu bewerten". Aus diesem Grund hält Reza Shah iranische Nomadenstämme für „roh, ungebildet, unproduktiv, widerspenstig und gesetzlos, die man ihrem primitiven Zustand überlassen soll".[65] Im Gegensatz dazu steht Maillart dem Begriff des Fortschritts zutiefst misstrauisch gegenüber. Sie glaubt, dass „die Übergriffe des modernen Europas unter dem Banner des Fortschritts [mit dem Versprechen] die Menschen von Armut zu befreien, noch erbärmlicher und rückständiger macht als die Unheilvolle Situation selbst".[66] Für Maillart ist die europäische Zivilisation nicht nachahmenswert, da sie außereuropäische Kulturen zu Fall bringt: „Warum zerstört unsere Zivilisation alles, womit sie in Berührung kommt?"[67] Darin liege der Grund, warum die Autorin Vorbehalte gegenüber dem „Wert westlicher Errungenschaften"[68] hat, so Mulligan. Als aufmerksame Reisende widmet sich Maillart der Notlage jener, die von Reza Shahs neuem Kleiderkodex und den Zwangsansiedlungen betroffen waren. Inmitten dieser feindseligen Umgebung ist sie keine unbekümmerte Beobachterin, sondern eine Reisende, die ihre Solidarität mit den iranischen Opfern des Shahs zum Ausdruck bringt und das Unrecht des Shahs anprangert. Borella stellt fest, dass Maillart sich im Laufe ihrer Reise mit den Bereisten identifiziert,[69] denn Reisen in fremden Ländern erweckt im Reisenden Mitgefühl und verändert sein Wesen, macht es „poröser".[70]

Maillart trifft in Mashhad einen Theologiestudenten, mit dem sie sich über die neue Kleiderordnung und besonders den ‚Pahlavi-Hut' Reza Shahs unterhält. Der Student ist empört über den 1928 von Reza Schah eingeführten ‚Pahlavi-Hut': „Es ist eine Schande! Selbst die Briten haben unseren indischen Brüdern noch nie ein so schändliches Gesetz auferlegt! Schauen Sie, was ich mit diesem Hut mache: Ich reiße ihn in Stücke!".[71] Für

64. Rockica 2021: 353.
65. Abrahamian 1982: 141.
66. Maillart 2013: 69
67. Maillart 2013: 163.
68. Mulligan 2009: 127.
69. Borella 2001: 131.
70. Leed 1991: 222.
71. Maillart 2013: 101.

den Studenten ist das Kleidergesetz des Shahs die Verkörperung des absolut Bösen und schlimmer als der britische Kolonialismus, denn die Briten haben ihren Kleiderkodex den Indern nicht auferlegt, was der Schah jedoch tat. Reza Shah verachtete indigene Trachten als Symbol kultureller Minderwertigkeit, während indische Führer selbstbewusst ihre Nationaltrachten trugen, um ihren Patriotismus kundzutun.[72] Maillart stellt sich stillschweigend auf die Seite des Theologiestudenten und meint, der Zorn des Studenten sei gerechtfertigt, während die Kleiderordnung des Shahs unmenschlich und nicht akzeptabel sei. In diesem Gespräch erfährt Maillart von der misslichen Lage der unterdrückten Iraner. Nach Kapuscinski führt das Gespräch mit dem „Anderen" zu gegenseitigem Verständnis und ebnet den Weg, um sich geistig zu nähern, wenn es denn der Wunsch der Person (hier des Reisenden) sei, sich anzunähern.[73] In Maillart sind beide Eigenschaften anzutreffen. In einer fruchtbaren Interaktion betrachtet Maillart die schlimme Situation in Mashhad aus der Perspektive ihres Gesprächspartners. Sie schlussfolgert, dass das Problem mit dem ‚Pahlavi-Hut' an seiner Krempe liege, weil diese verhindere, dass „die Stirn der Gläubigen den Boden [d.h. den Gebetsteppich] während des Gebets berührt".[74] Abrahamian bemerkt in Anlehnung an Maillart, dass sich Reza Shah bewusst für diese Art von Hut entschieden habe, damit er „sich gegen das Gebet als Glaubensgrundsatz der Muslime stellen kann".[75] Daher protestieren religiöse Bürger in Mashhad friedlich gegen diesen Hut; sie versammeln sich im Hof der Goharshad-Moschee. Anstatt die Heiligkeit der Moschee zu respektieren und einen unbewaffneten und friedlichen Lösungsweg zu finden, griffen die dem Shah gegenüber dienstbeflissenen Militärs die Menge an und schossen auf sie,[76] viele starben im Kugelhagel. Shahi und Abdoh-Tabrizi bestätigen Maillart: „Die religiöse Politik des Pahlavi-Shahs [Reza Shah] richtet sich sowohl gegen die Schia als auch gegen den Klerus".[77] Für Maillart ist dieser Unfall eine schreckliche Katastrophe, die fromme Menschen traumatisiert und verwirrt: „Viele Geistliche waren gezwungen [in anderen Teilen] des Iran oder in

72. Chehabi 1993: 222.
73. Kapuscinski 2008: 73.
74. Maillart 2013: 101.
75. Abrahamian 1982: 143.
76. Maillart 2013: 101.
77. Shahi & Abdoh-Zabrizi 2019: 102.

Afghanistan Zuflucht zu suchen.[78] Ashcroft stellt fest, dass die Identifizierung mit der lokalen Bevölkerung erleichtert wird, wenn man während der Reise Zeuge ihrer Not wird.[79] In diesem Sinne geht Youngs davon aus, dass Reiseberichte Mitgefühl mit den Bereisten hervorrufen.[80] Die Beobachtungen Ashcrofts und Youngs treffen ebenfalls für Maillart zu. Ihre Antwort ist ein Beispiel für das, was Claire Lindsay „affektive Identifikation" mit den Bereisten nennt,[81] was auf das Mitgefühl mit ihnen hindeutet. Angesichts der Abneigung Maillarts gegenüber dem Modernisierungsprojekt des Shahs ist es kein Zufall, dass sie den ‚Pahlavi-Hut' verspottet, indem sie ihn mit dem traditionellen afghanischen Turban vergleicht:

> Wenn der Afghane durch das Wickeln eines Tuches um seinen Kopf an Würde und Schönheit gewinnt, wäre er dann nicht ein Narr, die zerlumpte Mütze der Perser znzunehmen? Auch ein Käppchen ist ein angenehmes Kleidungsobjekt, wenn es bunt bestickt ist. Aber wenn man heute die Kopfbedeckung der Perser betrachtet, empfindet man Scham.[82]

Maillart geht hier davon aus, dass der ‚Pahlavi-Hut' die Iraner weder zivilisiert noch europäisiert. Sie ist eher der Meinung, dass das Tragen dieses Hutes das Selbstwertgefühl der Iraner verletzt, da es ihre Würde beleidigt, ihre Schönheit beeinträchtigt und sie ihrer wahren kulturellen und religiösen Identität entfremdet. Ebenso wie die Einheimischen fühlt sie sich dem Hut des Shahs fremd. Sie äußert ihr Gefühl mit der negativen Bezeichnung „zerlumpt" und macht deutlich, dass für sie der Hut im Widerspruch zu Geschmack, Ausgewogenheit und Ästhetik steht.

Maillart ist mit ihrer Kritik gegen den Shah-Hut nicht allein. Robert Byron, der bekannte britische Reiseschriftsteller, erwähnt in seinem Bericht den 'Pahlavi-Hut' als ein Objekt, das den Iranern ihre Würde raube: „Ich habe Christopher [den Mitreisenden] auf die Würde der Persertracht hingewiesen. Warum zwingt der Shah die Iraner, solche Hüte zu tragen?"[83] Auch bei einer anderen Gelegenheit drückt Byron seine Missbilligung über

78. Maillart 2013: 101.
79. Ashcroft 2009: 237.
80. Youngs 2019: 26.
81. Lindsay 2010: 99.
82. Maillart 2013: 128.
83. Byron1994: 47.

den Hut aus. Als er den Schrein Imam Rezas besuchen wollte, wurde er von einem Beamten angewiesen, einen Shah-Hut zu leihen und aufzusetzen, denn das sei Vorschrift. Der Beamte bot ihm seinen eigenen hat. Dies führte bei Byron zu heftiger Kritik: „Ich habe mit Abscheu auf dieses aufgezwungene Symbol der Herrschaft von Reza Shah ['Pahlavi-Hut'] geschaut; eine alberne Nachahmung des französischen Käppi".[84] Mit „aufgezwungen" deutet Byron den politischen Druck und die Kleiderordnung unter Reza Shah an, denn sein despotisches Regime hat im Laufe der Pahlavi-Hut-Ordnung unschuldige Menschen misshandelt und verhaftet.

Maillarts Kritik soll nicht bedeuten, dass sie die Kultur, der sie begegnete, verachtete: sie hat strikt zwischen „Heimat" und „Anderswo" unterschieden. Im Gegensatz zur orientalistischen Denkweise begegnet Maillart den Orten, die sie bereist, in einer durchaus humanistischen Weise.[85] In ihrer Weltanschauung gibt es keinen Platz für sektiererisches Denken. Mit der westlichen Kultur steht sie nicht auf gutem Fuß. Sie ist vielmehr überzeugt von einer universalen humanistischen Energie:[86] „Ich weiß, dass wir Energiefunken in uns tragen … Wenn wir wissen, wie wir diese Funken entzünden können, statt sie unbewusst zu vernichten, dann wird es uns gelingen, eine derart starke Verbindung aufzubauen, dass wir uns weder hassen oder umbringen können".[87] Daher verurteilt Maillart die universellen bösen Mächte, indem sie Reza Shah verurteilt.

Maillarts Kritik an Reza Shah richtet sich nicht nur gegen den Pahlavi-Hut, sondern auch gegen das Unrecht, das er den Nomaden widerfahren ließ, sowie die Bedrohung ihrer Lebensweise. Ihre Reise fällt mit der zwangsweisen Sesshaftmachung der Takht-e Ghapou- Nomaden (1925-1942) zusammen. Während ihres Aufenthaltes in Gonbad-e Kavous erlebt sie die Zerstörungen, die das unmenschliche Vorgehen Reza Shah's im Leben der Nomaden anrichtet.

Wir betraten die Weite der Steppe [im Nordosten Irans]. Das hohe goldgelbe Gras, das sich bis zum Horizont erstreckte, erinnerte mich an die

84. Byron 1994: 97.
85. McColley 2003: 125.
86. Borella 2001: 125.
87. Zitiertnach Read 1998: 213.

Einsamkeit zu beiden Seiten des Oxus. Aber hier gibt es keine Kibitka, runde Zelte aus Filz, … Hier weideten einst tausende Schafe, Pferde und Kamele, doch heute ist kein Lebenszeichen zu sehen. Die Nomaden und ihre Lebensweise gehören der Vergangenheit an. Auch in entlegenen Orten weiter Richtung Bojnurd treffen wir keinen Pferdezüchter. Es gibt sie nicht mehr.[88]

Maillart schlägt einen Ton der Trauer an; sie trauert mit Worten um den Verlust und den Untergang der Nomaden und ihr Hirtenleben. Wehmütig erinnert sie sich an die weite Ebene, die einst von Pferden, Kamelen und Vieh belebt wurde. Das Bild, das sich ihr heute bietet, ist ein trostloses, trauriges, einsames, in dem weder die Nomaden noch deren dynamisches Leben vorkommen. Jeder Leser fühlt das Ausmaß ihrer Trauer, wenn sie ihre Beobachtungen mit denen von Robert Byron vergleicht. In *The Road to Oxiana* beschreibt Byron, der vor Maillart in diese Region gereist war, die zahlreichen Zelte und das grüne Weideland von Gonbad-e Kavous: „Zahllose Nomadenzelte, wohin das Auge reicht".[89] Das trübe Leben der Nomaden stimmt Maillart traurig. Sie gelangt zu der Überzeugung, dass das Modernisierungsprojekt des Shahs im Grunde mit Unrecht und Unterdrückung einherging, denn sein despotisches Regime hat niemals von Folter und Verhaftung der Nomaden und besonders oppositioneller Nomaden abgelassen: „In diesem hohen [Kavous] Turm wurden viele [nomadische] Stammesführer als Geisel festgehalten, bis ihre Söhne aus dem kommunistischen Russland zurückkehrten".[90] Reza Shah's Unrecht erinnert an den berühmten Satz von William Blake: „Die Gefängnisse werden mit Steinen des Gesetzes gebaut". Das Vorgehen des Shahs ist eine Katastrophe für die Nomaden. Das Regime brennt ihre Zelte nieder, konfisziert ihr Hab und Gut, schickt ihre Söhne unfreiwillig zum Wehrdienst, erklärt ihre Ländereien zum militärischen Sperrgebiet, schränkt ihre Bewegungsfreiheit ein, verlangt hohe Steuersummen und zwingt sie, ihre Lebensweise zu ändern.[91] Maillart schildert in ihrem Reisebericht an anderer Stelle die bedauerlichen Konsequenzen des Zentralisierungsprogramms von Reza Schah: „Andere Nomaden, etwa

88. Maillart 2013: 91.
89. Byron 1994: 236.
90. Maillart 2013: 91.
91. Shahi & Abdoh-Tabrizi 2019: 9; Soofizadeh 2015: 108.

zweihunderttausend von ihnen, wurden aus den Bergen Südpersiens vertrieben oder flohen in Richtung des heißen Mesopotamiens, wo sie alle innerhalb von zwei Jahren starben".[92] Indem Maillart die missliche Lage der Nomaden hervorhebt, identifiziert sie sich nicht nur mit Nomaden, sondern demonstriert auch implizit ihre Solidarität mit ihnen. Ihre Zuneigung zu Nomadenvölkern ist keine bloße Geste, sondern ein echtes Gefühl.[93] Als sie zum Beispiel in Afghanistan einigen Nomaden-Frauen aus Turkmenen-Stämmen begegnet, drückt sie ihre Verbundenheit mit ihnen aus: „Sie sind mir herzenslieb. Ihre Filzjurte ist mir als Symbol meiner teuersten Wünsche in Erinnerung geblieben".[94] Ebenso formuliert Maillart in *Turkistan Solo* den Grund ihrer Hinwendung zu den Nomaden: „Das Leben des Nomaden fesselt mich. Ihre Rastlosigkeit zieht mich in ihren Bann und wird ein Teil von mir".[95] Deborah Paes de Barros weist darauf hin, dass reisende Frauen eine tiefe Beziehung zu Nomaden aufbauen, da sowohl reisende Frauen als auch Nomaden sich der hegemonialen und patriarchalen Vorherrschaft widersetzen.[96] Dies erklärt, warum sie sich in Nomaden hineinversetzt und deren Bedeutung und Rolle hervorhebt:

> Wer die Nomaden nicht kennt, mag fragen: Spielt es eine Rolle, ob ein oder zwei Millionen von ihnen aus Asien verschwinden, während schon so viele durch Überschwemmungen, Hungersnöte oder Seuchen ums Leben gekommen sind? Ja, das ist wahrlich von Bedeutung … Denn in Nomaden steckt die Kraft, den kümmerlichen und erschöpften Iran neu aufzurichten ... Die Nomaden flößen den besiegten Menschen ihre kühne Denkweise ein. Auf alte Stämme gepfropft, brachten sie Persien zu neuer Blüte ... Wie viel ärmer wäre unsere Welt ohne den Impuls jener [Nomaden] gewesen, die wie König David wandernde Hirten waren?[97]

Wenngleich Nomaden in den Augen Reza Shahs unproduktive Wilde waren,[98] sind sie für Maillart wertvolle belebende Kräfte, ohne die entkräftete Kulturen unmöglich aufblühen können. Für Maillart ergänzen Nomaden die sesshafte Bevölkerung und bereichern die Zivilisation. In

92. Maillart 2013: 182.
93. Borella 2006: 102.
94. Maillart 2013: 188.
95. Maillart 1934: 4.
96. Paes de Barros 2004: 10.
97. Maillart 2013: 182.
98. Abrahamian 1982: 141.

ähnlicher Weise glaubt Byron, dass zentralasiatische Nomadenstämme auf persischem Boden eine Renaissance hervorbrachten.[99] Daher ist für Maillart die Zwangsansiedlung der Nomaden eine törichte Handlung, die zur Zerstörung von Leben und Fähigkeiten der Nomaden führt:

> Aber es erscheint töricht, Nomaden, die früher ihre Herden hüteten, gewaltsam anzusiedeln, da es immer Schafe zu versorgen gibt … Warum diese Arbeit nicht denen überlassen, die sie lieben, anstatt ihr Leben und ihre Fähigkeiten zu zerstören[100]?

Zusammenfassend lässt sich sagen: Maillart ist die lautstarke Kritikerin von Reza Shahs Kleiderordnung, d.h. der Einführung des Pahlavi-Huts, und seiner gewaltsamen Ansiedlungspolitik gegenüber den Nomaden. Für Maillart ist sein Modernisierungsprojekt tödliches Gift für das Volk. Seine hochtrabenden Pläne sind Salz auf den unzähligen Wunden der Menschen, statt deren Lage zu verbessern; bewirkt er nur Frust und Hoffnungslosigkeit. Als Reisende fühlt sie mit den Menschen. Sie identifiziert sich mit den Nomaden und jenen, die gegen den Pahlavi-Hut protestieren.

**Schlussfolgerung**

Auf ihrer Iranreise grenzt sich Ella Maillart weder von den Menschen im Iran ab, noch prahlt sie mit ihrer eigenen Kultur. Man kann ihre Reise eher mit Empfänglichkeit, Sympathie, Sehnsucht und Respekt für die Bereisten und deren Kultur assoziieren. Sie lässt ihren Gefühlen bei der Begegnung mit sakralen Räumen und in ihrer Kritik an Reza Shah freien Lauf. Maillarts Reisebericht stellt Edward Saids Orientalismus-These in Frage: „Es stimmt, dass jeder Europäer in dem, was er über den Orient sagt, letztlich ein Rassist ist, ein Imperialist und fast immer ethnozentrisch".[101] Nichtsdestoweniger untermauern die Ergebnisse unserer Studie Larquier's Ansichten über Maillarts Reisebuch:

Maillart gehörte keinem kolonisierenden Land an … ihr Ziel war es nicht, hierarchische Unterscheidungen zu treffen oder die Überlegenheit des Westens zu bekräftigen, es ging ihr vielmehr um ein Bewusstsein für die [fremde] Kultur, um das Eingeständnis falscher Einschätzungen über

99. Byron 1994: 229.
100. Maillart 2013: 182-183.
101. Said 1979: 204.

andere und letztlich um die Vereinigung des Selbst und des Anderen durch Beobachtungen, die über den kolonialen Blick oder dominanten Diskurs hinausgehen, sowie um ein spirituelles Verstehen des fremden Anderen.[102]

Maillarts Reisebuch bestätigt schließlich Hannigans Perspektive auf die Reiseliteratur: „Reiseberichte können ein Versuch des Verständnisses und der Sympathie sein und [sie können] aus der Position der Demut heraus geschrieben werden".[103]

**Literaturverzeichnis**

Abrahamian, E. *Iran between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Ashcroft, B. „Afterword: Travel and Power". In J. Kuehn, & P. Smethurst (Eds.), *Travel Writing, Form, and Empire: The Poetics and Politics of Mobility*. New York & London: Routledge, 2009, S. 229-241

Bassnett, S. „Travel Writing and Gender". In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), Cambridge Companion to Travel Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, S.225-241.

Behdad, A. Belated Travelers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution. Durham & London: Duke University Press, 1999.

Behdad, A. *Camera Orientalis*. Chicago & London: The University of Chicago, 2016.

Blanton, C. *Travel Writing: The Self and the World*. New York & London: Routledge: Taylor and Francis Group, 1997.

Borella, S. „Re-Discovering the Travel Narratives of Ella Maillart". *Women in French Studies*, Nr.9, 2001, S. 123-137.

Borella, S. S. The Travel Narratives of Ella Maillart (En)Gendering the Quest. New York: Peter Lang Publishing, 2006.

Borella, S. S. „Humanitarian Ideals between the Wars: (Re)Constructing Switzerland through Travel Writing". *Journeys*, Nr16(1), 2015, S.119-135.

Borm, J. „Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology". In G. Hooper, & T. Youngs (Eds.), *Perspectives on Travel Writing*. Aldershot: Ashgate, 2004, S. 13-26

Burton, S. „Difference and Convention: Bakhtin and the Practice of Travel Literature". In P. Barta, P. Miller, C. Platter, & D. Shepherd (Eds.), *Carnivalizing the Difference: Bakhtin and the Other*. London: Routledge Harwood Academic Punishers, 2001, S.225-245.

102. Larquier 2007: 197.
103. Hannigan 2021: 65.

Byron, R. *The Road to Oxiana*. Kent: Picador, 1994.

Castro, F., & Baptista, M. „Encounters with the Other: Orientalism and Religious Feeling of Madeiran Pilgrim, Maria Celina Camara". *Open Cultural Studies*, Nr.3, 2019, S. 29-39

Chehabi, H. E. „Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah". *Iran Studies*, Nr.26(3-4), 1993, S. 209-233.

Clark, S. „Introduction". In S. Clark (Ed.), *Travel Writing and Empire*. New York & London: Zed Books, 1999, S.1-28

Dalrymple, W. „Porous Boundaries and Cultural Crossover: Fanny Parkes and 'Going Native'". In S. Mohanty (Ed.), *Travel Writing and the Empire*. New Delhi: Katha, 2003, S.42-62

Dalrymple, W. „Introduction". In J. O'Reilly, L. Habegger, & S. O'Reilly (Eds.), *The Best Travel Writing*. California: Solas House, Inc., 2010, S. xvii-xxviii

Gaeffke, P. „The Garden of Light and the Forest of Darkness in Dakkinī Sūfī Literature and Painting". *Artibus Asiae*, Nr.3/4, 1987, S. 224-245.

Hannigan, T. *The Travel Writing Tribe*: The Journey in the Search of a Genre. London: Hurst & Company, 2021.

Kapuscinski, R. *The Other*. (A. Lloyd-Jones, Trans.) New York& London: Verso, 2008.

Kennedy, Valerie. (2017, Aug). „Orientalism" in the Victorian Era. [doi:10.1093/acrefore/9780190201098.013.226]

Larquier, J.-S. de „Review". *Dalhousie French Studies,* Nr.80, 2007, S.96-197.

Leed, E. J. The Mind of Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism. The USA: Basic Books, 1991.

Lindsay, C. Contemporary Travel Writing of Latin America. New York: Routledge, 2010.

Maillart, E. Turkestan Solo: One Woman's Expedition from the Tien Shan to the Kizil Kum. London: Unwin Brothers Limited, 1934.

Maillart, K. E. *The Cruel Way: Switzerland to Afghanistan in a Ford, 1939*. Chicago: University of Chicago Press, [1947] 2013.

Maley, W. „Afghanistan as a Cultural Crossroads: Lessons from the Writings of Ella Maillart, Annemarie Schwarzenbach, and Nancy Hatch Dupree". *Asian Affairs*, Nr. 44 (2), 2013, 215-230.

McColley, M. „Maillart Ella (1903-1997): Swiss Travel Writer". In J. Speake (Ed.), *Literature of Travel and Exploration: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2003, S. 754-755.

Mulligan, M. „The Personal is Political; but is the Political Personal? Women Travel Writers and their Changing Political Roles". In U. Brisson, & B.

Schweizer (Eds.), *Not So Innocent Abroad*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009, S.110-134.

Naipaul, V. S. *Among the Believers: An Islamic Journey.* New York: Vintage Books, 1982.

Naipaul, V. S. *Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1984.

Paes de Barros, D. Fast Cars and Bad Girls: Nomadic Subjects and Women's Road Stories. New York: Peter Lang Publishing, 2004.

Pratt, M. L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. Oxford & New York: Routledge, 2008.

Read, M. D. „Ella Maillart". In B. Brothers, & J. Gergits (Eds.), *British Travel Writers: 1910-1939 (Vol. 195),* Washington: A Bruccoli Clark Layman Book, 1998, S. 204-215.

Rockica, W. „Bengali Travel Writings on Soviet Russia in the Cold War Era. Studies in Travel Writing", Nr. 24(4), 2021, S. 352-365.

Said, E. W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Said, E. W. *Orientalismus*. Frankfurt a.M. et al.: Ullstein, 1981.

Schimmel, A. *A Two Colored Vrocade: The Imagery of Persian Poetry.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992.

Schimmel, A. *My Soul is a Woman*. (S. H. Ray, Trans.). New York & London: Continuum, 2003.

Schwarzenbach, A. *Death in Persia*. (P. L. Jones, Trans.). Pennsylvania: Seagull Books, 2013

Shahi, A., & Adoh-Tabrizi, E. „The Shi'i State and the Socioeconomic Challenges of the Sunni communities In Iran". In F. Oruc (Ed.), *Sites of Pluralism: Community Politics in the Middle East*. London: C. Hurst & Co., 2019, S. 87-113

Soofizadeh, A. Ghajars and Turkmens History. Gorgan [Iran]: Nourozi, 2015.

Thompson, C. *Travel Writing*. London: Routledge, 2011.

Vambery, A. *Travels in Central Asia.* London: John Murray, 1864.

Youngs, T. *The Cambridge Introduction to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Youngs, T. „Border". In: C. Forsdick, K. Walchester & Z. Kinsley (Eds.), *Keywords for Travel Writing Studies*. New York & London: Anthem Press, 2019, S. 24-27.

Englischsprachige Zitate wurden in diesem Aufsatz sämtlich ins Deutsche übersetzt.

# Die "Zuschreibungsregel" in der Theorie von Theodor Nöldeke über die zeitliche Abfolge der Offenbarungen (Nuzûl) des Korans: Das Wesen und die Funktionen

Mohsen Nouraei[1]
Djavad Salmanzadeh[2]

## Problemstellung

Die Zuschreibungsregel ist eine der wichtigsten Regeln in der Koranwissenschaft, der sich auf verschiedene Weise mit den Verbindungen und Beziehungen zwischen den Sätzen, Āyat bzw. Versen sowie Suren des Korans beschäftigt und über die äusserliche und strukturelle Ästhetik des Korans berichtet. Da dieser Grundsatz eine praktisch gebräuchliche Gestalt annimmt, wandelt er sich zu einem Instrument, das in anderen Bereichen der Koranwissenschaften eine Stellung findet und Probleme in diesen Bereichen behebt. Ein anderer praktischer Anwendungsbereich dieses Hilfsmittels ist die Entdeckung der zeitlichen Abfolge, sodass sich mittels Verknüpfungen bzw. Beziehungen zwischen den Āyat und Suren die zeitliche Abfolge der Offenbarungen heraus kristallisiert.

Nöldekes Theorie bezüglich der zeitlichen Abfolge der Offenbarungen gehört zu den eindrucksvollsten Theorien eines westlichen Koranforschers

1. Associated Professor der Koranwissenschaft und Hadith, Fakultät für Theologie und islamische Lehren, Universität Mazandaran, Babolsar, Iran, Email: m.nouraei@umz.ac.ir
2. Assistenz Professor der Koranwissenschaft und Hadith, Fakultät für Theologie und islamische Lehren, Universität Hakim Sabzevāri, Sabzevār, Iran, Email: j.salmanzadeh@mail.hsu.ac.ir

in diesem Themenbereich. Aufgrund ihrer Verbreitung, Berühmtheit und der Bekanntheit ihres Theoretikers konnte sie sich eine besondere Stellung, sowohl in westlichen, als auch in östlichen Studien sichern. Diese Theorie bedient sich bei der Entdeckung der zeitlichen Abfolge der Offenbarung der Suren und Versen verschiedener Hilfsmittel. Die „Zuschreibung" ist eines davon.

Die vorliegende Abhandlung hat zum Ziel, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die erwähnte Theorie die Zuschreibung verwendet, ob diese Theorie eine adäquate Anwendung der „Zuschreibungsregel" hervorbringen könnte und ob diese Theorie dafür eine wesentliche und bestimmende Rolle anerkennt oder ob sie zu zweitrangigen und überprüfenden Hilfsmitteln gezählt wird. Demnach soll der vorliegende Artikel den Leser mit der Stellung des Zuschreibungs-Grundsatzes im Bereich der zeitlichen Abfolge bzw. der Chronologie der Offenbarungen bekannt machen und Nöldekes Theorie bei der Anwendung dieses Hilfsmittels verdeutlichen.

Die Untersuchungen der vorangegangenen Werke zeigen, dass trotz der Studien im Bereich der zeitlichen Abfolge der Offenbarungen, Nöldeke-Kunde und Zuschreibungsregel, bedauerlicherweise kein Werk bezüglich der Art und Weise und der Bewertung der Anwendung dieses Hilfsmittels in Nöldekes Theorie gefunden werden.

## 2. Das Wesen der "Zuschreibungsregel" und dessen verschiedene Arten

Der Terminus Zuschreibung lässt sich auch durch Ähnlichkeit, Analogie (Zobeidi 430:2) und Angemessenheit (Madani 94:3) ausdrücken. Dieser Begriff deutet die Verbindung zwischen den Āyat - unabhängig davon, welcher Zusammenhang zwischen zwei betreffenden Āyat besteht (vgl. Mārefat, Zugehörigkeit der Āyat: 10).

Die Vorgeschichte dieses Hilfsmittels kann in den Quellen der Koranwissenschaft gefunden werden. Das Buch „al-Burhān fi ʻulūm al-Qurʼān" («البرهان فی علوم القرآن») gehört zu den ersten umfassenden Quellen der Koranwissenschaft. Der erste Band beginnt mit dem Kapitel „Einführung in Verbindungen zwischen den Āyat" («معرفة المناسبات بين الآيات»). Dort werden die Verbindungen zwischen den aufeinanderfolgenden Āyat des heiligen Korans in drei Stufen dargelegt: vollständige Verbindung;

betonender, interpretierender, widerspüchlicher und verstärkender Zusammenhang und unoffensichtlicher Zusammenhang (Zarkashī, Band 1: 136).

Die zweite umfassende Quelle der Koranwissenschaft, das Buch „Kenntnisse in den Wissenschaften des Korans“ («الاتقان فی علوم القرآن»), erinnert daran, dass bei der Zuschreibung der Āyat, das Wichtigste die Entdeckung der Absicht der Suren sei. Die Stellung dieses Aspektes beim Thema der Zuschreibung ist so grundlegend, dass man in Hinblick darauf, den Zusammenhang und die Verbindung zwischen den Āyat und Suren erkennen kann (as-Suyūtī, 221:2).

Aber die genaueste Beachtung wird in einem vergleichsweise neuen Werk der Koranwissenschaft, der „Einführung in die Wissenschaften des Korans“ («التمهید فی علوم القرآن») der Zuschreibungsregel geschenkt. Dieses Buch stellt die Zuschreibung zwischen den Āyat auf verschiedene Ebenen vor. Eine dieser Ebenen ist die Zuschreibung zwischen den Āyat einer Sure. Auf dieser Ebene der Zuschreibung sind die Āyat einer Sure von Anfang bis zum Ende zusammenhängend und haben eine rationale Zuschreibung (Mārefat, die Zuschreibung zwischen Āyat: 17-18).

Mit Hinblick auf die vorangegangenen Darlegungen gilt die Zuschreibungsregel als unter vielen Koranwissenschaftlernein akzeptierter Konsens[3], der in seiner anschaulichsten Art allseitige verbale und semantische Zusammenhänge und Verbindungen der Āyat in einer oder unter mehreren Suren ergreifen kann und somit eine Art Einheit und Kohärenz der Suren des Korans schafft. Demnach wird diese Regel in zwei Varianten aufgeteilt: verbale Zuschreibungs und semantische Zuschreibungs. Diese werden im folgenden genauer dargelegt.

### 2.1 Die verbale Zuschreibung

Eine der grundlegendsten Arten der Zuschreibungsregeln ist die verbale Zuschreibung, die verbale Analogie oder Ähnlichkeit zwischen Versen bedeutet. In der „Textforschung“ werden für jeden Text die beiden

3 Einige Wissenschaftler, wie **Scheich Izz al-Din bin Abd al-Salam (**«عز الدین بن عبد السلام»**)**, lehnen die Zuschreibungsregel im Koran ab, mit der Begründung, dass der Koran schrittweise und abhängig von Zeit und Situation offenbart wurde.

Hauptelemente „Kontext“ und „Kohärenz“ vorgesehen. „Kontext“ wird mit wörtlicher und grammatikalischer Zuschreibung des Textes gewährleistet (Mir, Abdul Raouf: 256). Dementsprechend wird die verbale Zuschreibung zweigeteilt: wörtliche (lexikalische) und grammatikalische.

### 2.1.1 Die lexikalische Zuschreibung

Die lexikalische Zuschreibung ist ein Teil der verbalen Zuschreibung, die Analogie und Ähnlichkeit zwischen zwei oder mehr Wörtern in Bezug auf Inhalt und Wortstruktur herstellt. Demnach tritt eine lexikalische Zuschreibung dann auf, wenn äquivalente und ähnliche Wörter im Text vorhanden sind (vgl. Valee, Mirzaee und Farhadi: 71). Dementsprechend könnte man, wenn in zwei oder mehr Versen mehrere Wörter desselben Inhalts oder derselben Wortstruktur wiederholt werden, oder mehrere ähnliche Wörter, die verbale Ähnlichkeiten bezüglich Inhalt und Struktur aufweisen, beobachtet werden, zwischen zwei oder mehreren Versen eine lexikalische Zuschreibung herstellen.

Diese Art von Zuschreibung wird mit den beiden Hilfsmitteln „Wiederholung“ und „Kollokation“ realisiert (Lotfi, 134).

Die Wiederholung ist eines der wichtigsten Hilfsmittel, um lexikalische Zuschreibung herzustellen und dies wird erreicht, indem ein Textelement in einem darauffolgenden Text wieder aufgenommen wird (Alborzi, 154). Das Phänomen der Wiederholung in einem Text bedeutet, dass die sich wiederholenden Textteile grundsätzlich in einer Sitzung und gleichzeitig von Textschreiber und Autor hervorgebracht werden. Es sei denn, es gibt Parallelen und Zeichen für deren Hervorbringung in mehreren Sitzungen und vereinzelt.

Das zweite Hilfsmittel der lexikalischen Zuschreibung ist „Kollokation“, die durch das Zusammenfügen von Wörtern mit gemeinsamen Grundmerkmalen erreicht wird. Es ist zu beachten, dass dieses Hilfsmittel in der Semantik als „Kollokation" oder „Zusammenstellung" interpretiert wird (Safawi, 197).

### 2.1.2. Die grammatikalische Zuschreibung

Der zweite Zweig der verbalen Zuschreibung ist die grammatikalische Zuschreibung (vgl. Lotfi, 134; Zitat nach Halliday und Hasan). Gemeint mit

damit ist, dass der Faktor der Zuschreibung und Textkohärenz grammatikalische Elemente sind (Bamshki, 59).

### 2.2. Die semantische Zuschreibung (zusammenhängend, logisch)

Die wichtigste Art der Zuschreibungsregel ist die semantische Zuschreibung, die im Gegensatz zur verbalen, mit dem Element der „Kohärenz", die Verkettung und den Zusammenhang des Textes aufzeigt (Mir/ Abdul Rauf, 256), und es bedeutet, dass eine semantische und logische Verbindung zwischen den Bestandteilen eines Textes vorhanden ist (Younes, S.82; Nach Zitat von Lotfipour Saedi, S. 114).

## 3. Nöldeke und seine Theorie über die zeitliche Abfolge bzw. Chronologie der Offenbarung des Korans

Unter den deutschen Koranforschern ist Theodor Nöldeke einer der einflussreichsten Orientalisten, dessen Theorien über den Koran andere Orientalisten beeinflussten. Nöldeke ist der Begründer umfangreicher Koranstudien und sein Name ist, als einer der Orientalisten mit missionarischen Aktivitäten als Vater des deutschen Orientalismus bekannt.

Nöldekes „Geschichte des Qorāns" gilt als sein größtes Koranwerk. Die Bedeutung dieses Werkes führte dazu, dass in Europa viele der durchgeführten Koranstudien darauf basieren. Berühmte Orientalisten wie Blachere in „Introduction au Coran" («مقدمه قرآن») und Goldziher in „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung" («گرایشهای مسلمین در تفسیر قرآن»), aber auch muslimische Koranforscher haben Nöldekes Buch oft in ihren Werken erwähnt.

Das Thema der zeitlichen Abfolge der Offenbarung ist in Nöldekes Werk „Geschichte des Qorāns" auf eine sehr beeindruckenden Weise erwähnt und diskutiert worden. Diese Theorie basiert auf der mekkanischen und medinesischen Zeiteinteilung, in der die mekkanische Periode in drei Zeiträumen und die medinensische Periode in einem einzigen Zeitraum dargestellt wird.

In dieser Theorie werden verschiedene Hilfsmittel verwendet, um die zeitliche Abfolge der Offenbarung von Versen und Suren zu entdecken. Einige dieser Mittel sind: Semantik und Inhalt der Suren (Nöldeke, 2004: 65 und 85), Stil und Methode (Ebd. S. 66,68,69,76,82 und 88), Melodie und Abstand (Ebd. S. 76,80,87 und 192), Länge der Verse (Ebd. S. 58,87,94,106),

Kontext (Ebd. S. 87,91,113,129,157,192 und 200), die Art der Wörter und Wendungen (Ebd. S. 87 und 92), die Länge der Sure (Ebd. S. 93), Überlieferungen bezüglich des Anlasses der Offenbarungen (97/173), die Meinung der Orientalisten (Ebd. S. 175), Zuschreibung (Ebd. 92, 93, 95, 130, 143, 155, 162, 165, 174, 182, 183, 186, 193, 197, 198, 199, 205). Unter diesen Hilfsmitteln wurde die Zuschreibung, gleichbedeutend mit Verbindung und Zusammenhang zwischen den Versen, wiederholt angewendet und dadurch die Probleme Nöldekes bei dem Vorgang der Entdeckung der chronologischen Offenbarungen gelöst.

## 4. Die Anwendung der Zuschreibung in der Theorie Nöldekes

Die Bedeutung der Zuschreibungsregel in Nöldekes Theorie geht so weit, dass er dessen Fehlen als Grund für die verstreute Offenbarung von Versen betrachtet. Die zeitliche Abfolge der Offenbarung der Sure „al-A'raf“ wird als Beispiel erwähnt, deren Versen er in fünf Kategorien aufteilt und jede Kategorie wird betitelt. Da er zwischen diesen Kategorien weder Zuschreibung noch Zusammenhang herstellen kann, weder verbal, noch semantisch, kommt er zu dem Ergebnis, dass diese Verse zeitlich verstreut offenbart worden sind und später von dem Propheten zusammengesetzt wurden (Nöldeke, 143).

Eine Untersuchung von Nöldekes Theorie über die zeitliche Abfolge der Offenbarung zeigt, dass er das Hilfsmittel der Zuschreibung verwendet hat, um folgende Punkte zu beweisen:

### 4.1. Die zeitgleiche Offenbarung einiger Verse der Sure

In seiner Theorie verwendet Nöldeke manchmal das Hilfsmittel der Wiederholung, um die Zuschreibung der Verse einer Sure zu beweisen, und damit die zeitgleiche Offenbarung dieser beiden Versgruppen aufzuzeigen. Zum Beispiel achtet er in der Sure Al-Waqi'ah auf den Vers “Drum preise den Namen deines Herrn, des Großen” „فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ“ (Al-Waqe'ah: 74) in der Mitte der Sure, der am Ende der Sure (Al-Waqe'ah: 96) mit den selben Wörtern und Strukturen wiederholt wird (Nöldeke, 95). Er betrachtet die Wiederholung dieses Verses als eine Art lexikalische Zuschreibung, die die zeitgleiche Offenbarung dieser beiden Verse beweist.

Im obigen Beispiel endet die Wiederholung des Verses “Drum Preise den Namen deines Herrn, des Großen” "فَسَبِّحْ بَاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ" (Al-Waqe'ah: 74)

im letzten Vers der Sure Al-Waqe'ah mit der zeitgleichen Offenbarung dieser beiden Verse. Wohingegen der Umstand der Wiederholung einer einzigen zeitgleichen Offenbarung ein komplexer Prozess ist, der mehrere Stadien umfasst.

In diesem Prozess muss zunächst die verbale und semantische Zuschreibung und Kohärenz und Wiederholung wieder vorkommender Verse untersucht werden, um die Möglichkeit oder Notwendigkeit deren Offenbarung in einer Offenbarungseinheit zu beweisen. Durch den Nachweis der Möglichkeit ihrer Offenbarung ist es notwendig, andere Faktoren zu untersuchen, die auf ihre zeitgleiche Offenbarung hinweisen, ähnlich wie chronologischen Offenbarungsüberlieferungen, Überlieferungen zur Begründung der Offenbarung, mekkanisch – medinensischen Überlieferungen und Geschichte, um die nachgewiesene Möglichkeit zu bestärken oder zu widerlegen.

Das dritte Stadium in diesem Prozess besteht darin, die Hindernisse für die zeitgleiche Offenbarung sich wiederholender Verse zu untersuchen, deren zeitgleiche Offenbarung ohne vorhandener Hindernisse mit Sicherheit bestätigt werden können. Aber wenn der zeitgleichen Offenbarung dieser Verse ein Hindernis im Wege steht; würde zur Lösung des Problems, die Methode der Konfliktlösung ins Spiel kommen, und es ist notwendig, um eine korrekte Schlussfolgerung zu erlangen, die Argumente der Ausgewogenheit und Präferenz zu verwenden.

Wie sich herausstellte, besteht die erste Stufe dieses Prozesses darin, die verbale und semantische Zuschreibung und Kohärenz der erwähnten Verse zu untersuchen. In der Struktur der Sure Al-Waqe'ah lassen sich die Verse dieser Sure in drei Kategorien einteilen: die erste Gruppe (1-46) zeigt die Notwendigkeit, des Jüngsten Gerichts und das neue System der Strafe und Belohnung zu etablieren, die zweite Gruppe (47-74) antwortet auf die Zweifel der Leugner des Jüngsten Gerichts mit verschiedenen Sprachen und Ausdrücken und kommt zu dem Schluss, dass der große Gott nicht unfähig ist, Menschen wiederzuerschaffen, und der Mensch sollte den allmächtigen Gott von dieser Unfähigkeit und Unvollkommenheit rein sprechen " فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ (واقعه: ٧٤) "الْعَظِيمِ"“Drum Preise den Namen deines Herrn, des Großen”.

In der dritten Gruppe (96-75) folgt das Resultat aus den ersten beiden Gruppen, dass die Aussage des Korans über die Bestrafung von Menschen

gerecht ist und es keinen Zweifel an der Legitimität des Jüngsten Gerichts und der Macht Gottes bei dessen Errichtung gibt. Demnach muss der Mensch den allmächtigen Gott von Fehlern und Schwächen bei der Errichtung des Jüngsten Gerichts rein sprechen "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ" "Drum Preise den Namen deines Herrn, des Großen" (واقعه: ٩٦).

Das System der Sure Al-Wāqia zeigt , dass diese Sure ein einheitliches, und kohärentes Paket ist, das die Gewissheit von der Errichtung des Jüngsten Gerichts veranschaulicht, und deren Verse vom Anfang bis zum Ende nach diesem bestimmten Zweck zusammengestellt sind. Die Verse dieser Sure haben zusätzlich zur semantischen und inhaltlichen Kohärenz, auch verbale Zusammengehörigkeit, und die Verse sind mit einander durch Konjunktionen wie " vāv «واو» [und], Fā «فاء» [darum] , Soma «ثُمَّ» [danach], Lā «لَا» [nein], bal «بَل» [sondern] und „verborgene" und "scheinbare" Pronomen (ضمایر ظاهر و مستتر) wie hom «هُم» [maskulin Plural], antom «أنتُم» [Ihr], kom «كُم» [ein verborgenes Personalpronomen für Ihr], ha «هَا» [ein verborgenes Pronomen für sie], ho «ه» [ein verborgenes Pronomen für er], heya «هِيَ» [sie (singular, f)] , vav «و» [Pronomen], honna «هُنَّ» [sie (plural, feminin)], ausnahme Präpositionen wie ella «إلَّا» [außerdem], Präpositionen wie fi «فِي» [in], alā «عَلَى» [Über], be «بِ» [durch], Ka «كَ» [wie], le «لِ» [für], Demonstrativepronomen wie olāeka «أُولئِكَ» [plural, m. f.: dies], hāzā «هَذَا» [singular, m.: dies], und Wörter wie Solla «ثُلَّة» [die Gruppe], orob «عُرُب» [gleichalterig], avalin «أوَّلِين» [die Vorgänger], tanzil «تَنزِيل» [Offenbarung].

In dieser Struktur ist der Vers „ فسبح باسم ربک العظیم" (Drum Preise den Namen deines Herrn, des Großen) das Ergebnis der vorangehenden Verse (tafsir-e Nemune: Band. 23, S: 261) , das durch „Fa", der Präposition der Schlussfolgerung [darum] geäußert wurde .(Almizān-fi-tafsir-Al-Qoran : Band.19 , S136)

Daher ist die Beziehung unter diesem Vers und den vorangehenden Versen so, dass die vorherigen Verse, als Beweis der Macht des allmächtigen Gottes, bezüglich der Erschaffung des Jüngsten Gerichts, einige der Gnaden Gottes aufgezählt haben. Dieser Vers stellt diese Gnaden als ausreichenden Grund für die Reinsprechung des allmächtigen Gottes von Zuschreibungen wie seine Machtlosigkeit bei der Erschaffung des Jüngsten Gerichts dar, damit die Menschen ihm nicht Machtlosigkeit und Schwäche zuschreiben (vgl. Majma-al-bayan fi tafsir al-mizan: Band. 9,

S.338; Almizan fi tafsir al-Qoran: Band. 19, S.136; Tafsir-e nemune: Band. 23, S.261).

Die verbale („fa“ Präposition der Schlussfolgerung) und semantische (Ergebnis der vorherigen Verse) Beziehung dieses Verses mit den vorangehenden Versen zeigen, dass der erwähnte Vers mit den vorherigen Versen zusammenhängend und verbunden und von ihnen abhängig ist, und es ist erforderlich, dass dieser gemeinsam mit ihnen offenbart worden ist. Denn wenn man ihn von den vorherigen Versen trennt, wird dieser verbal und semantisch unvollständig und die Stellung von “fa“, der Präposition der Schlussfolgerung wird geändert, und dementsprechend würde der Grund für die Lobpreisung des allmächtigen Gottes unklar.

Um die Beziehung zwischen Vers 74 und Vers 96 zu erklären, ist es notwendig, die Stellung von Vers 96 in der Sure anzugeben. In der Struktur der Sure Al-Waqi’ah wird Vers 96 wie Vers 74 von „Fa“, der Präposition der Schlussfolgerung begleitet (Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Bd. 19, S. 140 und Tafsir-e Nemoone, Bd. 23, S. 286) und gibt die Botschaft und die Ergebnisse der vorhergehenden Verse an, in denen die Gründe zur Möglichkeit und Geschehen des Jüngsten Gerichts (Verse 57-73) und die Unfähigkeit des Menschen, das Jüngste Gericht zu verhindern, bewiesen wurden (Verse 83-87). Diese Worte des Korans sind wahrlich die reine Gewissheit über das Jüngste Gericht (Vers 95) und vermeiden es, Gott den Allmächtigen bei der Erschaffung des Jüngsten Gerichts Schwäche und Unfähigkeit zuzuschreiben und betrachten ihn rein von diesen Mängeln und Schwächen (Vgl. Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān, Bd. 9, S. 344; Almizan fi tafsir-e Quran Bd. 19. S. 140; Tafsir-e Nemoone, Bd. 23, S. 286).

Die Stellung der beiden Verse in der Sure zeigt, dass beide in der Lage sind, aus den vorangegangenen Versen Schlussfolgerungen zu ziehen, und die dieser beiden vorangegangenen Versen versuchen die Möglichkeit und Geschehen des Jüngsten Gerichts für dessen Leugner zu beweisen. In Anbetracht der semantischen Ähnlichkeit und Entsprechung der Stellung der beiden in der Sure erwähnten Verse, kann bestätigt werden, dass diese beiden Verse wie Glieder einer Ketten sind, die miteinander verbunden sind.

Diese semantische Zugehörigkeit und Verbindung erfordert, dass die beiden genannten Verse in einem Paket und einer Offenbarungseinheit

zeitgleich offenbart werden. Mit dem Beweis der Notwendigkeit der gleichzeitigen Offenbarung dieser beiden Verse, gibt es keinen Bedarf mehr, die nächsten Schritte zu durchlaufen.

Nach dem, was erläutert wurde, deutet die Wiederholung von Vers 74 der Sure Al-Waqi'ah in Vers 96, auf die Zuschreibung und Verbindungen dieser zwei Verse und diese Faktoren und Hilfsmittel verstärken und bestätigen diese Zuschreibung und Verbindung. Darüber hinaus wurden keine gegenteiligen Beweise zu dieser Theorie gefunden.

Siehe auch andere Beispiele: Nöldeke Seite: 130, 131, 133, 136, 137, 138, 160, 162, 165, 173, 174, 178, 181, 182, 183, 186, 188, 190, 191, 192, 197, 198, 200, 205, 209, 210.

### 4.1.2. Chronologie bzw. Abfolge und zeitliche Nähe der Offenbarung von zwei Suren

Nöldeke hat in seiner Theorie der Zuschreibung so viel Bedeutung beigemessen, dass er damit auch die Abfolge und zeitliche Nähe der Offenbarung zweier Suren beweist. Wie bereits angedeutet wurde, ist Wiederholung eine der wörtlichen (lexikalischen) Hilfsmittel der Zuschreibung. Einige Beispiele zu dessen Anwendung in dieser Theorie wurden bereits angesprochen.

Nöldeke verwendet dieses Hilfsmittel auch dafür, um die zeitliche Abfolge der Offenbarung zweier Suren zu beweisen und versucht, die wiederholten sprachlichen Elemente zwischen den beiden Suren zu finden und diese verbale Verbindung für sein Ziel zu verwenden, um die zeitliche Abfolge der Offenbarung dieser zwei Suren zu beweisen. Zum Beispiel, weist er bezüglich der zeitlichen Abfolge der Offenbarung der Sure Al-Baghara (Die Kuh) auf den Satzteil «Dieses Buch» (ذلک الکتاب) im ersten Teil der Sure (1-20) hin, dieser Satzteil wurde in der letzten (dritten) mekkanische Periode auch verwendet und es hat eine Wiederholung stattgefunden (Nöldeke, 155). Er verwendet diese Wiederholung und die Übereinstimmung eines Satzteils in mehreren Suren dafür, um den Beweis für die zeitliche Nähe der Offenbarung dieser zu liefern.

Die zeitliche Nähe der Offenbarung von zwei Suren führt auf verschiedene Faktoren hin. Die Verbal-Semantische Zuschreibung zweier Suren ist eines davon. Demnach reicht Nöldekes Beschränkung auf die

Zuschreibung im Ausdruck, und dies nur auf den einen Satzteil «Dieses Buch» bezogen, für eine so große Behauptung nicht aus. Aus diesem Grunde gelten in den Sprachwissenschaften Wiederholung und verbale Ähnlichkeit nur als eine der Symmetrien der Zugehörigkeit. (Lotfi, Textzusammenhang in den Suren des Korans, 134, Nach Halliday und Hasan). Er würde in dem Fall den Zusammenhang beweisen können, wenn andere unterstützende Hilfsmittel der Zuschreibung, vor allem Hilfsmittel zur semantischen Zuschreibung, dieses unterstützen würden.

Aus diesem Grunde konzentrieren sich Sprachwissenschaftler und Textforscher, bei der Untersuchung von Zuschreibung und Textkohärenz, unter den verschiedenen Sorten der Zuschreibung, nur auf die semantische Zuschreibung, in der sie eine gewisse Zentralfigur sehen und die verbale Zuschreibung, ob wörtlich oder grammatikalisch, wird im Falle des Vorhandenseins der semantischen Zuschreibung, als Symmetrie und Zeichen zum Beweis der Zuschreibung und Zusammenhang der Texte verwendet; weil der Text ursprünglich keine wörtliche oder grammatische Einheit wie Paragraph oder Satz ist, sondern es stellt eine semantische Einheit dar (Untersuchung der Zusammenhangselemente in erzählenden Texten. Nach Halliday und Hasan 58) und Textmerkmale sind das Ergebnis genau dieser semantischer Zusammenhänge.

Die zweite Kritik an Nöldekes Leistung ist die, dass die Abfolge der Offenbarung, ursprünglich narrativer Natur ist, dessen erstes und wichtigstes Hilfsmittel Berichte und Überlieferungen sind. Demnach muss der Prozess der Entdeckung der Offenbarungsabfolge, stets mit Berichten beginnen und falls unter den Berichten Unstimmigkeiten herrschen sollten, oder es glaubwürdige Begründungen gegen die Abfolge in den Berichten geben sollte, würden rationale Schlussfolgerungen und bekannte Daten (معقولات و معلومات) mit einbezogen werden.

Nachdem was berichtet wurde, reicht der Gebrauch Nöldekes von diesem Hilfsmittel als Beweismittel für die zeitliche Nähe der Offenbarung von nur einiger Suren nicht aus und es bedarf der Begleitung und Bestätigung anderer Faktoren wie der semantischen Zuschreibung, Überlieferungen zur Abfolge der Offenbarung, Überlieferungen zum Offenbarungsanlass, Überlieferungen aus der mekkanischen und

medinesischen Zeiteinteilung u.a. Siehe andere Beispiele unter Nöldeke: 95/130/167/190/196/208.

**5. Schlussfolgerung**

Die Untersuchung der Stellung der Zuschreibungsregel in der Theorie der Offenbarungabfolge Nöldekes erläutert und steht als Bestätigung und Gründung einiger wissenschaftlicher Aussagen, um das Verhältnis und den Zusammenhang dieser Beiden nachzuweisen. Einige dieser Aussagen lauten wie folgt:

Die Regel der Zuschreibung findet in der Entdeckung der Abfolge der Offenbarung von Versen und Suren des Korans Gebrauch.

Dieses Hilfsmittel ist eines der wichtigsten in der Entdeckung der Abfolge der Offenbarung von Versen und Suren des Korans.

Die Zuschreibungsregel verwendet verschiedene Hilfsmittel wie verbale und semantische Hilfsmittel um Zusammenhang und Abhängigkeit der Versen und Suren unter Beweis zu stellen.

Die verbalen Hilfsmittel in der der Zuschreibungsregel könnten in zwei Gruppen unterteilt werden: Wörtliche- (lexikalische-) und grammatikalische Mittel.

Die Rolle dieser Hilfsmittel treten bei der Entdeckung der Abfolge der Offenbarungen, nach wissenschaftlichen Regeln und Kriterien in Funktion.

Der unwissenschaftliche Gebrauch der Zuschreibungsregel bei der Abfolge der Offenbarungen führt zu unwissenschaftlichen Ergebnissen

Die Verwendung der Wiederholung als Hilfsmittel zum Beweis der zeitlichen Abfolge oder zeitlichen Nähe von einigen Suren besteht nicht auf einer beständigen, glaubwürdigen Basis

Das beständigste und glaubwürdigste Hilfsmittel zum Beweis der Zuschreibung, ist die semantische Zuschreibung.

Die verbale-semantische Zuschreibung zweier Suren, kann nicht zur Unterscheidung der Chronologie bzw. zeitlichen Abfolge oder Nähe der Offenbarungen dieser Suren ausreichen.

Die verbal-semantische Zuschreibung der Verse einer Sure, könnte unter Meinungsgleichheit mit anderen wirksamen Faktoren in der zeitlichen Abfolge der Offenbarung, ein Beweis für die gleichzeitige Offenbarung dieser Verse sein.

## 6. Literaturverzeichnis

Der heilige Koran, Ganğīneh ʻErfān, Tehran 1374 .

Nöldeke Theodor, Tariḫ -o- Qorān, Übersetzt von Tamer Georges, Beirut: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004.

Ahmadnejad, Mohammadzad, Amīr Atefeh, Druses Methode in der Bestimmung der Abfolge der Offenbarung der Suren des heiligen Korans [raveš Druse dar ta'in tartīb-e nozūl-e Sūre-haye Qorān-e Karīm], Moṭale'āt-e Qorānī, Herbst 2014/1393, Nr.19, S. 25-42.

Bameshki, Samira. Untersuchung konstruktiver Faktoren der Unklarheiten in Shams' Abhandlungen über das Thema der grammatikalischen Kohärenz [Barresi-ye Avāmel-e sāzande Ebhām nar maqālāt-e Šams bā ta'kid bar mas'ale ensejām-e dastūrī], Moṭale'at-e Erfānī. Herbst-Winter 2009/1388. Nr. 10, S. 45-86.

Alborzi, Parviz, Grundlagen zur Textlinguistik [Mabāni-ye Zabānšenāsī-ye matn]. Tehran: Amirkabir. 2007/1386.

Kheirabadi, Reza; Kheirabadi, Ma'sumeh, Untersuchung der Elemente der Kohärenz in Erzählungen und Gedichten aus der Zeitschrift „Entwicklung von Anfängern" [Rošd-e NouAmūz]. Zabanpazhuhi, Winter 2016/1395. Nr. 21. S. 55-69.

Zarkeshi, Mohammad ebn-e Abdollah, al-Burhān fi ʻulūm al-Qur'ān, Beirut: dār al-ma'refat, 1990/1410 Hijra.

Soyuti, Jalal-oddin [Jalal-Al-Din Al-Suyuti/ al-Suyūṭī], Das perfekte Handbuch der Koranwissenschaften [Al itqan Fi `Ulum al-Qur'an], Beirut: Dār al Ketāb al ʻarabī. 2001/ 1421 Hijra.

Safavi, Koorosh, Einführung in die Semantik [Darāmadi bar maanishenasi], Teheran: Sazman-e Tablighat-e eslami, pajuheshgah-e farhang wa honar-e eslami, 2000/1379. 1. Aufl.

Tabataba'I, Seyyed Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: daftar-e entesharat-e eslami-ye jamee-ye modarresin-e hoze-ye elmiye Qom. 1996/ 1417 Hijra.

Tabresi, Fadhl ibn Hasan Majmaʻ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān, Tehran: Nasser Khosro. 1993 / 1372.

Loṭfi, Seyed Mahdi, Textzusammenhang in den Suren des Koran [Peyvastegi-ye matni dar sure-haye Qoran], Fachwissenschaftliche Halbjahresschrift für Koran- und Hadithstudien [Difaslname-ye ʻelmi-takhassosi-ye motale'at-e Qoran wa Hadiṯ]. 4. Jahrgang, Nr. 2. Frühling-Sommer 2011/1390. S. 129-150.

Ma'refat, Mohammad Hadi, Altamhid fi ʻolum al-qoran. Qom: alnashr-e al-eslami. 1994/ 1415 Hijra.

Ma'refat, Mohammad Hadi, Zuschreibung der Verse [Tanāsob-e Āyāt]. Übersetzt von: ʻEzzat Allah moula'iniya Hamedani, Qom: Bonyad-e Ma'aref-e Eslami. 1994/1373. 1. Aufl.

Makārem-e Shirazi et al., Naser, Tafsir-e Nemoone, Tehran: Dar-al Kotob al-eslāmiyat. 1995/1374.

Mir - ʻAbd-alra'ouf, Mostanṣar – Hossein, Studium des Korans als ein literarisches Werk: Sprachlich- Stilistische Ansätze [Motale'e-ye Qorān be manzale-ye Aṯari adabī: ruykardha-ye zabānī- sabk shenākhti]. Übersetzt von Abolfażl Ḥorrī. Tehran: Niloufar. 2011/1390. 1. Aufl.

Halliday - Hasan; Michael – Ruqaya: Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspectiv [Zabān, Baft wa matn: Janbehā-ii az zabān dar cheshmandāzi ejtemā'i-neshāne shenākhti], Übersetzt von: Mojtaba Monshizadeh und Tahere Ishani. Tehran: ʻElmi, 2014/1393.

Vali'I Yunes, Mirza'I alhosseini, seyyed mamoud; Farhadi, Mohammad, Kohärenzfaktoren in der Sure Noah, In: Sprachwissenschaftliche Forschungen des Koran [Pajuheshhā-ye Zabānshenākhti-ye Qorān], Frühjahr/ Sommer 2016/1395. Nr. 9. S. 69-86.

# Von Allem und vom Einen
## Georg Wilhelm Friedrich Hegel über Maulānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmi

Roland Pietsch[1]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)[2], ohne Zweifel der größte Philosoph des 19. Jahrhundert und weit darüber hinaus, hat in einer Zeit, in der die Philosophie ihre Stellung als Wissenschaft der Wissenschaften schon lange verloren hatte, einen der letzten großen Entwürfe vorgelegt, um die Philosophie als Wissenschaft neu begründen zu können. Dieser Entwurf umfasst nahezu alle Wissens- und Lebensebenen und ist von einer solchen universalen Weite, dass auch andere Kulturen in sie einbezogen und gewürdigt werden konnten. Der Philosophie Hegels liegt „eine echte innere Erfahrung zugrunde, die ihm dasjenige erschloß und zur Evidenz brachte, was er behauptete und ihm die Wahrheit des Behaupteten bestätigte. Diese innere Erfahrung muß jeder, der sich zu dem von Hegel gemeinten Sachverhalt wirklich durchringen und ihn gegenständlich einsehen will, selbständig durchdenken. Niemand kann uns diese Erfahrung von außen her vermitteln und uns die Mühe des entsprechenden Denkaktes sparen… Hegels Philosophie, wie jede echte und tiefe Philosophie, ist mit bloßem Denken durchaus nicht zu verstehen; daran muß sich die innere Erfahrung in ihrem vollen Umfange beteiligen, ganz aber die schöpferische

---

1. Maximilian Universität München, Email: roland.pietsch@t-online.de.

2. Die Werke Hegels werden zitiert nach: *Hegels Werke in 20 Bänden, Theorie Werkausgabe*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970 ff., Suhrkamp. Im Folgenden abgekürzt: Hegel, TW.

Einbildung“[3]. Diese innere Erfahrung und schöpferische Einbildung zeigt sich schon in Hegels Jugendgedicht „Eleusis“, das er seinem Freund Friedrich Hölderlin im August 1796 gewidmet hat. In diesem Gedicht, das Karl Rosenkranz 1843 aus dem Nachlass Hegels veröffentlicht hat[4], heißt es:

> Mein Aug erhebt sich zu des ewigen Himmels Wölbung,
> zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht,
> und aller Wünsche, aller Hoffnungen
> Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab,
> der Sinn verliert sich in dem Anschaun,
> was mein ich nannte schwindet,
> ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
> ich bin in ihm, bin alles, bin nur es[5].

Diese All-Eins-Erfahrung, die Hegels späteres Werk durchzieht, hat ihn befähigt, unter anderem auch die persische Mystik von Maulānā Ǧalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmi (1207-1273) zu verstehen. Bevor diese tiefgehende philosophische und kulturübergreifende Rezeption im Einzelnen genauer betrachtet und untersucht wird, werden zunächst einige Grundzüge von Hegels Philosophie, kurz aufgezeigt.

## 1. Einführung in die Grundzüge der Philosophie Hegels

Hegel hat mit seiner gewaltigen Denkkraft die von Kant vorgenommene Begrenzung der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten aufgehoben und damit den Weg freigemacht für eine allumfassende Erkenntnis der Wahrheit. In seinem berühmten Vorwort zur *Phänomenologie des Geistes* sagt Hegel über die Wahrheit oder das Wahre: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen“[6]. In diesem Sinn ist das Wahre „das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein

3. Ivan A. Il’in, *Filosofija o Gegelja kak učenie o konkretnosti Boga i čeloveka*, 2 Bde., Moskau 1918, Verlag Leman i Sacharov. Nachdruck Moskau 2002, Russkaja Kniga. Eine leicht verkürzte deutsche Übersetzung: Iwan Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946, S. 48, A. Francke AG. Verlag, Abgekürzt: Iljin, Hegel.
4. K. Rosenkranz, Aus Hegels Leben, in: R. E. Prutz (Hrsg.), *Literaturhistorisches Taschenbuch*, Bd. 1, Leipzig 1834, S. 94-102.
5. Hegel, Eleusis, in: *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 381, Fromann.
6. Hegel, TW, Bd. 3, S. 24.

Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist."[7], das heißt im Kreis verwirklicht und vollendet sich das Ganze. Dementsprechend stellt sich auch die ganze Philosophie als ein in sich geschlungener Kreis dar, „dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist"[8]. Und in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* erklärt Hegel weiter: „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint"[9]. Damit kann Hegels Denkform eindeutig als ein Kreis von Kreisen verstanden werden. Aus dieser Denkform ergibt sich sein System. Mit „System" wird die dreifach gegliederte Gesamtdarstellung der Philosophie Hegels bezeichnet, die er in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* vorgelegt hat. Diese Gesamtheit leitet er aus einem einheitlichen methodischen Prinzip ab, das er „philosophischen Begriff" nennt. Das Wesen dieses Begriffs hat er in der *Rechtsphilosophie* auf folgende Weise kurz beschrieben: „Göttlicher Rhythmus der Welt und Methode des absoluten Erkennens – ein für allemal bemerkt – man hat damit eine große Kenntnis vor der Hand gewonnen[10]. Damit deutet Hegel an, dass sich seine Philosophie auf das Reich des reinen Gedankens bezieht: „dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"[11].

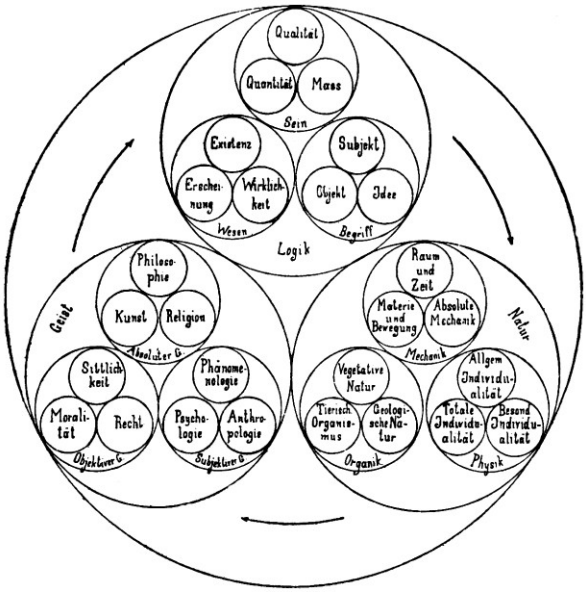
---

7. Hegel, TW, Bd. 3, S. 23,
8. Hegel, TW, Bd. 6, S. 671 f.
9. Hegel, TW, B. 8, S. 60.
10. Hegel, TW, Bd. 7, S. 56.
11. Hegel, TW, Bd. 5, S. 44.

In der *Enzyklopädie* zeigt Hegel, dass die Welt die ursprünglichen Gedanken Gottes widerspiegelt und ausbreitet. Über diese Welt lässt sich aber zunächst nur äußerlich oder „exoterisch sprechen", was nicht zur Wahrheit führt. „Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität wie des Erkennens und der Begriffe ist die Philosophie selbst. Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, daß es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als sein Element sich erhoben hat"[12].

Hegels *Enzyklopädie* umfasst, wie schon angedeutet, drei Hauptteile, nämlich 1. Die Wissenschaft der Logik als Wissenschaft der Idee an und für sich; 2. Die Naturphilosophie als Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein und 3. Die Philosophie des Geistes als die Idee, die aus ihrer Andersheit in sich zurückkehrt. Diese Teile gliedern sich in weitere Teile oder Kreise. Den Höhepunkt dieser Kreise, die durch den Begriff bewirkt und bewegt werden, bildet schließlich die dritte Abteilung: Der absolute Geist. In der folgenden Skizze von Hans Leisegang[13] wird ein Überblick über das Ganze der *Enzyklopädie* gegeben.

12. Hegel, TW, Bd. 10, S. 393.
13. Siehe Hans Leisegang, *Denkformen*, 2. Aufl. Berlin 1951, S. 166, Walter de Gruyter.




In der Philosophie des Geistes beschreibt Hegel den Rückweg der Menschheit vom natürlichen zum geistigen Dasein. Den Höhepunkt des ganzen Systems bildet dann der absolute Geist, der sich in der Kunst, Religion und Philosophie offenbart. Philosophie, Kunst und Religion bilden eine Einheit, und das Wissen der Philosophie ist der „denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist“[14]. Der Inhalt der Philosophie und der Religion ist derselbe, „Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugnis des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist[15], nämlich in seiner Philosophie, die Hegel auch als All-Eins-Lehre oder Pantheismus bezeichnet. Weil im Laufe der Zeit Pantheismus verschiedene Bedeutungen erfahren hat, wird im Folgenden vor allem Hegels Stellungnahme zu diesem Begriff aufgezeigt.

14. Hegel, TW, Bd. 10, S. 378.
15. Vgl. Hegel, TW, Bd. 10, S. 379.

Der Ausdruck Pantheismus[16] wurde zum ersten Mal im Jahr 1709 von dem niederländischen Theologen Jacques de la Faye in einer Streitschrift gegen den britischen Theologen John Toland (1670-1722) verwendet und hat im Laufe der Zeit unterschiedlichen Bedeutungen erfahren. 1785 wurde durch Friedrich Heinrich Jacobi der sogenannte Pantheismusstreit[17] ausgelöst, dessen Auswirkungen sich auch auf Fichte, Schelling und Hegel erstreckten. Pantheismus galt aber nicht nur als eine theologische Irrlehre, sondern war auch als Ausdruck für ein moralisches Versagen. Deshalb war dieser Vorwurf für diejenigen, die ihm ausgesetzt waren, nicht nur rufschädigend, sondern auch existenzgefährdend, denn sie konnten ihre Stellung als Professoren verlieren. Auch Hegel wurde des Pantheismus bezichtigt. Abgesehen von seinen mehr oder weniger kurzen Stellungnahmen[18] zu diesen Vorwürfen hat er den Pantheismus gründlich untersucht und dabei drei Formen des Pantheismus unterschieden. Sein Ausgangspunkt ist die Betrachtung der Beziehung zwischen Gott und Welt.

1. Die erste Form des Pantheismus erscheint, wenn angenommen wird, dass die Welt Alles ist, das heißt wenn alle Dinge ohne Unterschied Substantialität besitzen und dieses Sein Gott ist. Und wenn man weiter sagt, „daß Gott das Eine und *alles* sei - τὸ ἕν καὶ πᾶν -, (dies) zu der falschen Vorstellung führt, daß in pantheistischer Religion oder Philosophie *alles*, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelheit *seiend* als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als *seiend* vergöttert werde“[19]. Diese Form des Pantheismus wird von Hegel scharf abgelehnt. Sie ist für ihn „eine Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem (falschen) Pantheismus erzeugt“[20]. Seiner Meinung nach gibt es keinen Philosophen oder Menschen, dem „solche Vorstellung in den Kopf gekommen“[21] sind.

16. Siehe den Überblick über die Bedeutungen des Begriffs Pantheismus von G. Lanczkowski, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt, 1989, S. 59-64, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
17. Vgl. H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916.
18. Vgl. Hegel, TW, Bd. 8, S. 19 f. und S. 25 f.
19. Hegel, TW, Bd. 17, S. 493 f.
20. Hegel, TW, Bd. 10, S. 382
21. Hegel, TW, Bd. 10, 383.

2. Die zweite Form des Pantheismus ergibt sich für Hegel aus der Gleichsetzung oder Identität von Gott und Welt, das heißt Gott und Welt haben die gleiche Substantialität. Diese Auffassung führt dazu, „daß in der philosophischen Idee Gott zusammengesetzt sei aus Gott und der Welt“[22]. Über diejenigen, die eine solche Auffassung vertreten, sagt Hegel, dass sie alle Schwierigkeiten vermeiden wollen, die beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt erscheinen, sich sehr schnell eingestehen, dass „diese Beziehung für sie einen Widerspruch (enthalte), von dem sie nichts verstehen.“[23]. Deshalb lassen sie es „bei der ganz *unbestimmten Vorstellung* solcher Beziehung und ebenso der näheren Weisen derselben, z. B. der Allgegenwart, Vorsehung usf., bewenden“[24]. Hegel verwirft auch diese zweite Form des Pantheismus, weil sie eine schlechte Vorstellung von Gott und Welt ist. „Dergleichen wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so große Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht die abstrakte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte“[25]. Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass diese zweite Form des Pantheismus eine dualistische Prägung erhält: „Die ‚All-Eins-Lehre‘ wird in eine Entzweiungs-Lehre umgedeutet: die Welt wird von Gott getrennt, und der Bereich Gottes wird in ihm selbst gespalten. Allerdings behauptet diese Auffassung, die Identität Gottes und die Welt sei höher, als ihre Nicht-Identität; aber der wahre Pantheismus bleibt bei dieser Konzeption unerreichbar. Denn bei dieser Deutung verliert die Gottheit selbst ihre Göttlichkeit und erscheint bald als verlorene Seligkeit, bald als nicht realisierbarer Ideal. Somit spricht hier der Pantheismus über etwas, was nicht ist; und das, was nicht ist, ist eben die absolute Realität. Darum ist er in dieser Gestalt als hinfällig zu betrachten“[26].

3. Die dritte und für Hegel die einzig wahre Form des Pantheismus hat ihre Grundlage und ihren Ausgangspunkt im Sein Gottes als einzig wahrer

22. Hegel, TW, Bd. 10, S. 391.
23. Hegel, TW, Bd. 10, S. 391
24. Hegel, TW, Bd. 10, S. 391,
25. Hegel, TW, Bd. 10, S. 392.
26. Iljin, Hegel, S. 194.

Wirklichkeit. Dem gegenüber ist die Wirklichkeit der Welt „nur insofern anerkannt, als Gott in der Welt gegenwärtig ist“[27]. Gott ist für Hegels Philosophie Vernunft, Substanz, Subjekt, absoluter Begriff, denkender Geist und unendliche Selbsttätigkeit. Diese Begriffe können als göttliche Eigenschaften verstanden werden, und durch sie ist Gott Alles. „Dementsprechend sieht der spekulativ-schauende, denkende Mensch ein, daß es außer Gott, der *so* ist und *so* erkannt werden muß, *nichts mehr gibt* und auch *nichts mehr geben kann*. Darin besteht eben das Wesen des wahren Pantheismus“[28]. Wenn die göttlichen Eigenschaften die Beziehung Gottes zur Welt zum Ausdruck bringen sollten, das heißt „die Weise seiner Tätigkeit in und gegen ein Anderes, als er selbst ist, so führt die Vorstellung Gottes wohl wenigstens so viel mit sich, daß Gottes absolute Selbständigkeit ihn nicht aus sich heraustreten läßt“[29], denn dann, wenn Gott eine andere ihm gegenüberstehende Welt schaffen würde, wäre Gott nicht der absolute Gott. Die Welt ist somit in der göttlichen Substanz enthalten und steht nicht für sich. Die äußerlichen Dinge sind also nicht wahr und haben kein Sein. Allein die Wahrheit ist „das absolute Eine“[30]. Allein die Substanz ist „das Göttliche und Gott“[31]. Und Gott als „das Absolute allein ist wahr oder das Wahre allein (ist) absolut“[32]. Für Hegel besteht die ganze Wirklichkeit im absoluten Begriff, der „nichts anderes als die Gottheit selbst ist. Das Leben des absoluten Begriffes entfaltet sich aber zu einem System, und dieses System ist nichts anderes als die Wissenschaft“[33]. Die Lehre Hegels, dass es außer Gott keine Wirklichkeit gibt, „erschließt sich nur demjenigen, der seinen schauenden Denkakt übernimmt und den absoluten Begriff, als die Quelle der göttlichen Offenbarung, anerkennt. Der absolute Begriff ist göttlich; aber nicht deswegen, weil er sich an der Macht und dem Segen Gottes beteiligt, sondern darum, *weil er die Gottheit selbst ist*: er selbst ist die Substanz und das Subjekt, das Unendliche, das Allgemeine, der Geist. … Dieser ‚logische‘ Pantheismus behauptet also, dass es außer dem spekulativen Begriff nichts gebe, denn Er allein ist die einzige und absolute

27. Iljin, Hegel, S. 195.
28. Iljin, Hegel, S. 195.
29. Hegel, TW, Bd. 17, S. 393.
30. Hegel, TW, Bd. 17, S. 494.
31. Hegel, TW, Bd. 10, S. 385.
32. Hegel, TW, Bd. 3, S. 70.
33. Iljin, Hegel, S. 196.

Realität (Wirklichkeit). Mit anderen Worten: *alles, was wahre Realität (Wirklichkeit) hat, ist Gott; Gott ist der absolute Begriff*; folglich umfaßt der absolute Begriff alles, was wahre Realität hat. Das bedeutet, daß Hegel *den Pantheismus in panlogistischer Form konzipiert* und zu entwickeln trachtet"[34].

Neben den genannten drei Formen des Pantheismus unterscheidet Hegel noch historisch und geographisch zwischen dem Pantheismus der Eleaten (Parmenides), dem neuzeitlich-zeitgenössischen Pantheismus (vor allem Spinoza) und dem orientalischen Pantheismus. Der neuzeitliche und der islamische Pantheismus unterscheidet sich seiner Auffassung nach vom eleatischen Pantheismus durch „die denkende Reflexion". Den orientalischen Pantheismus findet er vor allem im „Mohammedanismus", das heißt im Islam und dort bei den Persern und bei dem großen persischen Mystiker Ǧalāl ad-Dīn Rūmi. Hegel geht auf ihn 1. in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ein, 2. in *den Vorlesungen über die Ästhetik* und 3. in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

Aufgrund der inneren Erfahrung, die Hegels wahrem Pantheismus zugrunde lag, war er imstande, in den Gedichten des großen persischen Mystikers Ǧalāl ad-Dīn Rūmi einen nahen Geistesverwandten zu erkennen.

## 2. Hegel über Ǧalāl ad-Dīn Rūmi in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften

Im dritten Hauptteil „Die Philosophie des Geistes", in der dritten Abteilung „Der absolute Geist" und dort im Abschnitt C „Die Philosophie" spricht Hegel ausführlich über den Pantheismus oder die All-Eins-Lehre. Und dieses „Bewusstsein des Einen[35], das Alles durchdringt, hat für Hegel seinen schönsten und erhabensten Ausdruck bei den Muslimen gefunden, „wenn z. B. bei dem vortrefflichen *Dschelaleddin Rumi* insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese geistige Einheit eine *Erhebung* über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Äußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen wie des empirischen, weltlichen Geistigen ausgeschieden und absorbieren wird"[36]. Mit offensichtlicher Begeisterung geht Hegel dann

34. Iljin, Hegel, S. 196 f.
35. Hegel, TW, Bd. 10, S. 386.
36. Hegel, TW, Bd. 10, S. 386 f.

direkt auf die Verse Rumis ein: „Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer näheren Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Übertragung des Herrn *Rückert*, aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träum', ich sah in allen Träumen Eines.
Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.
Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.
V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines ursprünglich Eines nur.
Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Sein und deines nur.
Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.
Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel gehen
Zu ruhn im engen Raume des Herzensschreines nur?
Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?
Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?
Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?
Herz, ob du schwimmst in Fluten, ob du in Gluten glimmst:
Flut ist und Glut *ein* Wasser; sei *deines, reiner* nur.
IX. Ich sage dir, wie aus dem Ton der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Tone blies den Odem ein der *Liebe*,
Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:

Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der *Liebe*.

Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:

Frisch aufzublättern sets den Rosenhain der *Liebe*.

Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:

Die Welt zu einem Brautzelt einzuweihn der *Liebe*.

Ich kann die Rätsel alle dir der Schöpfung sagen;

Denn aller Rätsel Lösung ist allein der *Liebe*.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Not,

Doch schauert Leben vor dem Tod.

So schauert vor der Lieb' ein Herz,

Als ob es sei vom Tod bedroht.

Denn *wo die Lieb' erwachet, stirbt*

*Das Ich, der dunkele Despot*.

Du laß ihn sterben in der Nacht

Und atmet frei im Morgenrot[37].

Diese Verse sind ein von Hegel vorgenommener Auszug aus einem längeren von Friedrich Rückert[38] veröffentlichten Gedicht Ǧalāl ad-Dīn Rūmis im *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821*[39], das eine Nachdichtung der Verse Rūmis ist, die von Joseph von Hammer-Purgstall bereits in seiner *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Wien 1818, übersetzt vorlagen. Rückert hatte im Winter 1818/1819 von Hammer-Herrn Purgstall in Wien besucht und war von ihm angeregt worden, sich mit der persische Dichtkunst zu beschäftigen und die persische Gedichtform des Ghasels in deutscher Sprache zu üben[40]. Hegel kannte auch die Übersetzungen von

37. Hegel, TW, Bd. 10, S. 387 f.
38. Über Leben und Werk Friedrich Rückerts siehe: A. Schimmel, *Friedrich Rückert. Einführung in sein Leben*, Freiburg i. Br., 1987, Herder. *Friedrich Rückert – Dichter und Sprachgelehrter in Erlangen*, W. Fischer und R. Gömmel (Hrsg.), Neustadt an der Aisch 1990, Verlag Degener.
39. F. Rückert, Mewlana Dschelaleddin Rumi, in:*Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821*, München, Stuttgart, Tübingen 1821, S. 211-248, Cotta. Wieder abgedruckt in; F. Rückert, *Ausgewählte Werke*, hrsg. von A. Schimmel, 2. Bd., Frankfurt am Main 1988, S. 13-29, Insel.
40. Vgl. M. Alali-Huseinat, *Rückert und der Orient*, Frankfurt am Main 1993, S. 172 ff., Lang.

Gedichten Ǧalāl ad-Dīn Rūmis, die Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877)[41] in seinem Buch *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik*, Berlin 1825, vorgelegt hat. Diese Übersetzungen hat Hegel erwähnt[42], in seinen Werken aber nicht zitiert.

Die Auswahl der Verse Rūmis hat Hegel unter folgenden drei Gesichtspunkten vorgenommen:

1. Das Eine oder der Eine Gott, den Rūmi im Kosmos, im Herzen des Menschen und in den Elementen schaut.

Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten.

2. Die Erfahrung der Liebe zwischen Gott und Mensch

Ich sage dir, wie aus dem Tone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Tone blies den Odem ein der *Liebe*.

3. Das Auslöschen der Ichhaftigkeit durch die göttliche Liebe und die Vereinigung mit Gott[43].

Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
das Ich, der dunkle Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
und atme frei im Morgenrot.

3. Hegel über Ǧalāl ad-Dīn Rūmi in den *Vorlesungen über Ästhetik* und in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Hegel hat bereits in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gezeigt, dass der absolute Geist sich auch in der Kunst offenbart. In den *Vorlesungen über Ästhetik*, die er von 1817 bis 1829 in Heidelberg und Berlin

41. Gunther Wenz, Tholuck, Friedrich August Gottreu, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33, Berlin 2002, S. 425-429, Walter de Gruyter. Vgl. dazu Gunther Wenz, Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel, Göttingen 2021, S. 447 f. und 75 f., Vandenhoeck & Ruptrcht.
42. Hegel, TW, Bd. 10, S. 388.
43. Es handelt sich um die in der islamischen Mystik verwendeten Begriffe „Auslöschen (fanā') der Ichhaftigkeit" und „das Bleiben in Gott (baqā')". Hegel hat diese Begriffe noch nicht gekannt.

hielt, hat er dieses Thema noch weiter vertieft. Weil die meisten Vorlesungshefte verlorengegangen sind, ist die Editionslage schwierig[44]. Hier wird deshalb die von dem Hegelschüler Heinrich Gustav Hotho vorgenommene dreibändige Druckausgabe von 1835 bis 1838 verwendet.

Hegel unterscheidet in der Geschichte der Kunst drei Kunstformen: 1. Die symbolische Kunstform und 2. Die Symbolik der Erhabenheit und 3. Die bewusste Symbolik der vergleichenden Kunstform[45]. Im Kapitel über die symbolische Erhabenheit handelt er vom Pantheismus der Kunst und im Besonderen von der mohammedanischen, das heißt islamischen Poesie. Diese Dichtkunst ist seiner Meinung nach Ausdruck des orientalischenPantheismus, der besonders von den Persern ausgebildet worden war. In dieser persischen Dichtkunst untersucht Hegel dann 1. Das Verhältnis des Dichters zum Göttlichen, 2. Das Verhältnis des Dichters zu den Gegenständen und 3. Goethe unbekümmerte und freie Heiterkeit.

### 3. 1. Das Verhältnis des Dichters zum Göttlichen

Im Blick auf das Verhältnis des Dichters zum Göttlichen stellt Hegel fest, dass, „indem sich nämlich der Dichter das Göttliche in allem zu erblicken sehnt und es wirklich erblickt, gibt er nun auch sein eigenes Selbst dagegen auf, faßt aber ebensosehr die Immanenz des Göttlichen in seinem so erweiterten und befreiten Innern auf, und dadurch erwächst ihm jene heitere Innigkeit, jenes freie Glück, jene schwelgerische Seligkeit, welche dem Orientalen eigen ist, der sich bei der Lossagung von der eigenen Partikularität durchweg in das Ewige und absolute versenkt und in allem das Bild und die Gegenwart des Göttlichen erkennt und empfindet. Solch ein Sichdurchdringen vom Göttlichen und beseligtes trunkene Leben in Gott streift an die Mystik an. Vor allem ist in dieser Beziehung Dschelad ed-Din Rumi zu rühmen, von dem Rückert uns die schönsten Proben in seiner bewunderungswürdigen Gewalt über den Ausdruck geliefert hat, welche ihm auf aufs kunstreichste und freieste mit Worten und Reimen, wie es die

44. Vgl. A. Gethmann-Siefert und B. Stemmrich-Köhler, Faust: Die „absolut philosophische Tragödie“ – und „die gesellschaftliche Artigkeit des West-östlichen Divan“. Zu Editionsprinzipien der Ästhetikvorlesungen, in: Hegel-Studien (Bonn), 18,1963, S. 23-64.

45. Gl. W. Bonsiepen, Altpersische Lichtreligion und neupersische Poesien, in: Hegel in Berlin. Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Zum 150. Todestag des Philosophen Preußische, Berlin und Düsseldorf 1982, S. 196-304, Staatsbibliothek Berlin.

Perser gleichfalls tun, zu spielen erlaubt. Die Liebe zu Gott, mit dem der Mensch sein Selbst durch die schrankenloseste Hingebung identifiziert und ihn, den Einen, nun in allen Welträumen erschaut, alles und jedes auf ihn bezieht und zu ihm zurückführt, macht hier den Mittelpunkt aus, der sich aufs weiteste nach allen Seiten und Regionen hin expandiert“[46].

### 3. 2. Das Verhältnis des Dichters zu den Gegenständen

Hegel stellt hier die Erhabenheit dem Pantheismus gegenüber. Während in der eigentlichen Erhabenheit die Gegenstände nur als bloßer Schmuck Gottes gebraucht werden, um das Eine zu verherrlichen, erhebt der Pantheismus die Immanenz des Göttlichen in den Gegenständen zu einer eigenen selbsttätigen Herrlichkeit. „Das Selbstleben des Geistigen in den Naturerscheinungen und in den menschlichen Verhältnissen belebt und begeistigt dieselben in ihnen selber und begründet wiederum ein eigentümliches Verhältnis der subjektiven Empfindung und Seele des Dichters zu den Gegenständen, die er besingt. Erfüllt von dieser beseelten Herrlichkeit, ist das Gemüt in sich selber ruhig, unabhängig, frei, selbständig, weit und groß“[47]. Dann betont Hegel, dass den Orientalen und besonders den muslimischen Persern eine solche freie und unabhängige Innigkeit zu eigen sei, „die offen und froh ihr ganzes Selbst wie an Gott so auch allem Preiswürdigen hingeben, doch in dieser Hingebung gerade die freie Substantialität erhalten, die sich auch im Verhältnis zu der umgebenden Welt zu bewahren wissen“[48].

Hegel weist in diesem Zusammenhang auf Hafis hin, in dessen Gedichten Klage und Jammer gegenüber der Geliebten zu finden sind, „aber auch im Schmerze bleibt er gleich sorgenlos als im Glück. So sagt er z. B. einmal:

> Aus Dank, weil dich die Gegenwart
>
> Des Freunds erhellt,
>
> Verbrenn der Kerze gleich im Weh
>
> Und sei vergnügt.

46. Hegel, TW, Bd. 13, S. 474.
47. Hegel, TW, Bd. 13, S, 474 f.
48. Hegel, TW, Bd. 13, S. 475.

> Die Kerze lehrt lachen und weinen, sie lacht heiteren Glanzes durch die Flamme, wenn sie zugleich in heißen Tränen zerschmilzt; in ihrem Verbrennen verbreitet sie den heiteren Glanz. Dies ist auch der allgemeine Charakter dieser ganzen Poesie“[49].

### 3. 3. Goethes unbekümmerte und freie Heiterkeit

Schließlich wendet sich Hegel Goethes Alterswerk, dem *West-Östlichen Divan* zu, der „durchdrungen vom Hauch des Morgenlandes“[50] sich dieser unbekümmerten orientalischen Freiheit des Gefühls zugewendet hat. „Die Lieder seines *West-östlichen Divans* sind weder spielend noch unbedeutende gesellschaftliche Artigkeiten, sondern aus solch einer freien, hingebenden Empfindung hervorgegangen. Er selber nennt sie in einem Lied an Suleika:

> Dichterische Perlen,
>
> die mit deiner Leidenschaft
>
> Gewaltige Brandung
>
> Warf an des Lebens
>
> Verödeten Strand aus.
>
> Mit spitzen Fingern
>
> Zierlich gelesen,
>
> Durchreiht mit juwelenem
>
> Goldschmuck,
>
> nimm sie, ruft er der Geliebten zu,
>
> Nimm sie an deinen Hals,
>
> An deinen Busen!
>
> Die Regentropfen Allahs,
>
> Gereift in bescheidener Muschel.
>
> Zu solchen Gedichten bedurfte es eines zur größten Breite erweiterten, in allen Stürmen selbstgewissen Sinnes, einer Tiefe und Jugendlichkeit des Gemüts und
>
> Einer Welt von Lebenstrieben,
>
> Die in ihrer Fülle Drang
>
> Ahneten schon Bulbuls Lieben,

49. Hegel TW, Bd. 13, S. 475 f.
50. Hegel TW, Bd. 13, S. 477

Seelerregenden Gesang[51].

## 4. Hegel über Ǧalāl ad-Dīn Rūmi in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion

Es ist bereits in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* darauf hingewiesen worden, dass der absolute Geist sich auch in der Religion offenbart. Hegel hat dies ausführlich in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* aus den Jahren 1821 bis 1830 behandelt. In diesen Vorlesungen spricht er im zweiten Teil „Die bestimmte Religion" und dort im zweiten Abschnitt „Die Entzweiung des Bewußtseins in sich" auch vom System des Pantheismus: „Gott ist da die absolute Macht, das Sein in allem Dasein, die Reinigung seiner selbst von der Bestimmtheit und Negation. Daß die Dinge *sind* , ist die Substanz; daß sie *nicht sind*, ist ebenfalls die Macht der Substanz, und diese Macht ist den Dingen *unmittelbar immanent*"[52].

Nachdem Hegel davon gesprochen hat, dass dieser Pantheismus sich in dem Ausdruck Friedrich Heinrich Jacobis (1743-1819) findet, der gesagt hat „Gott ist Sein allem Sein" erläutert er diesen Satz: „Dies Dasein enthält unmittelbarerweise das Sein in sich, und dies Sein im Dasein ist Gott, der so das Allgemeine ist im Dasein. Sein ist die dürftigste Bestimmung von Gott, und wenn er Geist sein soll, so genügt sie am wenigsten; so gebraucht als Sein des Daseins im endlichen Realen, ist dies Pantheismus"[53]. Dann aber merkt Hegel an, dass Jacobi vom Pantheismus weit entfernt sei, "aber in jenem Ausdruck liegt er, und so ist es in der Wissenschaft nicht darum zu tun, was einer meint in seinem Kopfe, sondern das Ausgesprochene gilt"[54]. Auch in der Aussage von Parmenides, der den Ausdruck Dasein überhaupt nicht kennt, sieht Hegel keinen Pantheismus. Das, was Jacobi Dasein nennt, erscheint bei Spinoza als Affirmation in endlicher Existenz. „Spinoza sagt: was ist, ist die absolute Substanz; das andere sind nur Modi, denen er keine Affirmation, keine Realität zuschreibt"[55]. Dies kann, so Hegel, eigentlich nicht als Pantheismus bezeichnet werden. Er kommt dann kurz auf den

51. Hegel, TW, Bd. 13, S. 4778 f. Vgl. B. Stemmrich-Köhler, *Zur Funktion der orientalischen Poesie bei Goethe, Herder, Hegel*, Frankfurt am Main 1992, S. 177-198, Lang.
52. Hegel, TW, Bd. 16, S. 316.
53. Hegel, TW, Bd. 16, S. 317.
54. Hegel, TW, Bd. 16, S. 317.
55. Hegel, TW, Bd. 16, S. 317.

islamischen Pantheismus und im Besonderen auf Ǧalāl ad-Dīn Rūmi zu sprechen. Für seinen Pantheismus gilt: „Da ist dies Alles, *wie es ist*, ein Ganzes, und ist Gott, und das Endliche ist in diesem Dasein als allgemeine Endlichkeit. Dieser Pantheismus ist das Erzeugnis der denkenden Reflexion, welche die natürlichen Dinge zu *allem* und *jedem* erweitert und hiermit die Existenz Gottes sich nicht als *wahrhafte Allgemeinheit* des Gedankens, sondern als eine *Allheit*, d. i. in allen einzelnen natürlichen Existenzen vorstellt“[56].

**5. Zum Abschluss**

In diesem Überblick ist deutlich geworden, dass Hegel die islamische Mystik und im Besonderen die Lehre Ǧalāl ad-Dīn Rūmis in engem Zusammenhang mit dem Begriff Pantheismus zu erklären versucht hat. Hegels ganze Philosophie und seine Darstellungen und Deutungen dieses Begriffs wurden von Franz von Baader (1765-1841) sorgfältig studiert. Grundsätzlich war von Baader Einstellung gegenüber Hegel, mit dem er befreundet war, durchaus anerkennend, denn „seitdem von Hegel das dialektische Feuer (das Auto de Fé der bisherigen Philosophie) einmal angezündet worden, kann man nicht anders, als dadurch selig werden, d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt, nicht etwa indem man von selbem abstrahieren, oder es wohl gar ignorieren möchte“[57]. Das hinderte ihn aber nicht, Hegels Pantheismusbegriff kritisch zu hinterfragen. Für ihn ist derjenige ein Pantheist, „welcher alles, was zwar Gott ist, nicht aber Gott selber ist, doch für Gott nimmt und Gott heisst“[58]. Und was die „pantheistische Identifizierung Gottes und des Geschöpfes betrifft, so ist es unleugbar freilich eine grundfalsche, aller Religion widerstreitende Behauptung, wenn man annimmt, dass Gott (der Weltgeist, wie ihn Hegel entgegen der Schriftsprache nennt) erst durch das Geschöpf sich Inhalt gebe, und dass Alles Bestimmende nur erst durch den Schöpfungs-Act sich selber bestimme und erfülle, das heisst durch, mit und aus Etwas, was nicht Gott ist, nicht verwirkliche, sich zum wirklichen Gott machend. Eben so falsch ist die weitere Behauptung, dass Gott nicht, wie

56. Hegel, TW, Bd. 16, S. 318.
57. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, Bd. 2 Aalen, 141-143, Scientia Verlag. Im Folgenden abgekürzt: Baader, SW.
58. Baader, SW, Bd. 1, S. 396.

die Religion lehrt, seine Geschöpfe vollendend und verklärend zu und in sich erhebe, sondern dass er, aus ihnen erst zu sich selber kommend, sie wo nicht als Saturnus aufspeise, so doch wenigstens ihrer radikalen Schlechtigkeit wegen fallen lassen müsse. Alle Philosophen, welche solche Behauptungen aufstellen, sind in den gemeinsamen Irrthum verstrickt, zu meinen, dass man mit Gott aufhören und beschliessen könne, ohne doch mit ihm (sondern vielmehr mit Etwas, was nicht Gott ist) anzufangen"[59]. Und an einer anderen Stelle sagt er kurz und knapp: „Alles ist Gott (Alles hat sein Sein mit ihm, in ihm und durch ihn). Aber darum ist Gott nicht Alles und Jedes"[60]. Und ausdrücklich kritisiert Baader Hegel, wenn dieser „die Vernunft spinozistisch als die ihrer selbst als alles Seins bewusst (definiert), während doch die göttliche Vernunft sich über allem bedingt Seienden weiss"[61]. In der Tat war es Spinoza und sein Pantheismus, der seinen langen Schatten auf den deutschen Idealismus warf und zum Teil den Zugang zum Göttlichen eingeschränkt und beengt hat[62]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Hegel in der islamischen Mystik und im Besonderen in den Gedichten Ǧalāl ad-Dīn Rūmis eine von den Zwängen des zeitgenössischen falschen Pantheismus freie und unabhängige Innigkeit verspürt hat. Die Annäherung an das göttliche Eine kann sich erfüllen, wenn Rūmis Werk nicht nur als Dichtung, sondern als ein geistiger Weg zu Gott verstanden und verwirklicht wird. Diesen Weg schildert Rūmi auch in seinem Werk „Von Allem und vom Einen (Fīhi mā fīhi)"[63], und hier gilt der metaphysische Grundsatz: Das Eine gibt sich in der Vielheit kund, und die Vielheit weist auf das Eine.

59. Baader, SW, Bd. 3, S. 42 ff.
60. Baader, SW, Bd. 12, S. 339.
61. Baader, SW, 12, S. 138.
62. Vgl. auch Pietro De Vitiis, Immanuel Hermann Fichte. L'Aufhebung' del Panteismo Hegeliano, Perugia 1978, Editrice Benucci.
63. Maulana Dchalaleddin Rumi, *Von Allem und vom Einen (Fīhi mā fīhi),* Aus dem Persischen und Arabischen von A. Schimmel, München 1988, Diederichs.

# Zwischen Sprachgenealogie und Sprachkontakt: Hybride bzw. Erb-/ Lehnwortpaare des Deutschen und Persischen

## Teil I

Sara Rahmani[1]

### Einleitung

Die natürlichen Sprachen der Welt sind mindestens in zweierlei Hinsicht miteinander verbunden: Zum einen über die genealogisch bedingte Beziehung der Sprachfamilien und deren Untergruppen (wie die des Indogermanischen bestehend aus dem Germanischen, Iranischen usw.), die sich in der Lexik und im Sprachsystem genetisch verwandter Sprachen widerspiegelt, und zum anderen über den geographischen Sprachkontakt, als dessen Resultat sprachliche (v. a. lexikalische) Übernahme bzw. Entlehnung zu nennen ist. Erstere darf man als primäre und letztere als sekundäre Sprachverwandtschaft bzw. -kontakt anerkennen. Es gibt noch eine dritte Möglichkeit, sprachliche (im engeren Sinne des Wortes: lexikalische) Parallelitäten festzustellen, sie ist allerdings keine richtige Verbundenheit, sondern nur eine zufallsbedingte und wird daher in diesem Beitrag – wenn schon, dann – nur im Schatten der beiden, zuvor genannten Fälle behandelt. Rückblickend auf das obige Thema darf man unter dem Begriff *Sprachkontakt* zum einen eine psycholinguistische und zum anderen eine soziolinguistische Variante des Sprachkontakts verstehen (vgl. etwa

1 Gastdozentin an der Deutschabteilung der Universität Teheran, Iran; Email: sara.rahmani@alumni.uni-heidelberg.de

Riehl 2014: 12). In diesem Beitrag handelt es sich um den letzteren, d. h.: „[D]ie wechselseitige Beeinflussung von zwei oder mehreren Sprachen. Dabei gibt es zwei Richtungen: Einerseits den Einfluss der Erstsprache (im Sinne der zuerst gelernten Sprache) auf die Zweitsprache und andererseits den Einfluss der Zweitsprache auf die Erstsprache“[2] (ebd.). Auch jenseits der personenabhängigen Bestimmung dieser und jener Sprache als Erst- und Zweitsprache, d. h. im sprachgesellschaftlichen Bereich, wählt man im Grunde genommen zwei konträre Ausgangspunkte aus, wobei wir diesbezüglich – je nach Fall – noch von einer dritten, abseits eines Sprachenpaars zu suchenden (Entlehnungs)Quelle sprechen können.

Wie dem auch sei, der Sprachkontakt im weiteren Sinne umfasst beide oben erwähnten Pole. Deshalb handelt der erste Teil dieses zweiteiligen Beitrags[3] von Sprachbeziehungen bzw. -kontakten des Deutschen und Persischen im Allgemeinen. Doch um diese (oben genannten, lexikalischen) Beziehungen zwischen dem genannten Sprachenpaar besser festzustellen und sie präzise ins Auge zu fassen, bedarf es zunächst eines geschichtlich-geographischen Hintergrundwissens. Was die zeitlich-örtliche Dimension und Einbettung deutsch-persischer Sprachkontakte angeht, wird auf deren Prä- und Post-Trennungsphase (ausgehend von einer gemeinsamen Ur- bzw. indogermanischen Sprache) verwiesen. Also beziehen sich die (zwei) Hauptteile des ersten Teils dieses Artikels auf die Faktoren wie *Zeit* und *Ort* (aus konkreter Sicht) bzw. [weniger] *Raum* (im subjektiven Sinne). Dabei werden die Zeiten und Räume/Orte des deutsch-persischen Sprachkontakts im primären sowie (v. a.) sekundären Sinne und von ihren Anfängen bis heute ans Licht gerückt. Wohingegen der Zeitaspekt sich nochmals in genealogische und geographische Kontakte untergliedern lässt, und zwar historisch gesehen sowie gegenwärtig-aktuell betrachtet. Weitere sprachenpaarbezogene Aspekte und Faktoren wie die Klassen, Varianten und Richtungen der deutsch-persischen Fremd-/Lehnwörter werden künftig, d. h. im zweiten (darauffolgenden) Teil des Artikels, am Beispiel

2. „In Lernsituationen ist ersteres der Fall, in mehrsprachigen Gesellschaften meist die zweite Möglichkeit. Alle Arten von Sprachkontakterscheinungen machen sich sowohl in individuellen Sprachäußerungen als auch im Sprachgebrauch einer mehrsprachigen Sprachgemeinschaft bemerkbar.“ (ebd.)

3. Der zweite (lexembezogene) Teil dieses Artikels wird in den künftigen Ausgaben von *Spektrum Iran* erschienen.

der Teillehnwörter und verwandter Erb-/Lehnwortpaare dieser beiden Sprachen näher behandelt.

## 1. Deutsch-persische Sprachkontakte im Spiegel der Zeit

### 1.1. Verwandtschaftsbedingte Kontakte des Deutschen und Persischen

Sprachkontakte können sich (per se und v. a. aus sprachenpaarbezogener Sicht) auf die Vergangenheit und/oder Gegenwart zweier/mehrerer Sprachen beschränken, in einem bestimmten Zeitabschnitt bzw. jedesmal erneut entstehen oder seit alters her bis zur Gegenwart kontinuierlich im Gange sein. Als genealogisch verwandte aber geographisch entfernte bzw. in Europa und Asien beheimatete Sprachen darf man deutsch-persische Sprachkontakte mehr oder weniger als diskontinuierlich bezeichnen und sie daher zur zweiten, oben geschilderten Gruppe zählen. Dieses Sprachenpaar, dessen Verwandtschaft quasi seit F. Sassetti im 16. Jahrhundert festgestellt bzw. in der Tat und spätestens seit W. Jones' Rede gegen Ende des 18. Jahrhunderts zur Debatte gestellt und schließlich durch F. Bopp (1816) – nebst weiteren verwandten Sprachen – systematisch bzw. wissenschaftlich bewiesen wurde, gehört zur sogenannten indogermanischen (oder indo-europäischen) Sprachfamilie. Mit etwa zehn Hauptzweigen (inkl. der Einzelzweige) wurde und wird diese hinsichtlich der Anzahl ihrer Sprecher/innen große Sprachfamilie durch diverse Ethnien, Sprachen und Dialekte (ursprünglich) von Südwestasien bis nach Westeuropa bzw. Amerika und heutzutage sogar weltweit vertreten. Die Urheimat (die sogenannte Indogermania), Entstehungszeit und Dauer einer möglichen Kollektivphase der betreffenden Völker und Sprachen sind uns – trotz allerlei möglichen Hypothesen und Argumentierungen wie „Löwen-Argument" oder „Buchen-Argument" usw. (Zeller 1967: 129f.) – bis heute noch allesamt unbekannt bzw. nach wie vor hypothetisch. Dies ändert aber kaum etwas an der Tatsache, dass die Vorfahren des heutigen Deutschen und Persischen, nämlich germanische und iranische Sprachgruppen – der Reihe nach als Vertreter der Kentum- und Satem-Sprachen –, trotz ihrer primär gleichen Abstammung, innerhalb der indogermanischen Sprachfamilie in keiner allzu engen Berührung miteinander gekommen sein sollten. Also erwartet man in der Regel keine allseitige lexikalische Überlappung beider Sprachgruppen und deren Nachkommen, wie es beispielsweise bei den baltischen und slavischen oder gar romanischen und

germanischen Sprachen der Fall ist. Dies können wir insbesondere dank der rekonstruierten indogermanischen Wurzeln, die aber größtenteils einseitig, d. h. überwiegend anhand der vorhandenen Beispiele aus den westlichen Sprachen (diachronisch) rückwärts nachgemacht worden sind, bestätigt wissen. Bereits in dieser Phase, in der nur von Sprachkontakt auf kollektiver Ebene die Rede sein kann, bedienen wir uns also einer unsicheren (germanisch-iranischen) Lexemgegenüberstellung in sprachgenealogischer Hinsicht.

Da die in diesem Teilabschnitt angesprochenen Etappen des Deutschen und Persischen bzw. Germanischen und Iranischen vor der Abspaltung der indogermanischen Ursprache zu den schriftlich nicht-überlieferten Stadien jener gehören, sind die betreffenden Sprachkontakte als prähistorische Berührungen bzw. mögliche interfamiliäre Kontakte zwischen den genannten Sprachen vor ihrer Trennung aufzufassen. Ebenso aufgrund dieses nicht-fixierten Sprachzustands aus der Makro- sowie Mikroperspektive, d. h. mit Bezug auf das Indogermanische und ihre Tochtersprachen, können wir nichts konkretes über die Veränderungen in der Lexik oder Grammatik usw. dieser Sprache/n sagen.

Des Weiteren hat man jenseits einer rein sprachgenetischen Diskussion noch im frühen und späten 20. Jahrhundert sowie erneut in den Anfängen des 21. Jahrhunderts versucht, die (morpho-)phonologischen, lexikalischen sowie syntaktischen Parallelitäten in den Wortschätzen und Strukturen einiger Sprachfamilien der Welt, allen voran die des Indogermanischen und zum Teil Semitischen etc., auf einen anderen gemeinsamen Nenner, nämlich mögliche historisch-areale Makrofamilien oder Sprachbünde wie Nostratisch (u. a. Vaskonisch), Eurasiatisch usw., zu bringen (vgl. etwa Kausen 2014: 1110). Ob die geographische Nähe, genetische Verwandtschaft oder alle beide die lexikalischen Gleichheiten sowie Ähnlichkeiten in jenen Sprachen bereits am Anfang ihrer Entstehung verursacht haben, wird je nach den relevanten Hauptrichtungen der vergleichenden Sprachwissenschaft[4] etwas anders betont und angenommen. Laut traditioneller Sprachforschung im 19. Jahrhundert (im Sinne von Junggrammatikern und ihren Vorläufern sowie Nachkommen) und der seit

4. Gemeint sind die historisch-vergleichende Sprachwissenschaft und Geo- bzw. Areallinguistik.

den 1970er Jahren wiederbelebten (kritischen) Auffassung, deren Gültigkeit nach wie vor in Theorie und Praxis besteht, darf man diese Sprachen (u. a. Deutsch und Persisch) jedenfalls als primär verwandt und sekundär miteinander in Kontakt stehend anerkennen und beschreiben. Von diesem Ausgangspunkt geht ebenso der vorliegende Beitrag aus.

### 1.2. Historische Sprachkontakte des Deutschen und Persischen (in ihrer Post-Trennungsphase)

Als Inhaber des prähistorischen (indogermanischen) Sprachgutes haben sich (zunächst) das Germanische und Indoiranische[5] evtl. im 3. oder gar 4. Jahrtausend v. Chr. von der gemeinsamen Ursprache getrennt und sind in lexikalischer Hinsicht durch spätere Wortbildung und Wortschatzerweiterung verschiedene Wege gegangen. Diese jahrtausendelange historische Phase, die epochenübergreifend bis zum Ende des 19. Jahrhunderts von Dauer war, ist obendrein durch interne Verästelungen bzw. diachrone Übergänge der oben genannten Sprachgruppen in ihre vielfältigen Nachkommen (u. a. Deutsch und Persisch) sowie deren unterschiedliche Sprachkontakte mit verschiedenen nicht-/ verwandten Sprachen gekennzeichnet. Als Folge dieser Trennung und Einflüsse anderer Sprachen zeigen die Kusinensprachen, Deutsch und Persisch, heutzutage nur eine entfernte Verwandtschaft, die aufgrund der Schriftunterschiede und der geographischen Distanz noch seltener durch amateurhafte bzw. laienlinguistische Versuche festgestellt werden kann. Wie man sieht, hat hier der Zeitfaktor – neben dem Ort – zur weiteren Entfernung dieser Sprachen und nicht zuletzt zu deren partieller lexikalischer Hybridisierung beigetragen.

Die Sprachkontakte des Deutschen und Persischen beziehen sich einerseits auf die fremden Völker und Sprachen, mit denen sie je (einzeln) im Kontakt waren und andererseits auf bilaterale deutsch-persische Beziehungen, die sich aber verhältnismäßig nicht so stark und dazu noch diskontinuierlich ereignet haben. Als fremde Sprachen, die den deutschen Wortschatz mehr oder weniger beeinflusst haben, erkennt man in chronologischer Reihenfolge (Griechisch[6]), Lateinisch, Französisch und

5. Oder wenn man so will: Iranoindisch.
6. Vielmehr indirket und durch spätere archane Neubildungen, deren Wurzeln im griechischen Wortschatz zu suchen waren/sind.

Englisch.[7] Im Falle des Persischen wird v. a. auf das (Aramäische[8] und z. T. Indische), Arabische, Turkotatarische, Französische und wie erwartet noch Englische hingewiesen. Die betreffenden Kontakte erstrecken sich auf alle historischen Etappen dieser Sprachen, vom Altertum bis hin zur Gegenwart. Eine ganz starke Rolle spielen hierbei die Sprachen wie Lateinisch und Französisch für Deutsch und Arabisch und z. T. Türkisch für Persisch. Deshalb entstammen die gänzlich oder partiell entlehnten Wörter dieses Sprachenpaars in den meisten Fällen unterschiedlichen Quellen[9] und sind demzufolge größtenteils ungleichmäßig.

Auch die gegenseitigen historischen Sprach- und Kulturkontakte des Neuhochdeutschen und Neupersischen sowie die ihrer Vorfahren im Allgemeinen (d. h. in kollektiver Hinsicht) lassen sich epochal voneinander abgrenzen. Es heißt:

> Die markantesten Kontakte zwischen den Sprachen iranischer und germanischer Gruppen und die Epochen, in denen diese stattfanden, sind: Skytisch-germanische Kontakte im Altertum (um die Jahrtausendwende), germanisch-mittelpersische Beziehungen in der Spätantike, und am besten überliefert und am bekanntesten früh-/neuhochdeutsch-neupersische (v. a. Handels-) Beziehungen [...] in den letzten 400 Jahren (ab 16./17. Jh.), insbesondere in der Herrschaftszeit safavidischer Könige im Iran (bzw. Persien). (Rahmani 2020: 161)

Neben diesen direkten Begegnungen sind ebenso die indirekten deutsch-persischen Sprachkontakte im Mittelalter, die sich meist vermittelt über das Arabische und noch andere europäische Sprachen wie Spanisch, Italienisch usw. begeben haben, nicht zu vergessen. Gerade diese lexikalische Übernahme des persischen Wortgutes durch mehrere Vermittlersprachen

7. Neuerdings, wo Deutschland und die deutschsprachigen Länder eher Schauplätze und quasi sekundäre Heimat anderer Ethnien und Sprachen geworden sind, darf man wohl noch v. a. das Arabische zu den neuesten Gebersprachen zählen, die u. a. die deutsche Lexik durch neue (Fremd-)Wörter erweitern. In diesem Sinne wurden Deutsch und Persisch zu äußerst unterschiedlichen Zeiten (Spätantike/Frühmittelalter vs. Gegenwart) vom Arabischen beeinflusst.
8. Allerdings sind die meisten aramäischen Fremdwörter im (Alt-)Persischen untergeganen und gehören nicht zum aktiven Wortschatz des gegenwärtigen Persischen.
9. Wobei v. a. das Französische und sekundär auch Englische hierbei eine doppelte Rolle als wichtigste gegenwärtige Gebersprache/n für beide Seiten unseres Sprachenpaars spielen.

gehört zu den wichtigsten Gründen der Hybridisierung persischer Lexeme im Deutschen. Spätere beidseitige Kontakte, die meist direkt stattgefunden haben, haben jene frühere Tendenz vermindert. Besonders die zunehmenden Handelsbeziehungen seit der Übergangsphase der Frühen Neuzeit zur Neuzeit (v. a. zur Herrschaftszeit der u. a. schleswig-holsteinischen Herzöge[10] in Deutschland und Safawiden[11] im Iran), die interessanterweise mit den Namen zweier deutscher Literaten, nämlich Adam Olearius und Paul Fleming, verbunden sind und nicht zuletzt die literarische Widerspiegelung und Wiedergabe der Meisterwerke persischer Literatur durch Goethe, Rückert, Graf von Platen, Graf von Schack, Rosenzweig von Schwannau usw. präsentieren den stufenmäßigen Höhepunkt dieser sprachenpaarbezogenen Kontakte in der Geschichte. Solche zunächst individuellen und allmählich gruppenbezogenen Tendenzen, die im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert und infolge der zeitbedingten deutschen Orientsehnsucht sowie Konkurrenz europäischer Länder hinsichtlich der Übersetzung aus exotischen, meist orientalischen und den neu entdeckten verwandten Sprachen wie Sanskrit und Persisch herrschten, waren es, die das Feuer der Romantik im deutschsprachigen Raum (neben den binnenländischen Verhältnissen entflammten und) noch mehr und länger anfachten. Alles in allem haben die mehrheitlichen historischen Kontakte dieses Sprachenpaars ihren einseitigen Niederschlag (fast) nur in der deutschen Lexik gefunden. Deutsche Einflüsse auf den persischen Wortschatz sind vor dem 20. Jahrhundert so gut wie nie überliefert, weder in den persischsprachigen Chroniken und weiteren Büchern, – die in der Regel literarisch-poetisch geprägt waren –, noch in den betreffenden Wörterbüchern und Nachschlagewerken.

### 1.3. Gegenwärtige bzw. aktuelle Sprachkontakte des Deutschen und Persischen

Zwar unterliegen die deutsche und persische Sprache seit dem frühen 20. Jahrhundert keinen großen diachronischen bzw. stadienbezogenen Änderungen, jedoch hat sich vieles im Wortschatzbereich beider Sprachen, welcher den losesten Anteil der Struktur einer jeden Sprache ausmacht, gewandelt. Dieser lexikalische Wandel und diese Weiterentwicklung

10. Genauer gesgt, zur Zeit des Herzogs Friedrich III. um die Mitte des 17. Jahrhunderts.
11. Oder auch: Safaviden.

schreibe man am besten den modernen bzw. gegenwärtigen Sprachkontakten zu, als deren gemeinsame Quelle das Englische zu nennen sei. Gemeint ist freilich das durch übermäßige Übernahme der Anglizismen gefärbte Wortschatzprofil des heutigen Deutschen und Persischen. Manche dieser angeblichen Anglizismen sind interessanterweise anderer Herkunft. Auch hierunter findet man mancherlei Rücklehnwörter deutscher und v. a. persischer Herkunft sowie hybride Wörter, die teils aus dem gemeinsamen indogermanischen Wortbestand und teils aus den Wörtern bzw. Morphemen anderer Sprachen bestehen. Im Deutschen hat diese letzte Entlehnungswelle bereits ab dem 19. Jahrhundert angefangen und sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts, d. h. in der Nachkriegszeit, stärker fortgesetzt. Im Falle des Persischen hat das Englische erst nach dem zweiten Weltkrieg das Französische als erste Fremdsprache (des damaligen Iran) besiegen und sich als primäre Quelle der meisten übernommenen Wörter jener Nehmersprache manifestieren können. Immerhin beziehen sich die genannten Einflüsse und Begegnungen vielmehr auf die kollektive Ebene des Sprachkontakts.

Auf der anderen Seite haben die beidseitigen deutsch-persischen Beziehungen in der Gegenwart, – die zwar mehrheitlich zu den Verdiensten einzelner Persönlichkeiten gehören, jedoch eine gesellschaftlich-kollektive Wirkung in den beiden Sprachen ausgeübt haben –, ihre Spuren in den Wortschätzen dieser Sprachen hinterlassen, indem einige Wörter der einen Sprache, die seltener zur hybriden Subkategorie gehören, in die Lexik der anderen und umgekehrt entlehnt worden sind und eine allgemeine Verwendung gefunden haben. Bei Lichte besehen, nehmen diese Sprachkontakte auf gewisse Ereignisse Bezug, etwa die Fortsetzung der iranistischen Auseinandersetzung mit den altiranischen und persischen Quellen (Inschriften, Codices, Büchern) im frühen 20. Jahrhundert und mit der materiellen Kultur an sich (etwa Teppich[schul]en etc.) seitens Deutscher, Übersetzung (einiger wissenschaftlich-) philosophischer Werke[12]

12. Weitere deutsch-persische Sprachkontakte, die sich in der Bücherwelt ereignen, betreffen die zunehmenden aktuellen Übersetzungen deutscher Sachbücher, u. a. (nach wie vor) im philosophischen, zunehmend (geistes)wissenschaftlichen und z. T. literarischen Bereich.

des Deutschen ins Persische auf der iranischen Seite und teilweise Handel[13] usw. Dagegen haben andere Begebenheiten wie Politik, Tourismus, Studium und Auswanderung einiger Iraner/innen bzw. Persischsprachler/innen[14] in und nach Deutschland den aktiven Wortschatz und insbesondere den in den Lexika eingetragenen Lexembestand beider Sprachen (bisher) kaum beeinflusst. Also gilt die Schrift aus historischer und gegenwärtiger Sicht als das wichtigste Medium zur Aufbewahrung bzw. Überlieferung und Verwendung der beidseitigen sowie anderssprachigen Lehnwörter im Deutschen und Persischen. Mit anderen Worten, die schriftlich fixierten gemeinsamen Lehnwörter beider Sprachen, – seien es geläufige bzw. einfache oder hybride Lehnwörter –, sind solche, die sowohl individuell als auch gesellschaftlich (in den deutsch- und persischsprachigen Ländern) gebraucht werden und als eine der zwei Säulen oder Grundlagen dieser Forschung dienen. Einzelne, möglicherweise hybride Entlehnungen, die vonseiten der deutsch- oder persischsprachigen Individuen gebraucht werden mögen und in den Sprachwörterbüchern beider Sprachen nicht registriert sind, bleiben somit aus.

## 2. Räume und Orte des deutsch-persischen Sprachkontakts

Obwohl Sprachkontakte ursprünglich und im engeren Sinne sich in geographisch nicht-fixierbaren Räumen, d. h. in den Köpfen der bi- oder polylingualen Personen ergeben, – was die individuelle Dimension des Sprachkontakts anspricht –, spielen diese Ebene und die damit verbundenen psycholinguistischen Aspekte, z. B. Bilinguismus[15], Diglossie, Transferenz usw. in diesem Beitrag keine allzu wichtige Rolle wie die kollektive Ebene, bei deren Behandlung insbesondere der Ort (und nicht unbedingt der subjektive Raum) bzw. die Gruppen und Gesellschaften als Orte dieser Sprachkontakte (vgl. z. B. Riehl 2014: 12f.) von Belang sind.

13. Dazu darf man gegenseitige wirtschaftliche Verträge, gemeinsame Kosmetik- und Nahrungsprodukte usw. zählen.
14. Wobei aufgrund der Globalisierung bzw. punktueller Verbreitung des Persischen in den anderen Ländern (im Gegensatz zu dessen älterem Zustand als *Lingua franca* der meisten Länder Orients in literarisch-kultureller Hinsicht) und Mehrsprachigkeit einiger Provinzen des Iran nicht alle Persischsprechenden (u. a. nicht-einheimische Sprechende) als Persischsprachler/innen (nativ) zu bezeichnen sind.
15. Im Allgemeinen als „Bilingualismus“ bekannt, nach Sinner (2001: 128ff.) ist dieser Begriff aber unter dem Einfluss des Englischen im Deutschen entstanden und muss durch „Bilinguismus“ ersetzt werden.

Verbunden mit dem begrifflichen Ort kommen noch die Termini „Geographie", „Sprachgeographie" bzw. „Geolinguistik" infrage. Diese Termini/Begriffe sind aber etwas mehrdeutig, denn

> [t]he terminology of geolinguistics reflects the syncretic nature of Geography which is derived from Natural Science, Humanities and Social Science origins. Van der Merwe (1993, 23) has itemized several of the more important geographical concepts which are employed i. e. 'location, space, place, perception, interaction, competition, centrality, regionalism, segmentation, segregation, social ecology, ethnicity, minority groups, cultural enclaves, institutional structures, and urbanization being the most prominent.' To this we may add culture region, speech community, ecology of language collapse, bilingual belt, heartland-hinterland relations, core, domain, periphery, urban multilingualism, language frontier and border. This variety may be reduced to three main approaches. Language Distribution [...]. Language Change [...]. Language Environment [...] (Williams 1996: 63).

Die Beschäftigung mit den ganzen vielfältigen, bereits zur Debatte gestellten Themen (sprach)geographischer Konzepte sei zwar sehr interessant, jedoch gehört insbesondere der zweite, oben erwähnte Fall (von den letzten drei), nämlich *Sprachwandel* (*Language Change*) neben *Sprachkontakt* an sich (und im engeren Sinne) zu den wichtigen geolinguistischen Aspekten und Ansätzen, die u. a. im künftigen Teil dieses Beitrags (Teil II) anhand einiger deutsch-persischer Beispiele angesprochen und empirisch mitberücksichtigt werden. In Anlehnung an die vorletzte Diskussion, d. h. den subjektiven Raum vs. geographischen Ort, sei noch darauf verwiesen, dass gerade diese einzelnen, zuvor genannten Individuen wie Olearius, Goethe und Rückert auf der deutschen Seite und manche persischsprachigen Übersetzer/innen[16] diejenigen waren, die die primäre Übernahme vieler persischer Wörter ins Deutsche und umgekehrt ermöglicht haben, auch wenn die Registrierung dieser (Lehn)Wörter in den Sprachwörterbüchern und mehr oder weniger deren häufige Verwendung den engen Rahmen der Individualität sprengen und die Gesellschaften und – holistisch gesehen – Zentren dieser Sprachen angehen. Mit den bereits angesprochenen Sprachzentren werden hier v. a. gegenwärtige „nationale Vollzentren der deutschen Sprache", d. h. „Österreich, die deutschsprachige

16. U. a. solche, die philosophische oder psychologische Werke, d. h. Hauptwerke M. Heideggers, C. G. Jungs usw., ins Persische übersetzt haben, sei es indirekt bzw. vermittelt über das Englische.

Schweiz und Deutschland“ gemeint (Ammon u. a. 2016: XXXIX). In Anlehnung daran darf man ebenso drei Vollzentren des Persischen in der Gegenwart, nämlich Iran, Tadjikistan und Afghanistan, anerkennen. Von diesen deutsch- und persischsprachigen Ländern, in denen Deutsch und Persisch zum einen als Amtssprache gelten und zum anderen die eigenen Wörterbücher haben, betonen wir hier v. a. die in den Standardwörterbüchern der primären Vollzentren (Deutschland und Iran) registrierte Lexik, die den Stoff dieser Forschung anbietet.

Wohl oder übel ermöglicht die geographische Nähe vielen nicht-/verwandten Nachbarsprachen einen in der Regel regen Lexemaustausch, der im Laufe der Zeit abgebrochen oder gar intensiver werden mag. Aber örtliche Sprachkontakte beschränken sich nicht nur auf Sprachen, die in einer direkten Nachbarschaft zueinander stehen, denn auch manche der weit voneinander entfernten Sprachen wie Deutsch und Persisch sind in historisch-geographischer Hinsicht – sei es diskontinuierlich und kurzfristig – einige Male miteinander in Berührung gekommen. Dies geschah teils durch die Expansion der Herrschaftsgebiete antiker germanischer und iranischer Völker (etwa in der Spätantike) und teils durch die Reise der deutsch- oder persischsprachigen Gruppen wie die holsteinische Handelsdelegationen nach Persien oder historische Besuche persischer Hofgesandter in den europäischen Ländern (u. a. in deutschen Fürstentümern). Wie dem auch sei, der prototypische Fall aller Sprachkontakte ist eben der geographische Sprachkontakt, der selbstverständlich auch noch die soziokulturelle Ebene betrifft. Dieser durch die örtliche Nähe entstehende, teils obligatorische und teils beliebige Sprach-/Kultur(en)austausch, der sich z. B. im Krieg oder in den friedlich motivierten Verhältnissen widerspiegelt, kann jedenfalls dem Wortschatzprofil der betreffenden Sprachen durch die gewöhnliche Lexemübernahme viel leichter als der interne Sprachwandel, neue Konturen verleihen und nicht selten bzw. je nach Intensität und Dauer des Kontakts zur Hybridisierung einiger Lexeme derer führen. Lexikalisch gesehen, wurden auch Deutsch und Persisch, wie vorhin erwähnt, von diversen historischen und gegenwärtigen Nachbar- und späteren Kontaktsprachen aus moderner (globaler) Sicht sowie einigermaßen voneinander beeinflusst, wobei der letzte Fall nicht so stark und von Dauer war. Dagegen findet man eine große Anzahl der anderssprachigen Wörter bzw. Internationalismen in

den beiden Sprachen, worunter noch einige hybride Lexeme erkennbar sind.

Über die Motive und Gründe der in-/direkten Lexemübernahme aus dem Persischen ins Deutsche und umgekehrt lässt sich sagen, dass diese Sprachen prinzipiell in einer poetisch-literarischen (mit Deutsch als Nehmersprache) und später bzw. aktuell auch philosophischen Relation (mit Persisch als Nehmersprache) zueinander gestanden haben.[17] Diese Verhältnisse betreffen v. a. die individuelle Seite und daher den räumlichen Aspekt der bilateralen Sprachbeziehungen, wohingegen geographische bzw. örtliche Sprachkontakte vielmehr kulturelle, wirtschaftliche, politische, religiöse und ähnliche Änderungen zur Folge hatten und haben. Somit kann man die gegenseitigen deutsch-persischen Annäherungen eher den individuellen und sozietären Ebenen des Sprachkontakts, die sich allerdings zunächst in den damit verbundenen Orten[18] ereignet haben, zuweisen. Die lexikalische Verbundenheit dieser beiden Sprachen mit den anderen Sprachen ist aber zweierlei anzudeuten: Deren historische anderssprachige Kontakte sind überwiegend als einfache Nachbarschaftsbeziehungen interpretierbar und daher mit dem Faktor Ort verknüpft; die neuzeitlichen Sprachberührungen mit den Weltsprachen, die

17. Bekannte Beispiele für solche über Einzelpersonen kurzfristig übernommenen und neu geprägten (bzw. persisch-arabischen) Hybridbildungen im Deutschen sind die (12) Kapitelnamen Goethes West-östlichen Divans, u. a. Moganni Nameh, Saki Nameh, Chuld Nameh usw. (vgl. Goethe 2010: 8-300). Wobei einige Musterbeispiele vergleichbarer (v. a. literarischer) persischer Sonderfälle, die aufgrund mittelalterlicher Übernahmen (selbstverständlich indirekt) oder (früh-/hoch)romantischer Beschäftigung mit der persischen Literatur und Übersetzung betreffender Werke oder gar gegenwärtiger (v. a. politischer) Einflüsse ins Deutsche entlehnt wurden, ihre dauerhaften Spuren in deutscher Lexik hinterlassen und in den deutschen Wörterbüchern Eingang gefunden haben (vgl. Almanach, Pardel, Rochade, Perserkrieg/-teppich/-katze/-brücke usf. und Absurdistan als typisches Teillehnwort [versehen mit einem persischen Suffix]). Dagegen darf man die äußerst knappen deutschen Wörter (v. a. Fachtermini wie /[rawānšenāsi-ye] geštālt/ etc.), die v. a. nach der Übernahme ins Persische hybridisiert worden sind, makroperspektivisch bzw. hinsichtlich der allgemeinen Verwendung im Persischen und Reflexion in vielen gegenwärtigen Wörterbüchern dieser Nehmersprache (als Sonderform des Sprachkontakts) eher ausnehmen.
18. Die ersten, von der persischen Literatur oder deutschen Philosophie faszinierten Gelehrten bzw. Literaten und Übersetzer/innen haben sich vor Ort, d. h. im betreffenden Land, mit ihrem Gegenstand auseinandergesetzt und ihn von dort aus über das (ganze) Zielland verbreitet.

u. a. zur Entlehnung vieler (v. a. englischer) Internationalismen in diese Sprachen führen, sind hingegen ungeachtet dessen bzw. im Hinblick auf den Faktor Raum (im subjektiven Sinne) und virtuell realisierbar.

**Schlussbemerkung**

Weltweit gibt es anerkannte Sprachfamilien, die historiolinguistisch betrachtet eine primäre Beziehung, genauer gesagt, genealogische Verwandtschaft miteinander zeigen. Diese Sprachfamilien, die größtenteils seit prähistorischer Zeit bestehen, werden ihrerseits in Sprachgruppen und Einzelzweige, deren heutige Nachkommen nach wie vor eine interne (genetische) Beziehung zeigen, untergliedert. In unserer Zeit werden sie jeweils durch ihre verstorbenen (untergegangenen) und/oder lebendigen Töchtersprachen repräsentiert. Abseits und ungeachtet der Sprachgenealogie weisen zahlreiche Sprachen der Welt noch irgendwelche, hauptsächlich spätere Berührungen miteinander auf. Gemeint ist die durch die geographischen sowie interpersonalen Kontakte entstandene Verbundenheit zweier oder mehrerer Sprachen. Diese sprachgeographische Beziehung, die nebenbei als sekundäre Sprachverwandtschaft bezeichnet werden darf, ist im Grunde genommen viel häufiger als genetische Sprachverwandtschaft der Fall und kann zwischen allen bzw. vielen beliebigen, genealogisch nicht-/verwandten Sprachen der Welt hergestellt werden. Deutsch und Persisch gehören zu diesen historisch-genetisch verwandten Sprachen, die der Reihe nach über das Germanische und Iranische auf die (noch hypthetische aber durch Rekonstruktionen mehr oder weniger nachweisbare) indogermanische Ursprache zurückgehen. Darüber hinaus waren sie über Jahrtausende bzw. Jahrhunderte hinweg – v. a. ab dem frühen 17. Jahrhundert – im vereinzelten geographischen Kontakt miteinander und sind daher beiderseits miteinander verknüpft. Der Faktor *Zeit* ist für das Zusammensein und dann die Trennung dieser indogermanischen Sprachen und demzufolge die Ähnlichkeit bzw. Abweichung der betreffenden Wortschätze (sowie Sprachsysteme etc.) zuständig, während der Faktor *Ort* (und weniger *Raum*) v. a. später, d. h. nach der Zersplitterung ihrer hypothetischen Urheimat, und bezüglich der sekundären Kultur- und Sprachberührungen (u. a. hinsichtlich des Lexemaustauschs) an Bedeutung gewinnt. Beide Fälle haben sowohl und

insbesondere ihre kollektive als auch individuelle Züge, erstere sind allerdings dominant.

Am Schluss des ersten, hinführenden (historisch-geographischen) Teils des vorliegenden Beitrags sei nochmals darauf hingewiesen, dass die lexikalischen Passagen und Abschnitte dieses zweiteiligen Artikels aus Platzmangel bald in dessen zweitem und letztem Teil geschildert und analysiert werden. Der künftige (zweite) Teil wird mit einer groben Darstellung der Klassen und Varianten der deutsch-persischen Fremd-/Lehnwörter im Allgemeinen beginnen und setzt sich dann mit der Vorstellung sowie exemplarischer Behandlung der Zielgruppen (Lexempaare) fort. Diese bestehen aus den Teillehnwörtern und verwandten Erb-/Lehnwortpaaren, welche zusammengefasst als geteilt überlieferte und/oder (ein-/beidseitig) hybride Lexempaare des Deutschen und Persischen dargestellt werden können. Dabei werden alle drei möglichen, in der Einleitung erwähnten Richtungen der durch den sekundären Sprachkontakt (Übernahme) zustande gekommenen hybriden und/oder geteilt überlieferten Lexempaare des Deutschen und Persischen mitberücksichtigt. Dieser erste mehr oder weniger informativ-interpretative Teil, der, wie erwähnt, als Basis unserer künftigen Lexemgegenüberstellung und -analyse dient(e), kann aber sicherlich auch noch unabhängig vom zweiten Teil gelesen und im relevanten Kontext verwendet bzw. wiedergegeben werden.

## Bibliographie

Ammon, U. u. a. (Hrsg), *Variantenwörterbuch des Deutschen*. Die Standardsprache in Österreich, der Schweiz, Deutschland, Lichtenstein, Luxemburg, Ostbelgien und Südtirol sowie Rumänien, Namibia und Mennonitensiedlungen. 2. Aufl., Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.

Goebl, H. u. a. (Hrsg.), *Kontaktlinguistik.* Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. HSK (Bd.) 12.1, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.

---------- (Hrsg.), *Kontaktlinguistik.* Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. HSK (Bd.) 12.2, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

Goethe, J. W. *West-Östlicher Divan.* Texte und Kommentar. Hendrik Birus (Hrsg.), 2 Teilbde., 2. (neue, völlig revidierte) Aufl., Berlin: Deutscher Klassiker Verlag, 2010.

Kausen, E. *Die Sprachfamilien der Welt*. 2 Bde., Hamburg: Helmut Buske Verlag, 2014.

Kluge, F. *Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* Bearbeitet von Elmar Seebold, 25. erweiterte Aufl., Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Muller, J.-C. „*Early stages of language comparison from Sassetti to Sir William Jones (1786)*", Kratylos. 31, 1986, S. 1-31.

Olearius, A. *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen vnd Persischen Reyse, Schleswig 1656.* [Nachdruck 1971], Dieter Lohmeier (Hrsg.), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

Pisani, V. *Die Etymologie.* Geschichte – Fragen – Methode. Übersetzt von Irene Riemer, München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.

Rahmani, S. *Vom Weg und Irrweg der Etymologie.* Eine lexikalische Ermittlung der Verwandtschaft, der Übernahme und der akzidentiellen Übereinstimmung: Mit Blick auf Koeffizienten der Ähnlichkeit in deutsch-persischen Wortpaaren. Dissertation im Fach Germanistik, Heidelberg: Universitätsbibliothek (heiDOK), 2020.

Riehl, C. M. *Sprachkontaktforschung*. Eine Einführung. 3. Aufl., Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2014.

Sinner, C. „*Zur Terminologie in der Sprachkontaktforschung: Bilinguismus und Diglossie, Interferenz und Integration sowie tertiärer Dialekt*", Sprachkontakt und Sprachvergleich, Gerda Haßler (Hrsg.), Münster: Nodus Publikationen, 2001, S. 125-52.

Williams, C. H. „*Geography and Contact Linguistics*", Kontaktlinguistik: ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, Hans Goebl u. a. (Hgg.), HSK (Bd.) 12.1, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.

Zeller, O. *Problemgeschichte der vergleichenden (indogermanischen) Srachwissenschaft.* Osnabrück: Biblio Verlag, 1967.

# Die Ontologie Mullā Ṣadrās und der Vorwurf der Ontotheologie
## Versuch einer Interpretation der Philosophie Mullā Ṣadrās im Lichte der Metaphysikkritik Heideggers

Ahmad Rajabi[1]

## Einleitung

Die islamische Denktradition zeichnet sich in ihrer Philosophie im weitesten Sinne nicht zuletzt durch den Anspruch aus, sich auf Vernunft zu stützen und rational begründet zu sein. Die Stellung der Vernunft in der Philosophie zeigt sich vor allem in der seit Aristoteles klassisch gewordenen Forderung, dass das Argumentieren letztlich auf der rationalen Evidenz beruhen muss. Bei Aristoteles wird die Evidenz bekanntlich auf das Widerspruchsprinzip als ein zugleich ontologisches und logisches Prinzip bezogen, was in sich die Einheit - oder genauer - die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken darstellt[2]; jene Einheit, die am Anfang des philosophischen Denkens im berühmten Spruch von Parmenides ihren Ausdruck fand: „Denn dasselbe ist Denken und Sein" (Fragment 3)[3]. Der große muslimisch-iranische Philosoph Avicenna (Ibn Sīnā) hat in seinem Hauptwerk *šifā'*die von Aristoteles genannte „Erste Philosophie" ganz konsequent zum ersten Mal ausschließlich als die Lehre vom Sein (vom Seienden als Seienden, auf Arabisch: mawǧūd bi mā huwa mawǧūd) definiert und die anderen Bestimmungen des Aristoteles in seiner

---

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran. Email: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

2. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik,* IV, 3, 1005a 20 – 1005b 30.

3. Vgl. zur Auslegung dieses Fragments: Martin Heidegger, „Moira (Parmenides Fragment VIII, 34-41)", in:*Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 237 ff.

*Metaphysik* für die Erste Philosophie, nämlich die Wissenschaft von der Substanz, den ersten Ursachen und dem Gott als „die Probleme" des einzigen Themas, d. h. des Seins, bezeichnet[4]. Damit begründete Ibn Sina in der Philosophie eine Tradition und eine Problemgeschichte, die die gesamte Metaphysikgeschichte prägte und sich vor allem in der islamisch-schiitischen Denktradition als eine einheitliche philosophisch-ontologische Problematik bis Mullā Ṣadrāund sogar bis zur Gegenwart unter dem Einfluss der Ontologie Mullā Ṣadrās fortsetzte.

In aller Kürze kann die genannte ontologische Problematik so formuliert werden: Wie lässt sich der allgemeinste und allumfassende Begriff des Seins (oder eben des Seienden als Seienden) in Bezug auf die Wirklichkeit fassen, damit der Seinsbegriff nicht als eine leere und bloß logische Abstraktion verstanden wird? In Bezug auf die Philosophie Mullā Ṣadrās- und auch vorwegnehmend hinsichtlich des Denkens Heideggers - formuliert, kann gefragt werden: Lässt sich überhaupt das Sein in seiner spezifischen Einheit irgendwie zeigen, damit dem umfassenden Seinsbegriff etwas in der Wirklichkeit entspricht, obwohl man weiß, dass dieses „etwas in der Wirklichkeit" keinerlei Seiendes oder Reales sein kann, sondern die Realität oder das Sein überhaupt ist, was allen Seienden zugrunde liegt.

Martin Heidegger nennt dies das Problem der „ontologischen Differenz", demgemäß - ganz kurz und einfach gesagt - das Sein kein Seiendes ist. Er will in seinem Denken durch eine radikale Verfolgung dieser Differenz die gesamte Metaphysik als „Seinsvergessenheit" in der Gestalt von „Ontotheologie" kritisieren. Hingegen ist für Mullā Ṣadrā das Problem des Seins mit seiner wirklichen, d. h. nicht nur rein begrifflichen Einheit derart verknüpft, dass er dadurch zu einer neuen Begründung der Philosophie als Seinslehre in einer fundamentalen Entsprechung mit der mystischen Seins- und Einheitslehre, und in eins damit, mit dem islamischen Einheitsglauben an den einen Gott gelangen will. Die weitreichende philosophische Wirkung Mullā Ṣadrās besteht vor allem darin, dass er durch seine Philosophie bzw. Ontologie die innere Verbundenheit zwischen Vernunft (ʿaql), der auf der Offenbarung

4. Vgl. Ibn Sīnā, *aš-šifāʾ, al-ʾilāhiyyāt,* erste Abhandlung, erstes Kapitel. Die vollkommenen Angaben zu den arabischen Editionen der Werke von Ibn Sīnā und Mullā Ṣadrā stehen am Ende des Beitrags im Literaturverzeichnis.

basierenden Autorität (naql) und der mystisch-geistigen Schau (kašf) begründen will. Diese Begründung kann als das wichtigste rationale Erbe der islamisch-schiitischen Denktradition bis zur Gegenwart bezeichnet werden.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Philosophie Mullā Ṣadrās nicht historisch-philologisch, sondern gleichsam systematisch, d. h. durch eine sachliche Erörterung im Hinblick auf die radikale Metaphysikkritik Heideggers und in Bezug auf einen besonderen ontologischen Aspekt zu interpretieren[5]. Bevor wir nun unmittelbar auf die Ontologie Mullā Ṣadrās hinsichtlich des Ontotheologie-Vorwurfs eingehen, soll zunächst die Metaphysikkritik Heideggers in ihren Grundzügen skizziert und kurz erläutert werden.

## 1. Heideggers Kritik der Metaphysik als Ontotheologie und die ontologische Differenz

Das Denken des deutschen Philosophen Martin Heidegger (1889-1976) gehört zweifellos zu den bedeutendsten, einflussreichsten und auch kontroversesten Philosophien des 20. Jahrhunderts. Sein Denken zeichnet sich nicht zuletzt durch die Radikalität aus, die gesamte Philosophiegeschichte als Metaphysik zu „destruieren", um darin auf den Ursprung der sogenannten Seinsvergessenheit zu kommen, die er in Bezug auf Nietzsche als den Nihilismus charakterisiert. Die Suche nach diesem Ursprung umfasst alle Perioden seines geistigen Lebens und findet ihren

5. Es ist bereits seit Jahrzehnten nahezu eine Tradition innerhalb der Heidegger-Forschung im Iran geworden, vergleichende Studien zwischen Heidegger und der islamischen Mystik und Philosophie, darunter auch Mullā Ṣadrādurchzuführen. Den Weg zu diesen komparativen Studien hat der berühmte französische Philosoph und Orientalist Henry Corbin (1903-1978) eröffnet. Als erster Übersetzer der Schriften Heideggers ins Französische hat Corbin Heideggers hermeneutische Phänomenologie als einen geeigneten Ansatz für die Idee einer komparativen Philosophie, insbesondere für eine neue Erschließung der islamisch-schiitisch-persischen Philosophie und Mystik angesehen. (Zum Verhältnis Corbins zur Philosophie Heideggers vgl. FelixHerkert, „Heidegger und Corbin – Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung", in: *Heidegger Studies* 36, 2020, 215-252.)Trotz der annähernden Vergleiche zwischen Heideggers Denken und der islamischen Mystik hat jedoch die radikale und epochemachende Kritik Heideggers an der gesamten metaphysischen Tradition meines Erachtens bislang noch kaum zu einer ausführlichen und sachlichen Auseinandersetzung mit der ontologischen Problematik in der islamischen Philosophie geführt.

Ausdruck in einem unermüdlichen Fragen nach dem Sinn, der Wahrheit und dem Ereignis des Seins als das ursprüngliche Wahrheitsgeschehen.

Man kann sehr schwer von der *einen Philosophie* Heideggers sprechen, denn er versucht verschiedene „Wege" durch seine Interpretationen der Geschichte der Metaphysik einzuschlagen, die nicht unbedingt eine kontinuierliche Linie aufweisen, sondern jede Periode seines Denkens enthält eine immanente Kritik seiner vorherigen Ansichten. Trotzdem durchzieht die einzige Frage nach dem Sein sein gesamtes Denken. Er sucht das Sein als das ursprüngliche Geschehen der Erscheinung und Unverborgenheit des Seienden in der Anwesenheit zu verstehen; jene Erscheinung, die in sich keine einseitige und ontische Reduktion des Seins auf einen seiendenGrund – im Sinne des ersten und höchsten Seienden – zulässt; sei es der absolute Geist Gottes, der das Sein verursacht bzw. schafft und in sich die Fülle und Vollkommenheit des Seins verwirklicht (in allen Spielarten der vormodernen Metaphysik) oder der menschliche Geist, der das Sein als seine Abstraktion und Reflexion setzt (in allen Spielarten der auf der menschlichen Subjektivität basierenden neuzeitlichen Philosophie). In beiden Fällen wird das Sein mit dem sich denkenden Denken des ersten Seienden gleichgesetzt bzw. darauf gegründet. Der angesprochene Spruch von Parmenides über die Einheit von Sein und Denken darf nach Heideggers radikaler Metaphysikkritik nicht als eine einseitige Begründung des Seins durch ein göttliches oder menschliches Denken verstanden werden, - was nach Heidegger in der gesamten Metaphysik der Fall gewesen ist - sondern die Einheit von Sein und Denken muss als eine gegenseitige Zusammengehörigkeit, d. h. als eine Korrelation und eine gegenseitige Offenheit verstanden werden. Diese Korrelation verwandelt sowohl die Bestimmung des Seins als auch die des Denkens. Die Offenheit des Seins wird als ein ursprüngliches Wahrheitsgeschehen als die Unverborgenheit in der Anwesenheit verstanden, wobei dieses „An-Wesen" der Anwesenheit das menschliche Denken an-geht und es an-spricht, d. h. sich dem Denken offenbart[6]. So wird das Denken ebenfalls als eine Offenheit zum Sein verstanden, welches das Sein nicht mehr setzen bzw. beherrschen will und kann, sondern es „begegnen" lässt, so wie es sich offenbart. So lässt das transzendierende Denken zum Sein das Sein in seiner

6. Vgl. Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage", in: *Wegmarken*, GA 9, 407-412.

Transzendenz und Wahrheit erscheinen und reduziert es nicht in der „Reszendenz“ des Denkens auf ein „Gemächte“ des Denkens selbst[7]. Das Denken verwandelt sich dementsprechend von einem setzenden zu einem offenen und begegnen-lassenden Denken.

Die Frage, was Heidegger durch seine Metaphysikkritik erreichen will, kann ganz kurz und vereinfacht so beantwortet werden: Der zukünftige Mensch könnte dadurch sein Herrschaftsverhältnis zu den Seienden in ein Gelassenheitsverhältnis umwandeln, so dass er nicht mehr Herr des Seins werden will, sondern gleichsam verantwortungsvoll Hüter des Seins - mit Heidegger gesprochen „Hirt des Seins“ - sein wird[8]. Wie diese gegenseitige Offenheit von Sein und Denken zustande kommen könnte und zu verstehen wäre, das nennt Heidegger in seinem späteren Denken „die Sache“ oder „die Aufgabe des Denkens“[9].

Der Ursprung der Seinsvergessenheit muss demnach in Bezug auf die bereits angesprochene ontologische Differenz verstanden werden. Vereinfacht und kurz gesagt, ist nach Heidegger diese Differenz in der Geschichte der Philosophie übersehen worden, d. h. die Seinsfrage wird auf ein Seiendes zurückgeführt, das als das höchste Seiende in der Gestalt des absoluten Geistes das Sein aller Seienden verursacht bzw. setzt. Wiederum ganz kurz und grob gesagt, wird der absolute Geist in der vormodernen Philosophie auf eine „transzendente“ Weise mit Gott (als der höchsten Idee, als actuspurus, als causa sui usw.) und in der modernen auf eine „transzendentale“ Weise mit der menschlichen Subjektivität (als Selbstbewusstsein, Freiheit, Wille, Geist usw.) gleichgesetzt. Die Philosophie als begriffliches Wissen (Logos) vom Sein, d. h. Ontologie, wird somit im innersten mit der Wissenschaft von Gott, also der Theologie,vermengt bzw. von ihr begründet. Diese innere Verknüpfung bezeichnet Heidegger als „die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“.

In einem so betitelten Beitrag aus dem Jahre 1957 charakterisiert Heidegger in seinem späteren Denken den Grundzug des metaphysischen

---

7. Vgl. Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in: *Wegmarken*, GA 9, 398 – 401.
8. Vgl. Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, GA 9, 331.
9. Vgl. Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 74-90.

Denkens als Onto-Theo-Logik, die sich aus der Differenz zwischen Sein und Seiendem entfaltet, aber die Differenz als solche nicht eigens thematisiert.

„Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen — und noch ungebunden an diese Titel — zumal Ontologie und Theologie." (Heidegger, GA 11, 63). Die Metaphysik wird daher „als die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt". (ebd.). Also wird „die Einheit des Seienden", d. h. das Sein, das alles umfasst, was „ist", sogleich auf einen seienden einigenden Grund zurückgeführt. Heidegger stellt daher die Frage: „So verschärft sich die Frage nach dem ontotheologischen Charakter der Metaphysik zur Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?" (ebd. 64) Heidegger formuliert die Antwort zusammenfassend:

> Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. (ebd. 66)

Mit der „Einheit des Allgemeinsten" und dem „Gleich-Gültigen" meint Heidegger offenbar den bloß logisch-formalen und abstrakten Begriff des Seins, der als der leerste und abstrakteste Begriff gilt. Heidegger charakterisiert den Grund-Charakter der Alleinheit des Seins in der Metaphysik folgendermaßen:

> Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, πρώτηἀρχή, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima […]. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. (ebd. 67)

Diese Reduktion des Seins auf das höchste Seiende als „Ursache" kennzeichnet die innere Einheit der Ontologie und Theologie: „Was in der Ontologik und Theologik befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten, *in Einem mit* dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten. Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, dass das

Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte." (ebd. 68) Heidegger bezeichnet diese Art der Begründung als „das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem" und beschreibt sie folgendermaßen: „Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, dass nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins »ist«: als das Seiendste." (ebd. 75) „Das Seiendste"[10]erfüllt somit am ehesten und im höchsten Grad den Sinn des Seins, nämlich die Anwesenheit als eine immerwährende Beständigkeit. Dieses Seiende dient gleichsam als das vollkommene Vorbild für das Verständnis des Seins, woran die Eigenschaften des Seins abgelesen werden.

Um die Reduktion des Seins auf das „Seiendste" als die erste Ursache und das Fehlen einer ausdrücklichen Erörterung der ontologischen Differenz in der Metaphysikgeschichte genauer zu verstehen, werden wir nun Heideggers Interpretation der auf Avicenna zurückgehenden scholastischen Lehre von der Unterscheidung der Existenz von der Essenz vor dem Hintergrund der antiken Philosophie kurz skizzieren, um von da aus einen sachlichen Weg zur ontologischen Problematik in der islamischen Philosophie zu finden.

Heidegger nennt die „ontologische Differenz" zum ersten Mal in seiner 1927 gehaltenen Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Diese Differenz ist keineswegs eine bloß logische Distinktion, sondern sie geht allen unseren Begriffen und Vorstellungen voraus.

> Von all dem Genannten [Seienden] sagen wir, wenn auch in einem verschiedenen Sinne, es *ist*. Wir nennen es Seiendes. […] Außer diesem Seienden *ist nichts*. Vielleicht ist kein anderes Seiendes außer dem aufgezählten, aber vielleicht gibt es doch noch etwas, was zwar nicht *ist*, was es aber gleichwohl in einem noch zu bestimmenden Sinne gibt. […] Am Ende gibt es etwas, was es geben muss, damit wir

10. Den Ausdruck „das Seiendste" gebraucht Heidegger als eine Übersetzung des griechischen Ausdrucks des Platons für die Idee bzw. die höchste Idee als das Göttliche: ὄντως ὄν. Vgl. Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit", in: *Wegmarken*, GA 9, 235 – 236.

> uns Seiendes als Seiendes zugänglich machen […] Seiendes vermögen wir als solches, als Seiendes, nur zu fassen, wenn wir dergleichen wie Sein verstehen. (Heidegger, GA 24, 13-14)

Somit wird die ontologische Differenz durch die Herausstellung des Vorrangs des Seins vor dem Seienden erklärt. Dieser Vorrang wird aber nach Heidegger in der Metaphysik missverstanden:

> Zunächst wird sogar das Sein selbst wie ein Seiendes genommen und mit Hilfe von Bestimmungen des Seienden erklärt, so zu Beginn der antiken Philosophie. Wenn Thales auf die Frage, was das Seiende sei, antwortet: Wasser, so erklärt er hier das Seiende aus einem Seienden, obzwar er im Grunde sucht, was das Seiende als Seiendes sei. In der Frage versteht er so etwas wie Sein, in der Antwort interpretiert er aber Sein als Seiendes. Diese Art der Interpretation des Seins ist dann noch auf lange hinaus in der antiken Philosophie üblich, auch nach den wesentlichen Fortschritten der Problemstellung bei Plato und Aristoteles, und im Grunde ist diese Interpretation bis heute in der Philosophie die übliche. (ebd. 453-454)

Das Sein, d. h. die Anwesenheit des Seienden bzw. die Erscheinung des Seienden in der Anwesenheit wird also in seiner Differenz zum Seienden dadurch verkannt und missverstanden, dass es durch eine Rückführung auf ein höchstes Seiendes (das Seiendste) als Ursache in einer kausalen Beziehung interpretiert wird. Dies zeigt sich auf eine charakteristische Weise in der antiken und mittelalterlichen Ontologie. Heidegger macht in seinem Aufsatz über *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940) die Ideenlehre Platons metaphysikgeschichtlich dafür verantwortlich und fasst seine Metaphysikkritik als Ontotheologie auf eine prägnante Weise so zusammen:

> Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles τὸθεῖον, das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der »Ursache« des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entlässt, weil sie das Seiendste des Seienden ist. (Heidegger, GA 9, 235-236)

## 2. Die Ontotheologie und die Unterscheidung von Essenz und Existenz. Übergang zur ontologischen Problematik in der islamischen Philosophie

Die theologische Auslegung des Seins im Hinblick auf das Seiendste, die nach Heidegger ihren Ursprung in der platonischen Ideenlehre hat, wird im

Mittelalter verfestigt; und zwar nimmt diese Auslegung durchIbn Sīnā(Avicenna) zum ersten Mal die Gestalt einer neuen ontologischen Unterscheidung an: Das Sein (wuǧūd) wird als Dassheit (existentia) vom Wesen (māhiyya) als Washeit (essentia) unterschieden. Demnach wird jedes Seiende, das von der ersten Ursache seine Verwirklichung erhält, in seinem Sein als eine Zusammensetzung von Sein und Wesen verstanden, so dass das Sein jedem Wesen zukommt, damit vom Seienden allererst gesagt werden kann, dass es „ist". Das Hinzukommen des Seins zum Wesen wird als die Verursachung seitens der ersten Ursache verstanden, die in sich das einzige Seiende ist, dessen Wesen ausschließlich und rein in seinem Sein besteht. Heidegger erörtert kritisch diesen neuen Unterschiedwiederum im Hinblick auf das Fehlen eines ausdrücklichen Verständnisses der ontologischen Differenz.

Durch eine knappe Erläuterung der Interpretation Heideggers in derselben Vorlesung *Grundprobleme* versuchen wir zur Ontologie Mullā Ṣadrās überzugehen.

Die Unterscheidung der beiden Hinsichten der Dassheit und Washeit eines Seienden geht zwar auf Aristoteles zurück, die begrifflich-ontologisch fixierte Formulierung dieser Unterscheidung ist aber von Ibn Sīnāvollzogen worden. Heidegger weist in seiner Vorlesung *Grundprobleme* darauf hin: „Zunächst geht das Problem auf die arabische Philosophie zurück, vor allem auf Avicenna und dessen Kommentar zu Aristoteles." (Heidegger, GA24, 113). Über die entscheidende Bedeutung dieser Unterscheidung für die gesamte Philosophie schreibt Heidegger später in seinem berühmten *Brief über den Humanismus*:

> Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte. (Heidegger, GA 9, 329)

Heidegger betont bereits zu Beginn seiner Erörterung des Problems, dass die genannte Unterscheidung nicht mit der ontologischen Differenz verwechselt werden darf, denn die unterschiedenen Begriffe existentia und essentia sind keine ontischen Bestimmung der Seienden selbst, sondern sie betreffen bereits das Sein des Seienden, d. h. dessen Was-sein und Dass-sein. Die ontologischen Fragen, die aus diesem Unterschied entspringen,

lauten z. B.: „Wie gehört Realität (im Sinne der lateinischen realitas, d. h. Sachheit, Wesen, Essenz) und wie Existenz zu einem Seienden? Wie kann Reales Existenz haben? Wie ist der ontologische Zusammenhang von Realität und Existenz zu bestimmen?“ (Heidegger, GA 24, 108-109) All diese Fragen lassen sich darauf konzentrieren, wie Essenz und Existenz voneinander unterschieden und wie sie im Seienden miteinander zusammengesetzt bzw. vereint werden. Das von Ibn Sina aufgerollte und im Mittelalter - sowohl in der islamischen als auch in der christlichen Tradition - viel diskutierte Problem betrifft somit das Wie der distinctio und compositio von Essenz und Existenz des Seienden.

Den Ursprung des Unterschieds von Sein und Wesen sieht Heidegger in der Unterscheidung zwischen dem höchsten Seienden, d. h. Gott als ensincreatum und anderen Seienden als enscreatum gegründet. Demnach ist Gott „ein Seiendes, das seinem Wesen nach nie nicht sein kann“, d. h. ein notwendiges Seiendes. Demgegenüber sind andere Wesenheiten lediglich Möglichkeiten, denen die Wirklichkeit und Existenz durch die Verwirklichung von Gott hinzukommt.

Dieses Verständnis des Seins als Verwirklichung geht auf Ibn Sīnās neue Deutung der aristotelischen Wirkursache zurück. Ibn Sīnā unterscheidet einen „göttlichen“ Begriff der Wirkursache von einem „bloß physischen“. In seinem philosophischen Hauptwerk *šifā'*schreibt er dazu:

> Die göttlichen Philosophen meinen mit der Wirkursache nicht bloß einen Ursprung für die Bewegung, sondern auch den Ursprung des Seins und den Geber des Seins wie der Schöpfer der Welt. Aber die physische Wirkursache gibt kein anderes Sein als die Bewegtheit durch eine der Arten des In-Bewegung-Setzens. Somit ist der Geber des Seins in der Physik der Ursprung der Bewegung[11]. (Ibn Sīnā, *aš-šifā',al-'ilāhiyyāt*, 6. Abhandlung, 1. Kapitel, 257)

Die Washeit des Seienden soll nach dieser Auffassung von der Wirklichkeit des Seienden unterschieden und ihr vorgeordnet werden. Wie Heidegger treffend sagt:

11. Die zitierten Stellen aus den Werken von Ibn Sīnā und Mullā Ṣadrā sind in diesem Beitrag vom Verfasser selbst aus dem arabischen Originaltext ins Deutsche übersetzt worden. Die Verweise werden daher in lateinischer Transkription auf arabische Editionen angegeben.

> Dieses Was, das das τί ἐστιν bestimmt, fasst Aristoteles genauer als das τὸτίἦνεἶναι. Die Scholastik übersetzt: quodquiderat esse, das, was jegliches Ding seiner Sachheit nach schon war, bevor es sich verwirklichte. […] Es musste gewesen sein hinsichtlich seiner Sachheit, denn nur sofern es denkbar ist als mögliches zu Verwirklichendes, konnte es verwirklicht werden. (Heidegger, GA 24, 119-120)

Dieses frühere Mögliche (Wesen) vor der Verwirklichung (Existenz) wird wiederum in einer theologischen Auslegung der platonischen Ideenlehre, als die Gedachtheit bzw. Anschauung aller Ideen im absoluten göttlichen Geist, als die Idee des Guten, verstanden. Die philosophische Deutung des Schöpfungsaktes als Sein-Gebens wird demzufolge im christlichen und islamischen Mittelalter unter dem Einfluss des Neuplatonismus grundsätzlich so verstanden, dass das Angeschaut-Werden der Wesen (Ideen) im göttlichen Geist durch Gott die Wesenheiten existent werden lässt und in diesem Sinne verursacht. Heidegger führt in seiner Interpretation der platonischen Ideen diese theologische Auslegung der Idee wiederum auf das Ausbleiben eines rechten Verständnisses des Problems der ontologischen Differenz zurück. In der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*(1931) bestimmt Heidegger zunächst die ontologische Bedeutung der paltonischen Idee:

> »Idee« ist also der Anblick dessen, als was seiend sich etwas darbietet. Diese Anblicke sind es, worin das einzelne Ding als das und das sich präsentiert: präsent und anwesend ist. Anwesenheit heißt bei den Griechen παρουσία oder verkürzt οὐσία, und Anwesenheit bedeutet für die Griechen Sein. Etwas ist, das heißt: es ist anwesend, oder besser: es west an. (Heidegger, GA 34, 51)

Aber diese ontologische Stellung der Idee werde wiederum verkannt.

> Die Ideen sind daher keine vorhandenen, irgendwo versteckten Objekte, […] ebenso wenig aber sind sie etwas, was Subjekte mit sich herumtragen, etwas Subjektives in dem Sinne, dass sie von Subjekten (Menschen, wie wir sie so kennen) gemacht und ausgedacht werden. Sie sind weder Dinge, objektiv, noch nur Erdachtes, subjektiv. Was sie sind, wie sie sind, ja ob sie überhaupt »sind«, das ist bis heute unentschieden. (ebd. 71)

Heidegger bringt diese Unentschiedenheit mit dem ontotheologischen Verständnis der Ideen in Zusammenhang:

> Stattdessen fällt die Entscheidung vorschnell auf die eine oder die andere der beiden allein bekannten Möglichkeiten: entweder seien die Ideen etwas Objektives […] oder etwas Subjektives. […] Außer Subjekten und Objekten kennt man nichts. […] Angesichts dieser völlig verworrenen Lage innerhalb des zentralsten Problems der Philosophie überhaupt ist es immer noch bis heute der philosophisch wertvollste und echteste Schritt, wenn die Ideen als die schöpferischen Gedanken des absoluten Geistes, christlich gesprochen Gottes, angesetzt werden, etwa durch Augustinus. Das ist freilich keine philosophische Lösung, sondern die Beseitigung des Problems, aber eine Beseitigung, die einen echten philosophischen Antrieb hat, der in der großen Philosophie immer wieder auftaucht, zuletzt in großem Stil bei Hegel. (ebd. 72)

Nun aber konzentriert sich die ontologische Frage auf die Art und Weise der compositio und distinctio von Essenz und Existenz im verwirklichten Seienden. Seine außerhalb seiner Washeit liegende Existenz muss gleichsam von außen verursacht sein, d. h. seiner Washeit (im göttlichen Geist) zukommen. Die problematische Folge dieser Lehre zeigt sich wiederum angesichts der ontologischen Differenz, denn die Existenz wird selbst zu einem Seienden. Dieses Andere soll aber kein „etwas", eben kein Seiendes sein. Was hinzukommt, darf nichts Weiteres als die Verursachung bzw. die Gewirktheit (Geschaffensein) des enscreatum bedeuten, was nun als Sinn der actualitas und ἐνέργεια des Seienden verstanden wird. Das Problematische an der Unterscheidung von essentia und existentia im Rahmen der mittelalterlichen Ontologie lässt sich von Heidegger in der Vorlesung *Grundprobleme* so zusammenfassen: „Die Wirklichkeit gehört zum Wirklichen und macht es gerade wirklich, ohne selbst ein Wirkliches zu sein. Das ist das ständige Rätsel." (Heidegger, GA24, 145)

Hier bekundet sich die ontologische Differenz, dass das Sein kein Seiendes ist. Die onto-theo-logische Auslegung des Seinsproblems, dass das Sein des Seienden durch den Rückbezug des Seienden auf einen seienden Grund (das Seiendste) bzw. die erste Ursache fasst, ist offensichtlich keine Lösung des Rätsels. In diesem Zusammenhang sagt Heidegger: „Das verwirklichte Seiende ist gleichwohl als Verwirklichtes für sich absolut bestehend, etwas für sich Seiendes. Wir erfahren aber auf diesem Wege nichts über die Wirklichkeit als solche, sondern nur über die Verwirklichung des Wirklichen"(ebd. 146). Von daher kann dieser kritische Schluss von Heidegger gezogen werden:

> Die Wirklichkeit ist keine res, aber deshalb nicht nichts. Sie wird nicht, wie bei Kant, aus dem Bezug zum erfahrenden Subjekt [d. h. als Setzung des menschlichen Bewusstseins], wohl aber aus der Beziehung zum Erschaffenden gedeutet. Hier gerät die Interpretation in eine Sackgasse, in der sie nie von der Stelle kommt. (ebd.)

Hier kann die in der Einleitung gestellte Frage wiederholt werden: Wie kann das Seins in seiner spezifischen Einheit und Allgemeinheit verstanden werden, wenn es weder auf einen bloß abstrakten Begriff noch auf eine einseitige Abhängigkeitsbeziehung zu einem Geist (neuzeitlich: Setzung des Subjekts, oder mittelalterlich: Erschaffung des göttlichen Geistes) zurückgeführt werden soll? Am Leitfaden dieser Frage wird nun auf die ontologische Lehre Mullā Ṣadrās eingegangen.

## 3. Die Ontologie Mullā Ṣadrās und die ontologische Differenz

Vor dem Hintergrund des erörterten ontologischen Problems wenden wir uns nun der Ontologie Mullā Ṣadrās zu und fragen zunächst, ob und inwiefern die Dimension der ontologischen Differenz in seiner Philosophie gesehen und gedacht worden ist.Mullā Ṣadrās neuer ontologischer Ansatz in der islamischen Philosophie kann als eine radikale Bestrebung angesehen werden, die Ontologie aus derjenigen Sackgasse herauszubringen, in die sie durch die von Ibn Sīnā fixierte ontotheologische Unterscheidung zwischen Sein und Wesen hineingeraten ist.

Der muslimisch-schiitisch-iranische Philosoph Ṣadr ad-DīnMuḥammad Šīrāzī, bekannt als Mullā Ṣadrā (1571-1640) hatte in seiner philosophischen Lehre das große Ziel, durch seine neue Auffassung von der Ontologie eine einheitliche und neu fundierte Synthese zwischen der peripatetischen Tradition von Ibn Sīnā, der mystischen Schule von Muhyī d-Dīn Ibn ʿArabīund dessen Lehre über die persönliche Einheit des Seins und nicht zuletzt der Illuminationsphilosophie und Lichtmetaphysik von Suhrawardī zu erreichen12. Mullā Ṣadrā sah sich vor die Aufgabe gestellt, die mystische Lehre, dass die ganze Wirklichkeit nur das eine Sein Gottes und dessen

12. In diesem kurzen Beitrag muss auf eine allgemeine Einführung in die Philosophie Mullā Ṣadrāsund die islamische Philosophie verzichtet werden. Dazu sei aber hier auf einige Quellen verwiesen: Sajjad Rizvi, *Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works andSourcesforSafavidPhilosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007. Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, Background, Life and Works*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.

Manifestationen sei (was die mystische Deutung des islamischen Monotheismus darstellt), auf eine philosophisch-begriffliche Weise zu begründen. Dieses Vorhaben beschreibt er einmal prägnant als „den Aufgang des Lichtes der Mystik aus dem Horizont des Beweises". (Mullā Ṣadrā, aš-šawahidar-rububiyya, 13)

Mullā Ṣadrā geht in seiner Ontologie zunächst von der Unterscheidung der essentia(māhiyya) von der existentia (wuÊūd) aus, aber er betont zugleich, dass die essentia, als reine Möglichkeit gedacht, nur eine „Abstraktion durch die Vernunft" und weiter nichts sei. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 2, 296.) Die allgemeinen Wesenheiten und Washeiten seien lediglich Abstraktionen vom einzelnen wirklichen Seienden, das einfach nur „ist" und hinsichtlich seines Seins keine Zusammensetzung, d. h. kein Hinzukommen der Existenz zu einem Wesen zulasse. Die Unterscheidung zwischen Washeit und Dassheit ist demnach eine rein abstrakte und „rationale Analyse", die in der Wirklichkeit lediglich das einfache und einzelne Seiende betrifft.

> Der Unterschied des Wesens[māhiyya] vom Sein [wuÊūd] und das Verhältnis des Wesens zum Sein ist eine rationale Sache, die im Denken besteht. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 1, 55)

Dies bringt Mullā Ṣadrā zur These, dass das Wesen (essentia) eine Abstraktion der Vernunft ist. In der Wirklichkeit haben wir folglich zunächst nur mit dem einfachen Sein eines jeden einzelnen Seienden zu tun. „Das Wesen eines jeden Seienden ist der bestimmte Charakter seiner Existenz" (ebd., Bd. 1, 38). Daraus folgert Mullā Ṣadrā aber keinen Nominalismus und keine Verneinung der Universalien wie z. B. Wilhelm von Ockham. Mullā Ṣadrā stellt zunächst fest, dass die Washeiten an sich keinerlei Wirklichkeit und Existenz außerhalb des sie abstrahierenden Denkens besitzen, aber betont zugleich, dass die Wesenheiten von den jeweiligen Seinsarten in der Wirklichkeit gewonnen werden. Zunächst muss man also nach Mullā Ṣadrā daran festhalten, dass sich die distinctio und compositio von Essenz und Existenz im reinen Denken vollziehen.

Hier kommt aber die Frage auf, wie das wirkliche Seiende ontologisch bestimmt sein soll, so dass an ihm die rein rationalen distinctio und compositio im Denken geschehen können. Mullā Ṣadrās Antwort auf diese Frage charakterisiert seine eigene ontologische Lehre, die Lehre vom

„Vorrang und Wirklichkeit des Seins“ (ʼaṣālat al-wuÊūd). Das wirkliche Seiende ist ihm zufolge „primär“ und „eigentlich“ nur ein Individuum für den allgemeinen Begriff des Seins (der existentia) und nicht der essentia. Die essentia ist demnach im Vergleich zur existentia ein „abgeleiteter“ und nachgeordneter Begriff. Der Begriff des Seins ist somit im Vergleich zum Wesensbegriff vorrangig und eigentlich (ʼaṣīl).

Hier verschärft sich aber die Frage nach der Art der Allgemeinheit und Einheit des Seinsbegriffs und der Wirklichkeit selbst, denn der Seinsbegriff ist keineswegs ein Gattungsbegriff. Bevor wir eigens auf diese Frage eingehen, soll zunächst betont werden, dass nach der Lehre Mullā Ṣadrās die Essenz bzw. das Was eines jeden Seienden sich vom Wie der Existenz eines jeweiligen Seienden ableiten lässt. Die ontologische Lehre Mullā Ṣadrās von „Vorrang und Wirklichkeit des Seins“ bedeutet, dass in der Wirklichkeit den Seienden primär und ausschließlich das Sein im Sinne der existentia zugesprochen werden kann und weiter nichts. Aber der Begriff des Seins, das nach Mullā Ṣadrā univok sein muss, ist bekanntlich der allgemeinste und allumfassende Begriff, der in seiner leeren und formalen Allgemeinheit keine Differenzen der Seienden und deren Vielheit enthält. Wie kann ein solcher Begriff unmittelbar vom einzelnen Seienden ausgesagt werden und sie in deren Washeit bestimmen? Mullā Ṣadrā antwortet: Das vorrangige und allumfassende Sein soll in sich zugleich die Einheit aller Seienden im Sein und die Vielheit der jeweiligen Seinsweisen, von denen die Washeiten abstrahiert werden, einschließen. D. h. das Sein ist in seiner Wahrheit - d. h. nicht nur in seiner begrifflichen und abstrakten Fassung, sondern in Bezug auf die äußere Wirklichkeit selbst – eine einzige und einende Einheit, worauf sich der allumfassende Seinsbegriff bezieht.

Zur Erläuterung der Wahrheit des Seins in ihrer einenden Einheit greift Mullā Ṣadrā auf die platonische Lichtmetaphorik und die platonische Lichtmetaphysik von Suhrawardī zurück, um die gleichzeitige Einheit und Vielheit der Wahrheit aller Seienden verständlich zu machen. Die metaphysische Stellung der Lichtmetaphorik ist uns aus dem Sonnengleichnis Platons bekannt[13]. Dementsprechend ist das Licht der Sonne zugleich der Grund des Seins und der Erkennbarkeit alles

13. Vgl. Platon, *Politeia*, 508a – 509d.

sinnfälligen Seienden. Das Licht gilt als Metapher aus dem Bereich der Sinnlichkeit für den intelligiblen Begriff des Seins und die Sonne symbolisiert die Quelle des Seins, d. h. das höchste Seiende. Das Licht des Seins vereint einerseits alle Seienden darin, dass sie überhaupt erscheinen und in Anwesenheit treten; andererseits umfasst das Licht ein in sich reiches Spektrum, das je nach der gradualen Stärke oder Schwäche des Lichtes die Vielheit der Seienden ermöglicht. Das Sein in seiner gleichzeitigen Einheit und Vielheit ähnelt somit für Mullā Ṣadrā dem Licht, das in seiner Einheit ein Spektrum von verschiedenen Graden des einen Lichtes zeigen kann. In einer ähnlichen Weise ist die Einheit des Seins in sich zugleich graduell abgestuft. Aus dieser „Gradualität im Sein" (at-taškīk fī al-wuÊūd), die für Mullā Ṣadrā mit der Lehre vom Vorrang des Seins zusammenhängt, lässt sich die Vielheit der Seienden und deren Wesenheiten ableiten. Hierzu zwei wichtige Textstellen von Mullā Ṣadrā:

> Der Begriff des Seins bezeichnet die Wirklichkeit selbst. […] Dieser allumfassende Begriff, dessen Vorstellung evident ist, ist ein Titel für eine einfache lichthafte Wahrheit [die Wahrheit des Seins] und sie ist einfacher als jedes, was man sich vorstellt. […] Der Begriff des Seins ist eine umfassende, einheitliche und zwischen den Seienden gemeinsame Bedeutung; und die Wahrheit des Seins ist ein sich über alle möglichen Seienden ausdehnendes [d. h. sie umfassendes] Einfaches. (Mullā Ṣadrā, al-mabda'wa al-ma'ād, 17-18)

> Wenn die einzelnen Seienden im Begriff des Seins ihr Gemeinsames haben, der dieses Gemeinsame repräsentiert, dann ist es notwendig, dass es für alle Seienden eine Einheit in der Weise der Wahrheit des Seins gibt; und in eins damit ist es notwendig, dass die Verschiedenheit [zwischen den Seienden] auf der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit [innerhalb der einen graduellen Wahrheit des Seins] basiert. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 6, 86)

In dieser Lehre wird zugleich hervorgehoben, dass die Wahrheit des Seins im Grunde nichts anderes als die Erscheinung, mit Heidegger gesprochen, die Unverborgenheit der Seienden und deren Hervortreten in Anwesenheit ist. Mullā Ṣadrā bezeichnet das lichthafte Sein in Berufung auf die Lichtmetphysik Suhrawardīs als „das Erscheinende an sich und das zur Erscheinung bringende für das Andere [d. h. für die Seienden]" (ebd., Bd 1, 63).

Im Hinblick auf diese ontologische These kann man behaupten, dass Mullā Ṣadrā sich der Dimension der ontologischen Differenz angenähert

hat, ohne jedoch diese begrifflich und explizit zum Ausdruck gebracht zu haben. Die Begriffe Sein (wuǧūd) und Seiend (mawǧūd) sind im Sprachgebrauch Mullā Ṣadrās oft ohne einen ausdrücklichen Unterschied verwendet, so dass der Begriff Seiend – wie der Gebrauch des lateinischen Wortes „ens" in der scholastischen Begrifflichkeit – oft einfach das Sein ersetzt. Er schreibt z. B.: „Wenn gefragt wird, ob das Sein seiend ist oder nichtseiend, so lautet die Antwort, dass es seiend ist, in dem Sinne, dass es zur Wahrheit des Seins gehört, dass es seiend ist. Denn das Sein ist die Seiendheit selbst." (ebd., Bd 1, 41) Mullā Ṣadrā unterscheidet jedoch die formal abstrakte Bedeutung des Begriffs Seiend bzw. Sein in der Form von „Seiendheit" (mawÊūdiyya) von derjenigen Bedeutung und Verwendung, die „die Wahrheit" des Begriffs Seiendbzw. Sein, d. h. die Wirklichkeit selbst, meint.

Auf der Grundlage des ontologischen Gehalts der Lehre Mullā Ṣadrās können also drei Bedeutungen des Seins voneinander unterschieden werden: 1. Das Sein im Sinne des „abstrakten allgemeinen Begriffs des Seins", den er auch, wie gesagt, „die Seiendheit" nennt, 2. das Sein im Sinne der nominalen Bedeutung des lateinischen „ens", d. h. das Seiende und das Wirkliche selbst als ein einzelnes Seiendes betrachtet, und 3. das Sein im Sinne der „Wahrheit des Seins", was die lichthafte allumfassende graduelle Einheit der Wirklichkeit aller Seienden zum Ausdruck bringt.

Gemäß den drei Bedeutungen kann Mullā Ṣadrā sagen, dass der allgemeine Begriff des Seins nur dann von allen Seienden einerseits einheitlich bzw. univok und andererseits angesichts der verschiedenen Seinsweisen graduell ausgesagt werden kann, wenn die Wahrheit des Seins eine wirkliche und graduelle Einheit darstellt. Wenn wir uns erneut die anfangs gestellte Frage vergegenwärtigen, können wir nun in Bezug auf Mullā Ṣadrā antworten, dass diese lichthafte Einheit und Wahrheit des Seins das eigentliche Thema der Ontologie ist, die sich sowohl vom Seienden im Sinne der Dinge als auch vom bloß abstrakten und formalen Begriff des Seins unterscheidet. Demnach muss die Einheit des Seins auch eine spezifische und wirkliche Allumfassendheit haben, die sich prinzipiell von der Allgemeinheit der Begriffe unterscheidet.

> Das Umfassen der Wahrheit des Seins hinsichtlich der seienden Dinge ist nicht wie das Umfassen des allgemeinen Sinns [Begriffs] bezüglich

> der einzelnen Dinge und seine Geltung für diese. […] Die Wahrheit des Seins ist keinerlei Gattung, Art oder Akzidens. Denn sie [Wahrheit des Seins] ist keine allgemeine Natur [im Sinne der allgemeinen Essenz], sondern sie ist eine andere Weise des Umfassens. (Mullā Ṣadrā, al-mašā'ir, 8)

> Die Individuen für den Begriff des Seins [d. h. die wirklichen Seienden] sind keine verschiedenen Wahrheiten, sondern das Sein ist eine einheitliche Wahrheit, deren Gemeinsamkeit zwischen den Seienden nicht wie die Gemeinsamkeit der allgemeinen Natur zwischen ihren Individuen ist. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd 1, 120)

Bislang kann festgestellt werden, dass die Ontologie Mullā Ṣadrās zwei Schwierigkeiten des mittelalterlichen Unterschieds von essentia und existentia und somit zwei Aspekte der Kritik Ontotheologie bei Heidegger überwindet und sich in dieser Hinsicht dem Horizont der ontologischen Differenz nähert. Mullā Ṣadrā befreit erstens das ontologische Problem der Fassung des Seins von der Kausalität im Sinne der Verwirklichung des Seienden. Das Sein des Seienden wird nicht mehr als ein verwirklichtes bzw. verursachtes Was gedacht, sondern zunächst unabhängig von dessen Ursache als eine bestimmte und selbständige Weise des Seins, d. h. als ein bestimmter Grad der einen Wirklichkeit. Die Verursachung der Ursache gehört für Mullā Ṣadrā keineswegs zu einer Essenz, die ins Sein gebracht werden soll, sondern er lehrt, dass die Existenz selbst durch die Ursache gesetzt wird. Dies bedeutet, dass die Verursachung nicht primär die distinctio und compositio zwischen essentia und existentia betrifft. Dazu schreibt Mullā Ṣadrā ausdrücklich:

> Die Wirkung der Wirkursache […] ist primär und wesentlich nichts anderes als irgendeine Weise der Seinsweisen des Seienden und nicht die Essenz des Seienden. (ebd., Bd.1, 263).

Wenn die Essenz erst von der Weise der Existenz durch das Denken abstrahiert wird, dann gehört die Essenz als reine Abstraktion des Denkens lediglich zur Erkenntnis. Das Problem der Verursachung löst sich dementsprechend völlig davon ab, wie die Existenz der Essenz hinzukommt und mit ihr zusammengesetzt wird. Mullā Ṣadrā hat zwar die Idee der Verursachung im Sinne der Abhängigkeitsbeziehung aller Seienden als die schwächeren Seinsgrade von der stärksten und höchsten

Stufe des Seins als der ersten Ursache nicht grundsätzlich aufgegeben[14], aber durch seine Ontologie könnte der Boden für die Frage freigelegt werden, wie das Sein des Seienden zu befragen und zu bestimmen wäre, abgesehen davon, wie das Seiende durch eine Ursache ins Sein gebracht worden ist.

Wie bereits angedeutet, gewinnt Mullā Ṣadrā durch seine Lehre von der Wahrheit des Seins auch ein scharfes Verständnis für das Problem der spezifischen Allgemeinheit des Seins und versucht dafür eine eigene Antwort zu finden. Wie Heidegger gleich zu Beginn der „Einleitung" von *Sein und Zeit* in Bezug auf Aristoteles und Thomas bemerkt und später in *Kant und das Problem der Metaphysik* nachdrücklich hervorhebt, ist die Seinsfrage aufs Engste mit dem Problem verbunden, wie überhaupt die ontologische „Allgemeinheit" möglich und zu verstehen ist.

> Ontologie wird jetzt überhaupt zum ersten Mal Problem. Damit kommt die erste und innerste Erschütterung in das Gebäude der überlieferten Metaphysik. Die Unbestimmtheit und Selbstverständlichkeit schwinden, in der die metaphysicageneralis bisher von der „Allgemeinheit" des enscommune handelte. Die Grundlegungsfrage verlangt erstmals Klarheit über die Art von Verallgemeinerung und damit über den Charakter des Überschrittes, der in der Erkenntnis der Seinsverfassung liegt.(Heidegger, GA 3, 12)

Wenn aufgrund der ontologischen Differenz das Sein kein Seiendes ist, dann kann das Sein in seiner allumfassenden Allgemeinheit nicht wie die allgemeinen Gattungen, die Heidegger in *Sein und Zeit*auch "ontische Verallgemeinerung" nennt (GA2, 264), den Seienden zugesprochen werden. Die ontologische Allgemeinheit kann „nicht die einer nur gradweise höheren Stufe von Allgemeinheit einer höheren bzw. obersten ontischen ‚Gattung' sein." Heidegger fragt dann: „Welchen Charakter der ‚Generalität' hat die Allgemeinheit der ontologischen, d. h. metaphysischen Begriffe?" (GA 3, 111) Die Allgemeinheit des Seins kann aber auch nicht als ein leerer und bloß formaler Begriff gefasst werden, wenn das Sein die Wirklichkeit des Wirklichen intendieren soll und, mit Heidegger gesagt, dieses Allgemeinste zugleich das Konkreteste ist.

---

14. In einer mystischen Bedeutung hat Mullā Ṣadrā das Schema der kausalen Beziehung schon aufgegeben bzw. ganz anders erörtert, worauf wir hier nicht eingehen können.

Mullā Ṣadrā hat ein ontologisch vollkommen klares Verständnis hinsichtlich des Problems der spezifischen Allgemeinheit des Seins. Er unterscheidet die Allgemeinheit des Seins ganz klar von der kategorialen Allgemeinheit der aristotelischen höchsten Gattungen, die die essentiellen Bestimmungen betreffen. Nach Mullā Ṣadrā soll die Allgemeinheit des univoken aber zugleich graduellen Begriffs des Seins von der univoken Allgemeinheit aller Essenzen scharf getrennt werden. Andererseits betont er zugleich, dass das Sein keine bloß formale Allgemeinheit wie die logischen Begriffe hat, sondern der Wirklichkeit selbst entsprechen muss. Der Grund dieser Entsprechung muss die allumfassende lichthafte Einheit sein, die der allumfassenden Allgemeinheit des Seinsbegriffs entspricht. Demnach weist der Begriff des Seins auf die einheitliche Erscheinung der Seienden hin. Nach Mullā Ṣadrā ist der Seinsbegriff lediglich „ein zeigender Titel", der die Einheit der Wirklichkeit intendieren soll und letztlich dem eigentlichen Gehalt ungemäß bleibt, da die sprachliche Fassung nicht dieses einfache lichthafte Allumfassen treffend zum Ausdruck bringen kann. Diese Einheit als Wahrheit des Seins ist für ihn das echte Thema der Ontologie und unterscheidet sich somit von allen logischen und ontischen Allgemeinheiten. Hier nähert sich Mullā Ṣadrā dem Horizont der ontologischen Differenz, sofern er einen Grund für die spezifische Allgemeinheit des Seins sucht, die die ontischen Allgemeinheiten überschreitet bzw. transzendiert und in seiner Transzendenz zugleich die Wirklichkeit des Wirklichen konstituiert.

> Es ist das absolute, sich ausdehnende Sein, dessen Universalität und Umfassen nicht in der Weise der Allgemeinheit ist, sondern in einer anderen Weise. Denn das Sein ist die reine Wirklichkeit und Aktualität selbst, während das begriffliche Allgemeine […] etwas Unbestimmtes ist, das, um wirklich und seiend zu sein, der Beziehung zu einem anderen [dem Sein] bedarf. […] Es [das Sein] ist eine Wahrheit, die sich über alle Wesenheiten und möglichen Seienden ausdehnt [d. h. alles umfasst] und in keiner bestimmten Beschränkung eingeschlossen bleibt. […] So entsteht die Illusion, als wäre das Sein ein Allgemeines [wie die allgemeinen Gattungsbegriffe], was nicht zutrifft, sondern die sprachlichen Formulierungen sind nicht imstande, das Ausdehnen und Umfassen des Seins hinsichtlich der Seienden zum Ausdruck zu bringen. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 2, 327-328)

**Abschließende Überlegungen und offene Fragen**

Die Wahrheit des Seins wird hier als die Wirklichkeit selbst im Sinne einer allumfassenden und letzten Einheit begriffen, zu deren wahrer Tiefe man nach Mullā Ṣadrā letztlich nicht begrifflich, sondern durch die unmittelbare mystische Schau erfahrungsmäßig gelangen kann. Dies kann als Mullā Ṣadrās Lösung für die Frage angesehen werden, wie das Sein im Unterschied zum Seienden begrifflich gefasst werden kann und zeigt zugleich seine Offenheit für mystische Erfahrungen.

Es wird hier nicht behauptet, dass Mullā Ṣadrā die Metaphysikkritik Heideggers, die aus einem philosophiegeschichtlichen Erfahren des modernen Nihilismus hervorgetreten ist, gänzlich vorweggenommen und im Voraus zurückgewiesen bzw. überwunden habe; oder behauptet, Mullā Ṣadrās Ontologie unterscheide sich vollkommen von der ganzen Metaphysik, die Heidegger in Frage stellt. Die Grundstellungen der beiden Denker bleiben letztendlich different. Denn Mullā Ṣadrās Ontologie im Ganzen stützt sich grundsätzlich auf eine Auffassung vom Sein als lichthafter Erscheinung, die prinzipiell ein allumfassendes Erscheinen seitens des absoluten Seins als der Quelle des Lichtes bleibt und die Seienden in einer kausal verstandenen Illuminationsrelation gleichsam sein lässt, während Heideggers Erscheinungs- und Seinsverständnis – nach der modernen subjektiven Wende der Philosophie und seinem radikalen Ansatz zur Überwindung dieser Wende – seinen Ausgang von der Korrelation und Zusammengehörigkeit bzw. dem Zusammenspiel zwischen Denken und Sein nimmt. Dieses Grundproblem lassen wir für weitere Forschungen offen.

Wir erörterten hier nur einen besonderen Aspekt der Ontologie Mullā Ṣadrās und ließen viele anderen Aspekte und Fragen offen, z. B. die Frage, wie nun das Gottesproblem und die göttliche Kausalität innerhalb dieser Ontologie behandelt werden kann und wie dies zum Ontotheologie-Vorwurf Heideggers steht. Wie ist die Erkenntnisfrage bei Mullā Ṣadrā angesichts der radikalen Kritik Heideggers und des phänomenologischen Standpunkts zu interpretieren usw. Ganz wichtig bleibt aber auch die Frage, wie der innere Standpunktwechsel Mullā Ṣadrās von der graduellen Einheit des Seins zur mystischen Lehre von der persönlichen Einheit des Seins und deren absolute Verbergung im Lichte der Metaphysikkritik

Heideggers und seiner eigenen Lehre über die „Lichtung“ und „Verbergung“ zu verstehen ist.

All diese Fragen lassen m. E. das rationale Erbe der schiitisch-islamischen Philosophie sowohl jenseits ihres traditionell-scholastischen Rahmens als auch jenseits eines modernen bloß historisch-philologischen Zugangs in einen gegenwärtigen und relevanten philosophischen Dialog bringen. Der hier gewagte Versuch soll jedoch als erste Schritte des Verfassers in dieser Richtung angesehen werden, dievielleicht zum weiteren interkulturellen Dialog auf philosophischer Ebene beitragen könnten.

**Literatur**

Aristotle, *The complete works of Aristotle*, the revised oxford translation, ed. by Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

———————, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

———————, „Moira (Parmenides Fragment VIII, 34-41)“, in: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7,hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

———————, “Platons Lehre von der Wahrheit” (1940), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

———————, „Brief über den Humanismus“ (1946), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

———————, „Zur Seinsfrage“ (1955), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

———————, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1957), in: *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

———————, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

———————, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS. 1927), GA 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

———————, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS. 1931-32), GA 34, hrsg. von Herrmann Mörchen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

Ibn Sīnā, *aš-šifā', al-'ilāhiyyāt*, ediert von Sa'idZāyid, Qum: Maktaba Ayatullāhal-Mar'ašī, 1984.

Mullā Ṣadrā, *al-ḥikmah al-muta'āliyahfī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah*, 9 Bände, Beirut: Dār'Iḥyā' at-turā×al'arabiyyah, 1981.

———————, *aš-šawāhidar-rububiyyahfī al-manāhiÊas-sulūkiyyah*, ediert von Seyyed Jalal Aštiānī, Teheran: Markaz e našr e dānešgāhī, 1982.

———————, *al-mabda' wa al-ma'ād*, Teheran: Anjoman e Hekmat va Falsafe Iran, 1976.

———————, *kitāb al-mašā'ir*, ediert von Henry Corbin, Tehran: Tahuri, 1986.

Platon, *Werke in acht Bänden*. Griechisch-Deutsch, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019.

# Gründungsgeschichte des Faches „Iranistik“ an der Universität Heidelberg

Omid Sadeghi Seraji[1]

## Vorwort

Als ein selbständiges Studienfach ist „Iranistik“, unter dieser offiziellen Bezeichnung, erst im Jahre 1989 an der Universität Heidelberg gegründet worden. Dennoch weist die Beschäftigung mit der Studienrichtung, in Disziplinen „Alt-Orientalistik“, „vergleichende Sprachwissenschaft“ und „Indogermanistik“ eine fruchtbare Tradition auch in früheren Jahren auf. Als Kulminierung dieser Tradition ist in der ersten Reihe die Errungenschaften von Herrn Dr. Prof. „Christian Bartholomae“ (21.1.1855 - 9.8.1925) zu erwähnen, der im WS 1910/11 und WS 1920/21 Amt der Dekan der philosophischen Fakultät, und im 1918 bis 1920 Ämter der Rektor und Prorektor der Universität Heidelberg innehatte. Von ihm sind mehrere Studien und Werke über alt-persisch, alt-iranische Sprachen und awestische Sprache erschienen. Sein Altiranisches Wörterbuch (1904) zählt noch zu den Klassikern. Er ist auch für seine Mitwirkung an der Gründung der „Studenten Werk“ der Universität Heidelberg zu preisen. Das Fach Indogermanistik wurde in späteren Jahren durch Indologie, Assyriologie, Semitistik und Teilweise Islamwissenschaft und Iranistik ersetzt.

---

1. Berlin Free University, Doctoral candidate: Byzantine studies. Email: mynameisomid@yahoo.com

**Bemerkung zum historischen Hintergrund**

Vor 1970 sowie nach 2002 waren die sogenannten Geisteswissenschaften der Philosophischen Fakultät untergeordnet. Diese Ordnung wurde im Jahre 1970 so geändert, dass das Reich der Philosophischen Fakultät unter 5 kleinere Fakultäten geteilt wurde. Diese waren:

1. Philosophisch-Historische Fakultät (bis Sept. 2002)
2. Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft (bis Sept. 2002)
3. Neuphilologische Fakultät (bis heute)
4. Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät (bis Okt. 1979) bzw. Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät (Okt. 1979-Sept. 2002)
5. Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften (Okt. 1979-Sept. 2002) (Hermann Weisert, Dagmar Drüll, Eva Kritzer, 2007)

Diese neue Ordnung der Philosophischen Fakultät hat sich später für die Potential der Einrichtung des Faches Iranistik als ungünstig erwiesen. Herr Prof. Deller, der Initiator des Faches Iranistik, bektagt sich über die Dezentralisierung mit der scharfen Kritik: „Die rechte Hand weiß nicht, was die linke tut“. In der „Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft“ waren die Fächer „Semitistik“, „Islamwissenschaft“ und „Alt Orientalistik“ (Assyriologie) vorfindlich. Die Südasienisstitut hat einen eigenen Organisationskörper.Die Dekane der „Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft“ in 70er Jahren waren:

- Jan. 1970 Anton Schall
- (Prof. Schall war selber Professor des Neu-Persischen und ein Mitglied der Kommission für Iranistik)
- Sept. 1972 Anton Schall
- Sept. 1973 Herwig Görgemanns
- Okt. 1975 Albrecht Dihle
- (Prof. Dihle war auch selber ein Mitglied der Kommission für Iranistik)
- Okt. 1977 Waldemar Görler
- Okt. 1979 Herrmann Berger
- 28. Okt. 1981 Geza Alföldy

**Nachfrage der iranischen Botschaft**

Die erste offizielle Mitteilung der Universität, in der der Name „Iranistik“ auftaucht, ist eine Antwort der Dekan „Dihle“, die sich auf die Frage der „Kaiserlich iranischen Generalkonsulat“ bezieht.

Am 25. 02. 1976 schreibt der iranischeGeneralkonsul „Bayat“ die Universität und bittet um Mitteilung, „ob an Ihrer Hochschule ein Fach für Iranistik existiert“. (s. Abb.1). Darauf wird folgendermaßen geantwortet:

> „ein Fach „Iranistik“ ist in unserer Fakultät nicht vertreten. Ältere Iranistik wird an dieser Universität im Rahmen der Sprachwissenschaft, Jüngere Iranistik in dem der Islamwissenschaft behandelt“.

**Brief von Herrn Deller**

Man sollte erwarten, dass der Wünsch „Iranistik“ als ein unabhängiges Fach ein zu führen, seitens der Iranischen Konsulat geäußert und verfolgt werden darf; was den kulturellen Politiken des kaiserlichen Iran in der Zeit entspricht. Dies aber war nicht der Fall. Dieser Wünsch wurde von einem Assyriologen namens Professor Karl Heinz Deller (21. Feb. 1927- 20. Dez. 2003) in einem Brief an Dekan der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft Herrn Prof. Dr. Dihle geäußert. Herr Deller bezieht sich in seinem Brief auf seinen Ratschlag an eine Studentin, Iranistik als Nebenfach zu wählen. Er habe sich gewundert zu hören, dass es kein Fach „Iranistik“ an der Universität Heidelberg existiert, während fünfzehn iranistischen Lehrveranstaltungen in demselben Semester von verschiedenen Einrichtungen der Universität angeboten werden:

> Das sind samma Summarum 15 iranistische Lehrveranstaltungen; mehr kann man eigentlich auch an einer Universität nicht verlangen, in deren Fächerkatalog „Iranistik“ aufgenommen ist.
>
> Da wir ja der Wahrheit verpflichtet sind, soll auch das Auslandsamt bzw. Studentensekretariat nicht sagen, Iranistik sei in Heidelberg nicht vertreten.
>
> Dennoch: unsere Fakultät sollte vielleicht einmal darüber reflektieren, ob wir uns in Zukunft um diesen Fach nicht mehr kümmern wollten. Wir haben etliche Mitglieder des Lehrkörpers, die davon etwas verstehen; wir haben ganz gute Bücherbestände (wenn auch etwas verstreut), und; wir haben sogar interessierte Studenten. Was fehlt ist eigentlich nur die Koordination, die rechte Hand weiß nicht, was die linke tut.

Er mutet an, wir können ab und an uns einen iranistischen Lehrauftrag leisten und nimmt als Beispiel den vorhin erteilten Auftrag der Gastprofessor „Herr Kollege najmabadi aus Tehran". Die politisch günstige Lage wird auch von ihm angesprochen:

> Dem Herrn Ministerpräsident ist seit seinem Besuch in Iran an einem Ausbau der Beziehung der Universitäten des Irans und Baden-Württembergs sehr gelegen. Diese Woge sollten wir uns zunutze machen. Nicht vergessen sei auch, dass derzeit der Iran praktisch das einzige Land mit altvorderasiatischen Denkmälern ist, das ausländischen Missionen ungehinderten Zugang zu den Altertümern gewährt. (s. Abb.2)

Herr Deller fördert abschließend Herrn Dihle auf, dieses Problem in einer Fakultätssitzung des W.S. 1976/77 anzusprechen.

Die Studentin die Herr Deller damals zum „Iranistik" beriet, war Frau Shirin Sanati, die ein Jahr später als erste Studentin im Fach Iranistik aufgenommen wurde. Frau Sanati promovierte später im Nebenfach Iranistik an Universität Heidelberg, und war als Lehrbeauftragte für Iranistik in 90er Jahren an der hiesigen Hochschule tätig.

Prof. Deller listet die iraistische Veranstaltungen im W.S. 1976/77 folgendermaßen auf:

> in der Neuphilologischen Fakltät, Sprachwissenschaftliches Seminar, Indogermanistische Sprachwissenschaft:
>
> Prof. R. Schmitt-Brandt, Einführung ins Altiranische (Avestisch, Altpersisch) 2 Std.
>
> In der Philosophisch-Historischen Fakultät, Abt.Religionsgeschichte:
>
> Prof. G. Lanczkowski, Seminar: Zarathustra, 2 Std.
>
> In der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft; Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients:
>
> Prof. G. Wilhelm, Einführung in das Elamische, 2 Std.
>
> Prof. A. Schall, Neupersische Elementarlektüre, 2Std.
>
> Prof. A. Schall, Neupersische historische Texte, 1Std.
>
> Im Südasieninstitut:
>
> Einführung in Urdu-Schrift und Grammatik, Dr. Mgtahid Husain Zaidi, 2 Std.

> Umrao Jan Ada von Mirza Ruswa, Forts, Dr. Mgtahid Husain Zaidi, 2 Std.
>
> Einführung in die Rdu-Dichtung, Dr. Mgtahid Husain Zaidi, 2 Std.

**Nachfrage der Geschäftsträger**

Parallel zu dem Vorschlag von Herrn Deller, empfängt der Dekan Herrn Dihle im nächsten Frühjahr (1977) eine Nachfrage von der Wissenschaft- und Bildungsattaché der iranischen Botschaft, die diesmal die vorher gestellte Frage bzgl. der Iranistik feiner ausformuliert:

> Wir wären Ihnen für die Mitteilung sehr verbunden, ob in Ihrem Fachbereich iranische Sprache, Kultur und Geschichte gelehrt wird. Wenn Ja, Welche Dozenten mit diesem Fachgebiet befasst sind.

Anscheinend besteht kein Zusammenhang zwischen den internen und externen Impulsen, die denselben Wunsch erörtern.

Herr Manchehr Amirpour, der Wissenschaft- und Bildungsattaché der Botschaft was selber ein Akademiker und Turkolog, und wurde später in den 90er Jahren ein Mitglied vondurchdas iranische Außenministerium gegründeten Kommission für die persische Sprache (شورای زبان فارسی) in Deutschland. (Obwohl Herr Najmabadi und Frau Sanati beide Mitglieder dieser 5-köpfige Kommission waren, könnte die heidelberger Iranistik sich keinen Vorteil aus dieser Kommision ziehen).

Antwortend auf diesen Brief, berichtet Herr Dihle zusätzlich zu den in der „Fakultät für Oirentalisik und Altertumswissenschaft“ geführten Seminaren, von den in der „Neuphilologischen Fakultät“ und „Philosophisch-Historischen Fakultät“ angebotenen Iranistischen Lehrveranstaltungen. Dieser Brief trägt das Datum 8.2.1977

**Berufung der Kommission für Iranistik**

Am nächsten Tag (9.2.1977) tagen die Fakultätsreferenten. Im Protokoll zu dieser Sitzung steht:

> TOP 5-d) Anläßlich einer Anfrage der iranischen Botschaft nach Zahl und Umfang iranistischer Veranstaltungen an der Universität Heidelberg stellt der Dekan fest, dass hier trotz eines regelmäßigen und weitgesteuerten Lehrangebotes Iranistik nicht als eigenes Prüfungsfach eingerichtet ist. Er regt im Einvernehmen mit Herrn Deller an, die Möglichkeit einer Einrichtung dieses Faches zu prüfen, und schlägt zu diesem Zweck die Einsetzung einer Kommission vor.

> Die Konferenz begrüßt diese Initiative und benennt als Kommissionsmitglieder außer dem Dekan die Herren Berger, Deller, Khoury, Schall und Zaidi. Zur Mitarbeit sollen ferner die Herren Jettmar und Schmitt-Brandt gewonnen werden.

Herr Prof. Dr. Karl Jettmar war ein Professor der Ethnologie der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät. Herr Prof. Dr. Robert Schmitt-Brandt war ein Indogermanist und Sprachwissenschaftler der Neuphilologischen Fakultät. Diese Herren werden von dem Vorhaben in Kenntnis gesetzt und die Zustimmung des Dekans der jeweiligen Fakultät für die interfakultative Kommission wird gewonnen.

Am 3.6.1977 unterschreibt der Dekan Herr Dihle folgende Einladung:

FAKULTÄT FÜR ORIENTALISTIK
UND ALTERTUMSWISSENSCHAFT
UNIVERSITÄT HEIDELBERG

69 Heidelberg, den 3.6.1977
Marstallhof/Südostturm
Tel.: 54 2325

Ich erlaube mir, zu einer Kommissionssitzung einzuladen.

Besprechungsgegenstand: I r a n i s t i k

Ort und Zeit: Marstallhof, Kollegiengebäude, Zimmer 222
15. Juni 1977, 15.oo Uhr c.t.

An die
Herren
Professor Dr. Hermann Berger
Professor Dr. Karlheinz Deller
Professor Dr. Raif Georges Khoury
Professor Dr. Anton Schall
Dr. Mujahid Husain Zaidi
Professor Dr. Karl Jettmar
Professor Dr. Robert Schmitt-Brandt

gez.: Dihle
-Dekan-

Erste Sitzung der Kommission (1977)

Am 15.6.1977 findet die erste Sitzung der Kommission für Iranistik statt. Diese wurde folgendermaßen protokoliert:

> Über Kommissionssitzung vom 15.06.1977-15:00 Uhr
>
> Anwesend: Berger, Deller, Khoury, Schall, Jettmar, Schmitt-Brandt und Dekan [: Dihle]
>
> Erörterung des Wunsches mehrerer Studenten, Iranistik als Nebenfach im Doktor- oder Magisterexamen zu wählen. Die Möglichkeit,

nachträglich Studienleistungen einem Nebenfach zuzuweisen, ist durch den Zwang zu einer Erstimmatrikulation in Fächern mit eingerichtetem Studiengang blockiert. Volle iranistische Ausbildung in Heidelberg nicht zu realisieren, weil für das Mitteliranistische Experten fehlen. Folgendes Angebot könnte gewährleistet werden:

Historische Grammatik der iranischen Sprachen

(Sprachwissensch. Seminar) 2 Wochenstunden

Neupers. Sprache u. Literatur

(Sem. Vord. Orient) 2 Wochenstunden

Neupers. Textlektüre

(Südasien-Institut) 2 Wochenstunden

Altoriental. Quellen zur iran. Geschichte

(Sem. Vord. Orient/Assyr.) 1 Wochenstunde

Iran. Ethnographie

(Südasien-Institut)

4 Std. Alle 4 Semester 1 Wochenstunde

Einführung ins Mittelpersische

(Sem. Vord. Orient)

2 Std. Alle 4 Semester ½ Wochenstunden

Iran. Religionsgeschichte

2 Std. Alle 4 Semester ½ Wochenstunden

9

Die Kommission beauftragt Herrn Schall bei Herrn Lenz, den Dekan bei Herrn Mayrhofer anzufragen, ob ein derartiges Lehrangebot nach ihrer Meinung die formelle Einrichtung eines Studiengangs Iranistik rechtfertigte. Auf die „Schwachstelle“ (Mitteliranistik) soll dabei ausdrücklich verwiesen werden.

Außer diesem Protokoll wurde ein wichtiges Dokument mit demselben Datum (ohne Uhrzeit) archiviert, die wahrscheinlich vor der Sitzung und zwecks der Vorführung in dieser Sitzung verfasst wurde. Dies ist ein Brief von Frau Shirin Sanati an das Dekanat der philosophischen Fakultät:

Sehr geehrte Herren!

Hiermit beantrage ich die Aufnahme in die Fachrichtung Iranistik als Nebenfach, da ich nach Heidelberg mit dem Ziel gekommen bin,

> Iranistik zu studieren, um mein Hauptfach mit meinem Nebenfach zu kombinieren.
>
> Ich bin eingeschrieben in folgenden Fächern:
>
> Assyrologie (Hauptfach)
>
> Semitistik (1. Nebenfach)
>
> Indogermanistik (2.Nebenfach)
>
> Ich bitte Sie herzlich meinem Antrag stattzugeben
>
> Hochachtungsvoll

Brief an Mayrhofer

Inzwischen schrieb Herr Dekan Dihle, der Empfehlung des Herrn Delle folgend, Herrn Prof. Dr. Manfred Mayrhofer (Verfasser von *„Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen"*) vom Institut für Sprachwissenschaft der Universität Wien an, zu fragen *„ob es in den Augen eines Fachmannes zu verantworten ist, auf der Basis dieses Lehrangebotes einen Studiengang für ein Promotionsnebenfach einzurichten."*

Mayrhofer gesteht in seiner Antwort, dass er zuerst mit großer Skepsis das iranistische Lehrangebot betrachtet habe, und „…Ich war aber dann von den reichen Möglichkeiten, die es in Heidelberg doch gibt, sehr angetan, und kann bei allem Bewusstsein der hohen Verantwortung, die ich damit übernehme, nichts anders tun, als Ihnen die Einrichtung dieses Nebenfaches zu empfehlen

> ... Ich hoffe, Ihnen mit diesem Rate gedient zu haben, der mir - gerade angesichts meiner ursprünglichen Skepsis- unausweichlich scheint. Natürlich freut es mich sehr, wenn auf diese Weise die mir so am Herzen liegende Iranistik in Heidelberg wieder eine Heimstätte fände.

Weitere Sitzungen der Kommission „Iranistik" (1978)

Die kommission tagt nochmal am 18.01.78 in Abwesenheit von Herrn Prof. Schall und unter Vorsitz von Herrn Prof. Gschnitzler, der Prodekan der Fakultät. Das Ergebnisprotokoll berichtet von den einmütigen Feststellungen:

Die Einrichtung eines Studienganges der Iranistik auch im Hauptfach ist inhohem Grad wünschenswert. Zu diesem Zweck sollte eine H3-Stelle im Rahmen des Seminars für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients beantragt werden.

Bis dahin und unabhängig davon ist die Einrichtung eines iranistischen Studienganges für das Nebenfach anzustreben.die kommission hält sie nach dem derzeitigen Stand ihrer Information für möglich, vorausgesetzt, dass sich die im Lehrangebot zur Zeit klaffende Lücke im mitteliranischen Bereich schließen lässt; vgl. Auch den folgenden Punkt.

Die Prüfung im Fach Iranistik wird, solange keine Professornestelle dafür zur Verfügung steht, durch auswärtige Fachleute abzunehmen sein. Die Prüfer sollten in der Regel bereits als Lehrbeauftragte in Heidelberg tätig gewesen sein, damit die kandidaten nicht einem völlig fremden Prüfer gegenüberstehen. Schon deshalb, aber auch zur Pflege des Mitteliranischen dürfte die regelmäßige Erteilung von Lehraufträgen an Auswärtige unumgänglich sein. Herr Deller übernimmt es, nach geeigneten Fachleuten im näheren geographischen Umkreis Ausschau zu halten.

Es ist sorgfältig darauf zu achten, dass das Nebenfach Iranistik nocht der Bequemlichkeit halber gewählt wird und dann sinnvollere Nebenfächer verdrängt. Insbesondere darf die Prüfung in diesem Fach nicht auf eine Prüfung über die Kenntnis der Muttersprache des Berwerbers hinauslaufen.

Den Mitgliedern des Lehrkörpers, die im Rahmen ihres eigenen Faches Entsprechende Lehrveranstaltungen abhalten, steht es frei, auf deren Eigung für Studierende der Iranistik auch jezt schon im Vorlesungsverzeichnis hinzuweisen. Nach der offiziellen Einrichtung des Studiengangs Iranistik sollen alle einschlägigen Veranstaltungen, außer im eigenen Fach, auch in einem besonderen Abschnitt des Vorlesungsverzeichnisses zusammengefasst werden.

Die Koordinierung der „auch für Studierende der Iranistik“ anzubietenden Lehrveranstaltungen übernimmt Herr Deller, ebenso die Koordinierung iranistischer Anschaffungen in den Seminarbibliotheken.

Die Liste der einschlägigen Lehrveranstaltungen, die an der Universität Heidelberg zum Teil schon jetzt angeboten werden, zum Teil nach Einrichtung des Studiengangs Iranistik (Nebenfach) angeboten werden können, wird überprüft.

Bislang fasste die kommission die Einrichtung eines Hauptfaches „Iranistik“ ins Auge. Dies bezeut die Niederschrift der Sitzung der „Fakultätskonferenz“ von 19.04.1978: „Herr Prof. Gschnitzer berichtet über

die Arbeit der Kommission für Einrichtung eines Studiengangs Iranistik. Die Kommission hat in Aussicht genommen, die Beantragung einer H3-Professur vorzuschlagen, um ein Volles Studuim der Iranistik, auch im Hauptfach, zu gewährleisten. Unabhängig davon soll ein Studiengang der Iranistik im Nebenfach jetzt schon eingerichtet werden, wobei allerdings die Mitwirkung auswärtiger Lehrbeauftragter, die zugleich als Prüfer zu fungieren hätten, unerläßlich ist. Die Kommission wird im Frühsommer ihre Arbeiten abschließen und der Fakultät entsprechende Anträge vorliegen."

Das Protokoll der nächsten Sitzung der Kommission, von dem 17. Mai 1978, zeigt, dass der Gedanke der „Professorenstelle" und des „Hauptfaches" sich nicht durchsetzen haben könnten, und die Kommission sich mit einer bescheideneren Errungenschaft zufriedengeben müsste. In dieser Sitzung sind alle Mitglieder außer Herrn Zaidi unter Vorsitz Herrn Prodekan Gschnitzer anwesend. Das Protokoll ist in meisten Paragraphen nur eine Überarbeitung der dem 18.01.78. Bemerkenswert sind folgende Punkte:

§ 2. Die Kommission ist sich darüber einig, dass es im Augenblick, angesichts der Wiederbelebung der Diskussion um die „Konzentration" der orientalistischen Fächer, wenig sinnvoll wäre, eine C3 Stelle für Iranistik zu beantragen. Das bedeutet, dass der Plan, den Studiengang Iranistik auch im Hauptfach einzuführen, derzeit nicht weiterverfolgt werden kann.

§ 3. Herr Deller berichtet über die Schwierigkeiten, die dem Plan im Wege stehen, auswärtige Fachleute laufend als Lehrbeauftragte nach Heidelberg zu ziehen. Die Kommission hält dies jetzt nicht mehr für unerläßlich. ... Dennoch word daran festzuhalten sein, dass das iranistische Lehrangebot nach Möglichkeit durch auswärtige Lehrbeauftragte und Gastprofessoren zu ergänzen ist.

**Einrichtung des Faches**
**Kommission an Fakultät**

Nachdem die Kommission zu einem Resultat in Form eines Antrags (Abb. Antrag) gekommen ist, wird dieser durch Prodekan Herrn Gschnitzer, der Fakultätskonferenz vorgelegt… In der Niederschrift der Fakultätskonferenz

von 21. Juni unter dem Titel „Einrichtung eines Studienganges Iranistik-Magister/Promotion Nebenfach“ wird folgendes berichtet:

> Der Dekan führt aus, dass die Zustimmung des Senats und des Wissenschaftsministeriums bei der Einrichtung eines neuen Studienganges unumgänglich ist (§ 42,3 UG). Prodekan Gschnitzer berichtet über die Arbeit der Fakultätskommission für die Einrichtung eines Studiengnges Iranistik und verliest anschliessend den Antrag, den die Kommission zusammen mit einem quantitativen Studienplan ausgearbeitet hat. Das Lehrprogramm wird von hauptamtlichen Vertretern der orientalistischen Fächer und der Allgemeinen Sprachwissenschaftler bestritten. Die Lehrveranstaltungen wurden schon bisher angeboten; Nr. 2 des quantitativen Studienplans (Einführung in das Mittelpersische) wird zusätzlich vom Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients erteilt. Die Lherveranstaltungen sind also durch die Lehre anderer Studiengänge abgedeckt. Auch fand schon bisher eine Abstimmung der Semesterlehrpläne statt. Die Fakultät beschließt einstimmig, die Errichtung des Studiengangs Iranistik/Nebenfach aufgrund des verlesenen Antrages dem Senat vorzuschlagen. Zugleich ermächtigt Sie den Dekan, weitere Informationen über die beteiligten Institute zu geben, falls das Rektorat nachfragt, sowie das Anschreiben an den Senat abzufassen.

**Dekan an Senat**

Am 11.08.1978 stellt Dekan Prof. Dr. Görler, im Namen der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft, den Antrag auf Errichtung eines Studienganges an den Senat der Universität mit folgenden Worten:

> Die Fakultät für orientalistik und Altertumswissenschaft ersucht dne Senat, an dieser Fakultät einen Studiengang Iranistik (Nebenfach)-Magister, Promotion einzurichten. Die Fakultät hat in ihrer Sitzung am 9.2.1977 eine Kommission erngesetzt, die die Möglichkeit einer Einrichtung des genannten Studiengangs zu prüfen hatte. Der Kommission gehörten an die Herren Berger, Deller, Khoury, Schall und Zaidi, sowie als Vertreter anderer Fakultäten die Herren Jettmar (Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät, seit 1.10.1977 in unserer Fakultät) und Schmitt-Brandt (Neuphilologische Fakultät). Die Kommission hat zunächst unter Vorsitz von Dekan Dihle, später unter Vorsitz von Prodekan Gschnitzler wiederholt getagt und der Fakultät empfohlen, den vorliegenden Antrag an den Senat zu stellen.

Die Senat hat in seiner Sitzung vom 24. Okt. 1978 dem Antrag stattgegeben.

**Rektorat an das Ministerium für Wissenschaft**

Als letzter Schritt für die Errichtung des Faches, sollte die Ministerium für Wissenschaft und Kunst dem Antrag des Senats stattgeben. Der Antrag wurde durch Rektor Herrn Prof. Dr. Rektor Hubert Niederländer (Rektor der Universität Heidelberg von19. Dez. 1972 bis 1. Okt. 1979) an das Ministerium gestellt. (Abb. 3)

Das Ministerium hat diesem Antrag nicht sofort stattgegeben. In den Mitteilungen der großen Fakultätskonferenz von 17.01.79 wird berichtet: „Der Studiengang „Iranistik Nebenfach" ist bisher vom Ministerium noch nicht genehmigt. Die mitglieder der Kommission werden im Februar mit einem Ministerialbeamten zusammentreffen, um Informationen zu geben."

Diese Sitzung fand am 19.2.1979 im Dekanat der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft statt. Teilnehmer seitens des Ministeriums für Wissenschaft und Kuns war Herr Bopp Schnarrenberger. Die Vertreter des Faches waren Herren Görler (Dekan), Jettmar, Schall, Gschnitzer, Khoury, Deller, Schmitt-Btandt, Panzer (Dekan der Neuphilologischen Fakultät) und Frau Siedelmann von der Universitätsverwaltung.

Frau Siedelmann berichtet, dass „Die Vertreter des Ministeriums für Wissenschaft und Kunst haben die Genehmigung des Studienganges zum begin des WS 78/79 in Aussicht gestellt, mit der Maßgabe, dass bis dorthin auch ein „besonderer Teil" zur Magisterprüfungsordnung für Iranistik verabschiedet wird."

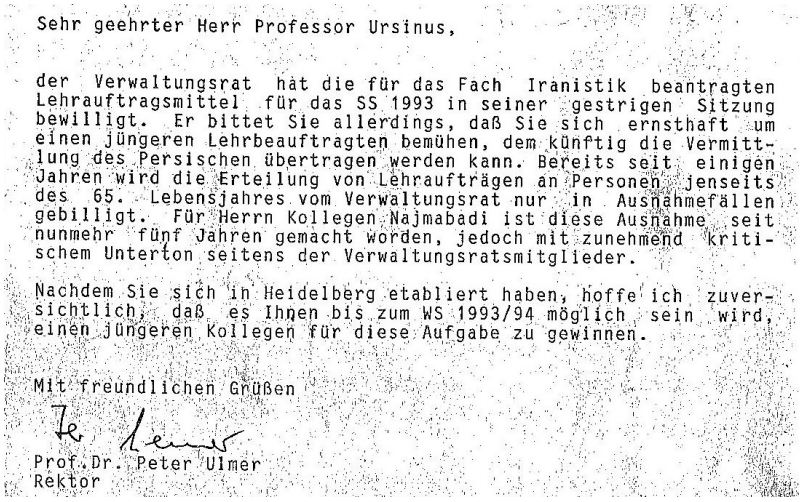
Folglich wurde das Fach Iranistik Magister/Nebenfach eingerichtet. Und Studentinnen wurden zum WS 78/79 im Nebenfach Iranistik eingeschrieben.DieKommission für Iranistik hat weiter zweimal getagt um erwähnte besondere Teile der Prüfungsordnung neu zu fassen. Am 24.10.1979 und zuletzt am 23.10.1980. In dieser letzen Sitzung waren Herren Heger und Najmabadi auch anwesend. ImProtokoll dieser Sitzung steht „Die Arbeit der Kommission kann damit als abgeschloßen gelten, wenngleich dies am Ende der Sitzung nicht ausdrücklich festgestellt wurde."

**Nachwort**

Die historische Recherche über die Gründung des Faches ist formell Abgeschloßen. Darüber, weshalb das Fach Iranistik nochmal um die Jahrhundertswende aufgehoben wurde, will ich kein Urteil fällen. Man könne die Schuld den Bezieungskomplikationen zuweisen, die zwischen den Islamischen Republik und den „Westen“ nach der 1979-Revolution sich ergab. Der Universitätsverwaltung war aber auch das Strukturproblem des Faches spätestens um Ende des 1985 bewusst. Die Fakultät (Dekan Herr Prof. Jan Assmann 23. Okt. 85- 21. Okt. 87) schreibt am 15.1.1986 an den Vorsitzenden des Senats Herrn Prof. Gisbert, und bittet „im Sinne einer *Überbrückungslösung* (betonung von mir) der Verleihung einer Gastprofessur an Herrn Professor Dr. Seifeddin Najmabadi für Iranistik zuzustimmen.“ Herrn Najmabadi wurde im selben Jahr einer Gastprofessur für Iranistik für zwei Jahre zugewisen. In der vom Dekan verfassten Antrag steht „Der gegenwärtige zustand[2] ist aber keine Dauerlösung, sondern eher ein Mißstand, der Abhilfe fordert, und zwar aus zwei Gründen: die Studierbarkeit eines im Kontext der Heidelberger Fächerkonstellation so wichtigen Faches wie Iranistik sollte nicht von Zufällen abhängeg sein, und die weitgehend unentgeltliche Inanspruchnahme der Lehrtätigkeit eines so bedeutenden, international angesehenen Iranisten wie Professor Najamabadis sollte nocht als Ausnutzung einer Notlage erscheinen“.

Dennoch wurde diese „Überbrückungslösung“ zur dauerhaften Situation. Der Verwaltungsrat hat dem Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients mehrfach Fristen gesetzt, eine Ersatzperson für Herrn Prof. Najmabadi, zu gewinnen, der wegen seinem Alter nicht mehr Lehraufträge erhalten durfte.

2. Die Notlage wird eben da so geschildert: „ Aufgrund der Revolution konnte Herr Najmabadi nicht in sein Land zurückkehren. Er blieb in Heidelberg und vertrat weiterhin das Fach im Rahmen von teil bezahlten, teils unbezahlten Lehraufträgen.“



Sehr geehrter Herr Professor Ursinus,

der Verwaltungsrat hat die für das Fach Iranistik beantragten Lehrauftragsmittel für das SS 1993 in seiner gestrigen Sitzung bewilligt. Er bittet Sie allerdings, daß Sie sich ernsthaft um einen jüngeren Lehrbeauftragten bemühen, dem künftig die Vermittlung des Persischen übertragen werden kann. Bereits seit einigen Jahren wird die Erteilung von Lehraufträgen an Personen jenseits des 65. Lebensjahres vom Verwaltungsrat nur in Ausnahmefällen gebilligt. Für Herrn Kollegen Najmabadi ist diese Ausnahme seit nunmehr fünf Jahren gemacht worden, jedoch mit zunehmend kritischem Unterton seitens der Verwaltungsratsmitglieder.

Nachdem Sie sich in Heidelberg etabliert haben, hoffe ich zuversichtlich, daß es Ihnen bis zum WS 1993/94 möglich sein wird, einen jüngeren Kollegen für diese Aufgabe zu gewinnen.

Mit freundlichen Grüßen

Prof.Dr. Peter Ulmer
Rektor

Am 21.6.1993 schrieb Rektor Herr Prof. Ulmer (Rektor der Universität Heidelberg von 1. Okt. 1991 bis 1. Okt. 1997) an Herrn Prof. Wagner (Dekan der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft) bezüglich der Zeiteilung der Mittel für Lehrauftfäge für WS 93/94 „Es wurde zu bedenken gegeben, ob es sich angesichts der Schwierigkeiten zur Sicherstellung des für den Studiengang Iranistik erforderlichen Lehrangebots nocht empfehle, diesen aufzuheben“. (Abb. 4)

Dez. 2014

**Bibliography:**

Hermann Weisert, Dagmar Drüll, Eva Kritzer. (2007). *Rektoren-Dekane-Prorektoren-Kanzler-Vizekanzler der Universität Heidelberg.* Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag.

Najmabadi, P. S. (2014). (O. S. Seraji, Interviewer).

Sanati, D. s. (2014). (O. S. Seraji, Interviewer).

Universitätsarchiv Heidelberg. (löse Blätter). *Rep. 140-281.*

Abbildungen (löse Blätter aus der Akte *Rep. 140-281*).

Abb.1

Universität Heidelberg
Eingang
26.02.76
Az.:
Nr.: 24

Kaiserlich Iranisches Generalkonsulat

Universität Heidelberg
Grabengasse 1

6900 Heidelberg

2. März 1976

8 München 80
Prinzregentenstrasse 78
Telefon 47 60 21-22

25.2.1976

Sehr geehrte Damen und Herren,

wir bitten höflich um Mitteilung, ob an Ihrer Hochschule ein Fach für Iranistik existiert.

Für Ihre baldige Antwort und Ihre Bemühungen im voraus besten Dank.

Mit vorzüglicher Hochachtung
KAISERLICH IRANISCHES GENERALKONSULAT

A. Bayat

(Generalkonsul A. Bayat)

Abb.2

Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients
Lehrstuhl für Assyriologie
Karlheinz Deller

Hauptstrasse 235
6900 Heidelberg 1

6. Oktober 1976

Herrn Dekan
der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft
Herrn Prof. Dr. A. Dihle
Südost-Turm
Marstallhof
6900 Heidelberg

Sehr verehrter Herr Dekan:

Zu Beginn des S.S.1976 kam aus dem Studienkolleg zu mir eine iranische Studentin mit dem Wunsch, Assyriologie im Hauptfach zu studieren. Sie interessiere sich für das Reich der Achämeniden, deren Vorgeschichte, die Meder, Kimmerier, Zikirtäer und wolle die keilschriftlichen Quellen darüber kennenlernen. Für die Wahl ihrer Nebenfächer riet ich zu Semitistik und Iranistik und hielt dies für eine sinnvolle Kombination. Beim Auslandsamt, und wenn ich nicht irre, auch beim Studentensekretariat, erklärte man ihr dann, dass Iranistik an der Universität Heidelberg nicht vertreten sei und deshalb nicht als Nebenfach gewählt werden könne.

Im Vorlesungsverzeichnis des W.S. 1976/1977 sind jedoch folgende Lehrveranstaltungen angekündigt, die ich nicht anders als iranistische ansprechen kann:

1. In der Neuphilologischen Fakultät, Sprachwissenschaftliches Seminar, Indogermanische Sprachwissenschaft:
   Prof. R. Schmitt-Brandt, Einführung ins Altiranische (Avestisch,Altpersisch),2st.
2. In der Philosophisch-Historischen Fakultät, Abt. Religionsgeschichte:
   Prof. G. Lanczkowski, Seminar: Zarathustra, 2st.

   In der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft; Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients und Südasieninstitut
3. Prof. G. Wilhelm, Einführung in das Elamische, 2st.
4. Prof. A. Schall, Neupersische Elementarlektüre, 2st.
5. Prof. A. Schall, Neupersische historische Texte, 1st.

   ~~Am Südasieninstitut:~~
6. Einführung in Urdu-Schrift und Grammatik, Dr. Muǧāhid Ḥusain Zaidī, 2st.
7. Umrāo Jan Ada von Mirzā Ruswā, Forts., Dr. Muǧāhid Ḥusain Zaidī, 2st.
8. Einführung in die Urdu-Dichtung, Dr. Muǧāhid Ḥusain Zaidī, 2 st.

Das sind summa summarum 15 iranistische Lehrveranstaltungen; mehr kann man eigentlich auch an einer Universität nicht verlangen, in deren Fächerkatalog "Iranistik" aufgenommen ist.
Da wir ja der Wahrheit verpflichtet sind, soll auch das Auslandsamt bzw. Studentensekretariat nicht sagen, Iranistik sei in Heidelberg nicht vertreten.

Dennoch: unsere Fakultät sollte vielleicht einmal darüber reflektieren, ob wir uns in Zukunft um diesen Fach nicht etwas mehr kümmern sollten. Wir haben etliche Mitglieder des Lehrkörpers, die davon etwas verstehen; wir haben ganz gute Bücherbestände (wenn auch etwas verstreut), und: wir haben sogar interessierte Studenten. Was fehlt ist eigentlich nur die Koordination, die rechte Hand weiss nicht,was die linke tut.
Wir hatten auch schon einen Gastprofessor für Iranistik (Herrn Kollegen Naǧm-ābādī aus Tahrān), wir können ab und an uns einen iranistischen Lehrauftrag leisten. Das liesse sich auch in Zukunft ohne allzugrosse Kosten fortführen.
Dem Herrn Ministerpräsidenten ist seit seinem Besuch im Iran an einem Ausbau der Beziehungen der Universitäten des Irans und Baden-Württembergs sehr gelegen. Diese Woge sollten wir uns zunutze machen.
Nicht vergessen sei auch, dass derzeit der Iran praktisch das einzige Land mit altvorderasiatischen Denkmälern ist, das ausländischen Missionen ungehinderten Zugang zu den Altertümern gewährt.
Schliesslich: Seit der Emeritierung des Herrn Kollegen Wilhelm Eilers, Würzburg, ist im süddeutschen Raum ein iranistisches Vakuum entstanden.

Abb. 3

UNIVERSITÄT HEIDELBERG
DER REKTOR

Universität Heidelberg · Postfach 105760 · 6900 Heidelberg 1

An das
Ministerium für Wissenschaft
und Kunst
Postfach 401

7000 Stuttgart - 1

31. OKT. 1978

Heidelberg, den 26. Okt. 1978
Fernsprecher Durchwahl 54-2427
Abteilung: 2 A - Ref. 2.2
Bearbeiter: in: Seidelmann/ku
Aktenzeichen: 8003.1
(bei Antwort bitte angeben)
Nr. _____

Betr.: Errichtung eines Nebenfach-Studienganges "Iranistik" (Abschluß Magister, Pro~tion) an der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft der Universität Heidelberg

Bezug: Beschluß des Senats der Universität vom 24. Okt. 1978

Anl.: 1. Antrag des Dekans der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft vom 11.8.1978
2. Quantitativer Studienplan
3. Ergänzung zum quantitativen Studienplan vom 7.9.1978
4. Richtlinien für das Studium der Iranistik
5. 1 Mehrfertigung

Der Senat der Universität Heidelberg hat in seiner Sitzung vom 24. Okt. 1978 beschlossen, an der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft einen Nebenfach-Studiengang "Iranistik" (Abschluß: Magister, Promotion) zu errichten.

Die Iranistik steht für das Magisterstudium und die Promotion in sinnvollem Zusammenhang zu den bereits bei der Fakultät vorhandenen Teilstudiengängen.

Der neue Teilstudiengang kann von dem vorhandenen Personal der Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft angeboten werden.

Die Universität bittet um Zustimmung zur Einrichtung dieses Studienganges gem. § 42 Abs. 3 Satz 1 UG.

gez.

Prof. Dr. Hubert Niederländer

2. 1 Mehrfertigung
an den
Dekan
der Fakultät für Orientalistik
und Altertumswissenschaft
Herrn Prof. Görler

zur Kenntnisnahme.

Mit freundlichen Grüßen
Im Auftrag

Seidelmann

Dienstgebäude: Grabengasse 1
Fernsprecher Vermittlung (06221) 54 - 1

Dienstgebäude: Schröderstraße 90
Fernsprecher Vermittlung (06221) 56 - 1

Telex 461 515

Abb. 4

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Universität Heidelberg · Postfach 105760 · 6900 Heidelberg 1

An den
Dekan der Fakultät für
Orientalistik und
Altertumswissenschaft
Herrn Prof. Dr. R. Wagner

Herrn Prof. Dr. M. Ursinus
Inst. f. Sprachen und Kulturen
des Vorderen Orients

| Az.: (Bitte bei Antwort angeben) | Abteilung/Sachbearbeiter | Telefon-Durchwahl | Datum |
|---|---|---|---|
| 59 41 | D3 Greenier/K | (06221) 54- 3159 | 21.6.1993 |

Betr.: Zuteilung der Mittel für Lehraufträge
für das Wintersemester 93/94

Bezug: Sitzung des Verwaltungsrats vom 3.6.93

Sehr geehrter Herr Dekan,
Sehr geehrter Herr Prof. Ursinus,

Nachdem der Verwaltungsrat bereits anläßlich der Zuteilung der Lehrauftragsmittel für das Sommersemester 93 die letztmalige Bewilligung für Herrn Prof. Najmabadi beschlossen hatte und Sie gebeten wurden, einen anderen Kollegen für das entsprechende Lehrangebot zu suchen, hat der Verwaltungsrat für das Wintersemester 93/94 unwiderruflich letztmalig einer Bewilligung zugestimmt.
Es wurde zu bedenken gegeben, ob es sich angesichts der Schwierigkeiten zur Sicherstellung des für den Studiengang Iranistik erforderlichen Lehrangebots nicht empfehle, diesen aufzuheben. Die Berufungszusage an Herrn Prof. Ursinus bleibt selbstverständlich weiterhin unberührt. bezieht sich nur auf Lektorat (als Teil des Studienangebots).

Ich bitte Sie, die Beschlußfassung des Verwaltungsrats zu respektieren.

Mit freundlichen Grüßen

Prof. Dr. P. Ulmer
Rektor

Dienstgebäude: Grabengasse 1
Fernsprecher Vermittlung (06221) 54-1
Bankverbindungen: BW-Bank Heidelberg
BLZ 672 200 20 Konto 530 27876 00

Dienstgebäude: Seminarstraße 2
Fernsprecher Vermittlung (06221) 54-1
Bezirkssparkasse Heidelberg

Telefax 06221/542618
Telex 461515
Postgiroamt Karlsruhe

# „Selbstbildung, Gesellschaftsumschaffung und Zivilisationsherausbildung“ im postrevolutionären Iran

## Eine Überblicksdarstellung der „Erklärung des zweiten Schritts der Revolution“ von Ajatollah Khamenei mit abschließendem Augenmerk auf einigen kulturpolitischen Aspekten

Mehrdad Saeedi[1]

**Einleitung**

Zum 40. Jubiläum der Islamischen Revolution in Iran erschien am 11. Februar 2019 vom iranischen Revolutionsführer Ajatollah Seyed Ali Khamenei, anstelle einer alljährlichen Dankesbotschaft an die Nation ein neues Revolutionsmanifest, das sog. Manifest des Zweiten Schritts. Darin gab Ajatollah Khamene´i bekannt, dass die Islamische Revolution in Iran in eine neue Evolutionsphase tritt, die wesentlich entscheidender sei als die erste 40-jährige Phase bzw. des „Ersten Schritts“ im historischen Aufbauprozess der Neuislamischen Zivilisation. Dies soll der vorliegende Beitrag in Anlehnung an den genauen Wortlaut des Manifests veranschaulichen. Hierfür werden die dem Manifest zugrundeliegenden zentralen Grundbegriffe Selbstbildung“, „Gesellschaftsumschaffung“ und „Zivilisationsherausbildung“ aus der Textperspektive heraus dargestellt und kommentiert. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt aber auf der hervorhebenden Darstellung der

1. Linguist und Kulturforscher mit Schwerpunkt auf dem persischen Sprachraum in West- und Zentralasien, zur Zeit unabhängiger Postdoc in Kultur- und Sprachenpolitik in Deutschland und Iran, Email: mehrdad.saeedi@outlook.de

kulturpolitischen Aspekte des Manifests. Dementsprechend lautet das Hauptziel dieses Beitrags, das zweifelsohne seit 1979 zu den aktuellsten und wichtigsten Dokumenten der iranischen Kulturpolitik gehörende Manifest dem deutschsprachigen Leser als interessiertem Kulturdialogpartner näher zu bringen und bei ihm für mögliche kulturdialogbezogene Probleme Bewusstsein zu schaffen.

Zur Struktur des vorliegenden Beitrags lässt sich anmerken, dass zuerst unter dem Abschnitt „Allgemeines über das Manifest" einige Informationen rund um das Dokument und dessen Verfasser in knapper Form dargeboten werden, dann unter „Struktur und Inhalt" diese Textaspekte mittels längerer Zitaten beschrieben werden und dabei die kulturpolitischen Themen als den für diesen Beitrag ausgewählten Schwerpunkt am Ende besondere Beachtung bekommen. Im Fazit wird schließlich auf die zu Beginn gestellte Frage in Bezug auf die größere Bedeutung der zweiten Phase der Islamischen Revolution in Iran seit 2019 in Relation zur ersten Phase der ersten 40 Jahre nach 1979 eingegangen und das Ergebnis anhand eines Beispiels in Beziehung zur Kulturpolitik im Denken des geistigen Führers der Islamischen Republik Iran gesetzt.

## 1. Allgemeines über das Manifest

Die folgenden Eckdaten und Erklärungen beziehen sich auf die allgemeinen Merkmale und Besonderheiten des Manifests wie formale Textaspekte sowie auf den Autor, seine Intention und Zielgruppe.

Der Vollständige Titel des neuen Revolutionsmanifests auf dem Deckblatt des Dokuments lautet: „Erklärung des Zweiten Schritts der Revolution an die iranische Nation". Weiter heißt es unter dem Titel: „Anlässlich des 40. Jubiläums des Sieges der Islamischen Revolution, abgegeben von seiner Hoheit Ajatollah Khamenei, dem Führer der Islamischen Revolution am 22.11.1397 [entspricht dem 11. Februar 2019]". Das Manifest umfasst 12 Seiten einschließlich des folgenden Deckblattes:

Abbildung 1: Offizielles Logo auf dem Deckblatt der „Erklärung des Zweiten Schritts der Revolution an die iranische Nation“[2]

Das offizielle Logo ist kalligrafischer Art persischer Ausrichtung: Es gibt eine senkrechte iranische Flagge anstelle des ersten Teilbuchstaben des persischen Manifestnamens „*Gam-e Dovvom*“ (´Der Zweite Schritt´) zusammen mit diesem Namen in Nastaliq, einer prominenten Stilart in der persischen Kalligraphie-Kunst, wieder. Die geometrische Form des Kalligraphie-Rahmens mit runden Ecken erinnert an ähnliche Formen in der iranisch-islamischen Baukunst, etwa die Eingangsfassade der historischen Freitagsmoschee von Isfahan.

Abbildung 2: Bildausschnitt[3] der Freitagsmoschee von Isfahan, auch bekannt als die Dschame-Moschee bzw. Atiq-Moschee (´Antike Moschee´) von Isfahan, erbaut

2. https://idc0-cdn0.khamenei.ir/ndata/news/41673/971122_بیانیه%20گام%20دوم%20انقلاب%20خطاب.pdf?nf (Abrufdatum: 08.01.2022).
3. https://de.wikipedia.org/wiki/Freitagsmoschee_von_Isfahan#/media/Datei:Gran_Mezquita_de_Isfahán,_Isfahán,_Irán,_2016-09-20,_DD_27.jpg (Abrufdatum: 13.01.2022)

im 8. Jahrhundert und seit 2012 ein Weltkulturerbe, gilt als eine der ältesten und architekturgeschichtlich bedeutendsten Moscheen Irans.[4]

Der Autor des Manifests ist wie im Titelbereich des Dokuments enthalten, Ajatollah Sejjed Ali Khamenei (geb. 1939), der zweite politische und geistige Führer der Islamischen Republik Iran nach dem Tod vom Gründer der Republik und Theoretiker der politischen Herrschaft des Rechtsgelehrten in einem islamischen Staat, Ajatollah Sejjed Ruhollah Khomeini (1902-1989). In seinem 80. Lebensjahr schreibt Ajatollah Khamenei zum 40. Jubiläum des Sieges der Islamischen Revolution an die iranische Nation mit der vordergründigen Absicht, den 40. Geburtstag der Islamischen Revolution zu feiern. Dabei kommt der Zahl 40 eine besondere Bedeutung zu: Die Zahl 40 steht symbolisch im iranischen bzw. islamisch-mystischen Verständnis für eine Zäsur, das gute Ende einer bestimmten Entwicklungsstufe im Leben eines Menschen, oder für einen idealen Zeitpunkt, der höchster geistiger Reife gleichkommt.[5] In diesem Sinne widmet sich Ajatollah Khamenei im Manifest dem Schwerpunktthema der Erfolge der Islamischen Revolution seit 1979. Er will diese Erfolge ins kollektive Gedächtnis der Iraner rufen, die unter zunehmenden umfassenden Sanktionen des Westen leiden und immer mehr junge Iraner ihren Traum einer Auswanderung ins westliche Ausland realisieren. Ajatollah Khamenei will gerade diese jungen Iraner durch faktenbasiertes Denken und weitsichtige Empfehlungen dazu ermutigen, dass sie mit Blick auf die mühsam erzielten Erfolge der letzten Jahrzehnte hoffnungsvoll in die Zukunft blicken und ihrem Land nicht voreilig den Rücken kehren:

> Nun am Anfang des neuen Kapitels im Leben der Islamischen Republik, möchte ich [d. h. Ajatollah Khamenei], dieser nichtige Diener Gottes [d. h. in demütiger Weise gesagt, nur einer unter vielen Dienern Gottes], zu meinen lieben jungen Iranern sprechen, zu einer Generation, die das Feld der Tat betritt, um mit einem anderen Teil des großen Dschihads [d. h. nationale Kampagne] des Aufbaus des großartigen islamischen Iran zu beginnen.[6]

---

4. Für einen Überblick über die Architekturgeschichte der Freitagsmoschee von Isfahan s. Laleh: https://www.cgie.org.ir/fa/article/230733/جامع-مسجد-اصفهان، (Abrufdatum: 13.01.2022)

5. Musapur: https://rch.ac.ir/article/Details/9257?چهل (Abrufdatum: 09.01.2022)

6. Khamenei 1397[2019]: S. 4.

Abbildung 3: Ausschnitt aus dem offiziellen Plakat und Header-Bild der Webseite der „Erklärung des zweiten Schritts der Revolution“[7]

**2. Struktur und Inhalt**

Das 12-seitige Dokument besteht aus einem Deckblatt, das bereits oben kurz behandelt wurde, einem Vorwort und dem eigentlichen aus vier inhaltlich kohärenten Unterteilen bestehenden Manifesttext, die im Folgenden nacheinander inhaltlich vorgestellt werden. Die formalen Grenzen dieser vier Unterteile zueinander sind aufgrund der vielen, nicht ursprünglich im Originaltext vom Verfasser enthaltenen und im Nachhinein vom Herausgeber hinzugefügten Überschriften sowie wegen der zugleich unterschiedlichen Listenstile, d. h. Verwendung von Dreiecken im Quadrat und Nummerierungen, womöglich etwas unklar. Inhaltlich ist aber der Text insgesamt gut strukturiert und gerade dank der vielen Überschriften zumindest schnell und leicht zu überfliegen.

**3. 1 Das Vorwort des Herausgebers**

Dem Haupttext des Manifesttextes ist ein knappes Vorwort des Herausgebers[8] auf der zweiten Seite des Dokuments[9] vorangestellt. Dieses Vorwort gleicht einer einführenden Zusammenfassung, welche die wesentlichen Punkte und Themen des Manifests benennt.

Im ersten Abschnitt wird der offizielle Anlass für die Verfassung und Veröffentlichung des Manifests thematisiert, nämlich das 40. Jubiläium des standhaften Bestehens der Islamischen Republik Iran nach Revolution, Bürgerkrieg, Verteidigungskrieg gegen den Iraq unter Saddam Hussein als damaliger Invasor und schließlich bis heute andauernde westliche Sanktionen als Antwort auf das zivile Atomprogramm des Landes. Im zweiten Abschnitt werden the zwei wesentlichen Themen des Manifests benannt: „Erläuterung der großen Errungenschaften der vergangenen vier Jahrzehnte“ und „grundlegende Empfehlungen“ für die bessere Gestaltung

7. https://farsi.khamenei.ir/gaam2/ (Abrufdatum: 08.01.2022).
8. Herausgegeben wurde das Manifest von der offiziellen Webseite von Ajatollah Khamenei, die in acht Sprachen einschließlich des Persischen als Hauptsprache verfügbar ist. Dort erschien das Manifest zum ersten Mal am 11.02.2019. Für den Originaltext s. https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673 (Abrufdatum: 08.01.2022).
9. Ebda.

der Zukunft Irans. Im dritten Abschnitt werden die Zielgruppen genannt; die iranische Nation als allgemeine Zielgruppe und die iranische Jugend als Sonderzielgruppe wie bereits oben erwähnt. Zudem wird das Manifest im Wortlaut von Ajatollah Khamenei als „zweite Phase der Selbstbildung, Gesellschaftsumschaffung und Zivilisationsherausbildung" und zugleich als „zweites Kapitel im Leben der Islamischen Republik" bezeichnet. Und im letzten Abschnitt des Vorworts wird das ultimative Ziel der Revolution mit der „Realisierung des Revolutionsideals, nämlich der Schaffung der Neuislamischen Zivilisation und Bereitschaft für das Aufkommen der Sonne der großen [messianischen oder rechtgeleiteten] Herrschaft [des 12. Imams bekannt als „Mahdi"]" formuliert.[10]

### 3.2 Der Manifesttext

Gemäß islamischer Tradition wird der Manifesttext „im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers" und mit einem anschließenden Gebet zur Lobpreisung Gottes und Ehrenerweisung seines Propheten und dessen Gefolgsleute beendet. Ebenfalls in religiösem Stil wird der Text mit „Ihr Bittgebetsprecher" abgeschlossen, nachdem der Autor sich für die zahlreiche Teilnahme der Iraner an den Feierlichkeiten des Jahrestags der Revolution auch bei Gott bedankt hat.

Am umfangreichsten und gewichtigsten sind der erste und letzte inhaltliche Unterteil je zur Geschichte der Islamischen Republik und zu den Empfehlungen von Ajatollah Khamenei für die Zukunft. Diese zusammen machen über 8 aus 10 Seiten des Manifeststextumfangs aus. Nun zu den einzelnen Unterteilen:

#### 3.2.1 Das historische Selbstverständnis der Islamischen Revolution und eine Zwischenbilanz

Dieser 4,5 Seiten umfassende Unterteil beinhaltet sowohl eine Einführung als auch eines der beiden Schwerpunktthemen des Manifests. Inhaltlich lässt sich der Unterteil in einen analytisch-theoretischen und einen ergebnisorientierten Bereich aufteilen. Der analytisch-theoretische Bereich beinhaltet unter den folgenden 10 Überschriften eine kompakte Analyse des bisherigen Geschichtsverlaufs Irans unter der Islamischen Republik angesichts ihrer Revolutionsideologie aus der eigenen Sicht. Übrigens: Alle

10. Khamenei 1397[2019]: S. 2.

nachstehenden Überschriften und Zitate werden bewusst direkt bzw. wortwörtlich übersetzt, damit der deutschsprachige Leser auch den stilistischen Charakter des persischen Manifesttextes ansatzweise kennenlernt. Semantische Erklärungen erfolgen bei Bedarf in eckigen Klammern:

1. „Eintritt der Islamischen Revolution in die zweite Phase der Selbstbildung, Gesellschaftsumschaffung und Zivilisationsherausbildung“

2. „Sieg der Islamischen Revolution, der Anfang einer neuen Ära der Erde [d. h. Menschheitsgeschichte]“

3. „Universelle, naturgemäße, glänzende und für immer lebende Leitsätze der Islamischen Revolution“

4. „Ewige Verteidigung der Idee der revolutionären Ordnung [d. h. Staat]“

5. „Die Islamische Revolution und der Abstand zwischen dem Soll-Zustand und der Realität“

6. „Die Islamische Revolution: Stolz und Ehre für Iran und Iraner“

7. „Um feste Schritte für die Zukunft machen zu können, muss man die Vergangenheit gut kennen.“

8. „Der Anfang der Islamischen Revolution und Ordnung [d. h. Staatsbildung] in der Stunde Null“

9. „Neue dualistische Konfrontation zwischen dem Islam und Imperialismus als bekanntes Phänomen der gegenwärtigen Welt“

10. „Dschihad-konforme [d. h. freilich nicht kriegerische, sondern selbstlose, äußerst engagierte und in Übereinstimmung mit der islamischen Lehre handelnde] Leitung und Glaube an den Grundsatz ‚Wir können es.‘ sind die Ursachen für die Würde und den Fortschritt Irans in allen Epochen.“

Um eine der für diesen Unterteil des Manifests konstitutivsten Stellen mit Blick auf die historische Selbstbetrachtung der Islamischen Republik zu zitieren, lässt sich der Punkt 8 zur „Stunde Null“ folgendermaßen näher beschreiben:

> Die Islamische Revolution und die daraus entstandene Ordnung begann in der Stunde Null: Erstens war alles gegen uns gerichtet; sei es das korrupte monarchistische Regime [der Pahlavi-Familie mit Mohammad Reza als deren letzter König, im Westen bekannt als „der Schah"], das (…) das allererste Regime seiner Art in der Geschichte Iran war, das durch direkte fremde Intervention (…) an die Macht gekommen war; und sei es der US-amerikanische Staat und einige andere westliche Staaten; und sei es die äußerst chaotische Innenlage des Landes und der beschämenden Rückständigkeit in der Wissenschaft, Technologie, Politik, Spiritualität und in jeder anderen Tugend. Zweitens hatte es hinter uns gar keine Erfahrung oder zurückgelegte Strecke gegeben. Es ist selbstverständlich, dass die marxistischen Aufstände oder Ähnliche nicht als Vorbild für eine Revolution angesehen werden konnten, die aus der Mitte des Glaubens und islamischer Erkenntnis hervorgetreten war. Die Islamischen Revolutionären begannen alles ohne Vorbild und Erfahrung und die Verbindung von Republikanität und Islamität (…) wäre außer nur mit der Rechtleitung Gottes und dem leuchtenden Herzen und dem großartigen Denken von Imam Khomeini, sicherlich nicht erfolgt.[11]

Im Anschluss an den analytisch-theoretischen Bereich beginn der ergebnisorientierte Bereich unter der durch eine auffällig größere Schriftgröße hervorgehobenen Überschrift „Große Gottesgaben der Islamischen Revolution", der - die obige revolutionsideologisch-historische Analyse untermauernd - folgende Auswahl an sieben sog. Gottesgaben als Erfolge in der Zeit seit der Islamischen Revolution 1979 bis heute aufzählt und abgesondert erklärt:

1. „Stabilität, Sicherheit und Wahrung der territorialen Integrität Irans"

2. „Der treibende Motor des Landes auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technologie und die Errichtung von lebenswichtigen, ökonomischen und urbanen Infrastrukturen"

3. „Maximalisierung der Volksmitwirkung [im gesellschaftlich-politischen Leben] und des Wettbewerbs um [karitativ-fürmenschliche] Hilfeleistung"

4. „Erstaunliche Erhöhung der politischen Einsicht aller Iraner"

11. Khamenei 1397[2019]: S. 4.

5. „Das [bewusste] Belasten der Waagschale der Gerechtigkeit bei der Aufteilung der allgemeinen Ressourcen des Landes“

6. „Bemerkenswerter Zuwachs an Spiritualität und Moralität in der Öffentlichkeit“

7. „Zunehmender Widerstand gegen Tyrannen, Gewaltherrscher und Imperialisten der Welt“

### 3.2.2 Die zweite Phase der Revolution und wechselnde Herausforderungen

Der knapp über eine halbe Seite lange Unterteil trägt die Überschrift „Die 40. jährige Revolution und der große zweite Schritt“, welche den ersten formalen und inhaltlichen Einschnitt im Manifesttext markiert, nämlich die Vorstellung des Kernthemas des Manifests, den sog. Zweiten Schritt oder den Eintritt in die zweite Phase der Revolution. Gleich danach widmet sich der Text unter der Überschrift „Die Macht der Islamischen Revolution, der Wechsel von Herausforderungen und die Niederlage der Imperialisten“ dem zweiten Thema, dem Vergleich der Herausforderungen in der Anfangszeit der Revolution mit denen der heutigen Zeit:

> Obwohl die damalige Herausforderung mit den USA um die Verdrängung der Agenten der fremden Mächte oder um die Schließung der Botschaft des zionistischen Regimes in Teheran oder um die Enthüllung des Spionagehauses [d. h. Botschaftsgebäudes der USA in Teheran] war, geht es bei unserer heutigen Herausforderung um die Präsenz des mächtigen Iran an den Grenzen des zionistischen Regimes, die Abschaffung des unberechtigten Einflussapparats der Amerikaner in Westasien, die Unterstützung der Islamischen Republik für die Kämpfe der palästinensischen Kräfte [d. h. Widerstands- und Freiheitskämpfer] inmitten der besetzen Gebiete [Palästinas] und die Verteidigung der gehissten Flagge der Hisbullah und der Widerstandsbewegung in der gesamten Region [d. h. Westasien]. Und wenn damals das Problem des Westens [mit Iran] die Abhaltung Irans vom Kauf von elementaren Kriegswaffen [im Krieg mit dem Iraq] war, lautet ihr Problem heute die Verhinderung vom Transport von hochentwickelten [selbstgemachten] iranischen Kriegswaffen an die Widerstandskräfte [in der Region].[12]

### 3.2.3 Die Ressourcen Irans für den sog. Zweiten Schritt

In diesem knapp einseitigen Unterteil wird das Thema der menschlichen und natürlichen Ressourcen Irans als wichtige Chancen und

12. Khamenei 1397[2019]: S. 7.

Voraussetzungen für den sog. Zweiten Schritt der Revolution unter den folgenden drei Überschriften behandelt:

1. „Die Jugend, die Verwirklichungsachse einer fortgeschrittenen Islamischen Ordnung“

2. „Talentierte und effiziente Arbeitskräfte mit einem tiefen und echten Fundament aus Glauben und Religion als wichtigste und hoffnungstragende Ressource des Landes“

3. „Die lange Liste der materiellen Möglichkeiten des Landes“

Unter o. g. drei Punkten werden eigentlich zwei wesentliche Ressourcen verstanden, die Ajatollah Khamenei folgendermaßen näher erklärt und mit Zahlen und Fakten belegt:

> Die junge Bevölkerung, die unter 40 Jahre alt ist (…), ist eine wertvolle Chance für das Land. 36 Millionen Iraner zwischen ihrem 15. und 40. Lebensalter, etwa 14 Millionen Iraner haben einen Hochschulabschluss, [wir sind] auf dem zweiten Platz der Welt unter den Absolventenzahlen in den Grundlagen- und Ingenieurwissenschaften (…)
>
> (…)
>
> Iran mit einem Prozent der Weltbevölkerungszahl besitzt sieben Prozent von den weltweiten Rohstoffvorkommen: Gigantische unterirdische Ressourcen, einzigartige geographische Lage zwischen Ost und West und Nord und Süd, ein großer Binnenmarkt, ein großer regionaler Markt mit 15 Nachbarländern und 600 Millionen Menschen [als unmittelbare Nachbarn in diesen Ländern] um uns herum, lange Küstenlinien, Bodenfruchtbarkeit mit diversen landwirtschaftlichen und gartenbaulichen Produkten und eine große und vielfältige Wirtschaft sind nur Beispiele der Möglichkeiten des Landes; viele dieser Möglichkeiten sind noch unangetastet geblieben.
>
> Es ist [sogar] behauptet worden, dass Iran angesichts der unangetasteten natürlichen und menschlichen Ressourcen weltweit auf dem ersten Platz steht.[13]

### 3.2.4 Die Empfehlungen Ajatollah Khameneis - kulturpolitisch gelesen

Der knapp über 4-seitige und somit wie bereits erwähnt, zweitumfangreichster Unterteil des Manifesttexts trägt die durch die im gesamt Text größte Schriftgröße hervorgehobenen Überschrift „Und nun

13. Khamenei 1397[2019]: S. 8.

die Empfehlungen:“, welche gleichzeitig auch den zweiten formalen und inhaltlichen Einschnitt im Manifesttext markiert, nämlich die sog. Empfehlungen von Ajatollah Khamenei für die Iraner und insbesondere die jungen Iraner für den sog. Zweiten Schritt der Revolution, d. h. die Gestaltung der Zukunft Irans in der Herausbildung einer neuislamischen Zivilisation für die endzeitliche Erlösung aller Menschen von der weltweiten Ungerechtigkeit.

Es handelt sich insgesamt um etliche Empfehlungen, die sich textgemäß sieben Themenfeldern mit den folgenden Überschriften zuordnen lassen:

1. „Wissenschaft und Forschung“ (21[14])
2. „Spiritualität und Moral“ (16)
3. „Wirtschaft“ (24)
4. „Gerechtigkeit und Kampf gegen Korruption“ (31)
5. „Unabhängigkeit und Freiheit“ (9)
6. „Nationale Würde, Auslandsbeziehungen, Abgrenzung vom Feind“ (12)
7. „Lebensstil“ (3)

Wirft man einen flüchtigen Blick auf diese Themenfelder und ihre jeweiligen Textabschnitte, scheint hier keine numerisch strikte Anordnung und Abfolge der Empfehlungsfelder nach ihrem Bedeutungs- und Brisanzgrad gegeben zu sein. Eine solche wird auch nirgendwo im Text explizit thematisiert. Beim näheren Blick fällt aber auf, dass das allererste und allerletzte Themenfeld mit Bedacht ausgewählt worden sein müssten und der Autor diesen auf diese Weise besonderes Gewicht verleihen wollte. Der Stellenwert der „Wissenschaft und Forschung“ und deren Förderung soll dieser Lesart zufolge gerade in einem religiösen Staat am höchsten sein. Auch ein Blick auf das zweite Themenfeld „Spiritualität und Moral“ legt nahe, dass die Islamische Republik keine dogmatische, wissenschaftsfeindliche Religionsherrschaft repräsentieren will. Die Behandlung des Themenfelds „Lebensstil“ am Ende des Manifesttexts vor der Schlussformel zeigt das besondere Gewicht des Themas, selbst wenn es

14. Zahlenangaben vor den Themenfeldern geben die Zeilenanzahl der jeweiligen Themenfelder wieder.

innerhalb von drei Zeilen erklärt wird. Alle anderen Themenfelder sind in Sachen Zeilenumfang wesentlich größer. Am ausführlichsten wird mit 31 Zeilen das in der Mitte platzierte Themenfeld „Gerechtigkeit und Kampf gegen Korruption". Somit nimmt ein system- und selbstkritisches Thema, nämlich die Bekämpfung der Korruption, aus der Feder des höchsten politischen Amtsinhabers der Islamischen Republik, den meisten Platz innerhalb der Empfehlungen ein. Dies geht mit der lauten Selbstkritik in der Islamischen Republik an der wirtschaftlichen Situation nicht nur aufgrund von den westlichen Wirtschaftssanktionen, sondern auch vom hausgemachten Missmanagement in den letzten Jahren einher. Die Herstellung und Sicherstellung der sozialen Gerechtigkeit in der iranischen Gesellschaft war nämlich eines der wichtigsten Ideale der Islamischen Revolution, einer der wenigen Revolutionen in der Geschichte, die von unten bzw. den Schwachen selbst gemacht und getragen wurde[15]. Dieses Ideal geht auch den für die Schiiten typischen Glaubensgrundsatz *Adl-e Elahi*[16] (´göttliche Gerechtigkeit´) neben der Idee von Imamat[17] (´rechtschaffene Führung [stellvertretend für Gott] ´)[18] zurück, die zusammen mit den Ideen der Eineinigkeit Gottes, der Prophetie mit Mohammad als letztem Gesandten Gottes und des Jenseits die fünf sog. Religionsprinzipien[19] der schiitischen Muslime ausmachen. Diese Prinzipien sind übrigens nicht mit den allgemein bekannten, religionspraktischen fünf Säulen des Islam zu verwechseln.

Nun werden mit Blick auf die oben quantitativ und qualitativ herausgestellten vier Themenfelder (1, 2, 4 und 7) einige ausgewählte kulturpolitische Aspekte des Manifesttexts aus der Textperspektive heraus beleuchtet werden:

## „Wissenschaft und Forschung": Autochthone Wissenschaft mit globaler Ethik

> Wissen ist das offensichtlichste Mittel zur Würde und Stärke eines Landes. Die Rückseite der Weisheit ist Macht. Die westliche Welt war dank ihres Wissens in der Lage, sich 200 Jahre lang Reichtum, Einfluss

15. Steinbach 2002: S. 182.
16. Pers. „الهه عدل"
17. Pers. „امامت".
18. Amirpur 2015: S. 56 ff.
19. *Osul-e din* (´Prinzipien der Religion´), pers. „اصول دین".

> und Macht zu sichern und trotz ihrer Armut der moralischen und glaubensbezogenen Fundamente und durch Erzwingung ihres westlichen Lebensstils gegenüber den von der Karawane der Wissenschaft zurückgelassenen [d. h. rückständigen] Gesellschaften konnte sie die Kontrolle über deren Politik und Wirtschaft erlangen. Wir raten vom Missbrauch von Wissen, z. B. wie es der Westen tat, ab und bestehen nachdrücklich auf dem Bedürfnis des Landes nach dem Zum-sprudeln-bringen der Quelle des Wissens im eigenen Land (…)
>
> (…)
>
> Der Grundstein einer wissenschaftlichen Revolution ist bereits im Land [Iran] gelegt worden und diese Revolution hat auch Märtyrer wie die gefallenen Nuklearmärtyrer [d. h. Atomwissenschaftler] hingegeben. Stehen Sie auf und machen Sie den missgünstigen und rachsüchtigen Feind erfolglos, der sich vor Ihrem wissenschaftlichen Dschihad gewaltig fürchtet.[20]

## „Spiritualität und Moral“: Gefahren von neuen Medientechnologien

> Spiritualität [haben] heißt spirituelle Werte wie Lauterkeit, Opferbereitschaft, Vertrauen [auf Gott], Glaube an sich und die Gesellschaft zur Geltung zu bringen und Moral [haben] heißt Tugenden wie Wohltätigkeit, Nachsicht, Mildtätigkeit, Ehrlichkeit, Mut, Bescheidenheit, Selbstvertrauen und weitere gute Charaktereigenschaften verkörpern.
>
> (…)
>
> Hochentwickelte und umfassende Medientechnologien haben den Zentren der Antispiritualität und Antimoral hochgefährliche Möglichkeiten zur Verfügung gestellt und derzeit sehen wir den zunehmenden Angriff der Feinde mit diesen Technologien auf die unschuldigen Herzen der jungen Erwachsenen, Jugendlichen und sogar Kinder mit eigenen Augen. Die zuständigen staatlichen Instanzen haben hier große Verpflichtungen (…).[21]

## „Gerechtigkeit und Kampf gegen Korruption“: Nach dem Vorbild vergangener und kommender Herrschaften

> Die wirtschaftliche, moralische und politische Fäule, ein Haufen Schmutz für die Länder und [ihre politischen] Ordnungen und wenn diese Fäule den Körper der Staaten zersetzt, ist sie ihr zerstörerisches und ihre Legitimität zustoßendes Erdbeben. Und dies ist für eine Ordnung wie die der Islamischen Republik, die [als religiöser Staat]

20. Khamenei 1397[2019]: S. 9.
21. Khamenei 1397[2019]: S. 10.

eine [Art] Legitimität benötigt, die weit über die allgemein übliche Legitimität hinausgeht und die mit einer tieferen Grundlage als nur der gesellschaftlichen Akzeptanz und Anerkennung einhergeht, wesentlich ernsthafter und fundamentaler als für andere [politischen] Ordnungen. Die Versuchung nach Besitz und Posten, selbst in der Alitreuesten Herrschaft in der Geschichte, also in der Herrschaft von seiner Heiligkeit, dem König der Gläubigen [Ali Ibn Abi Taleb], gegrüßt sei er, ließ einige [durchaus] abrutschen, deshalb war nie und ist auch jetzt die Gefahr des Auftretens dieser Bedrohung in der Islamischen Republik, deren Führungskräfte und Funktionäre einst miteinander um die revolutionäre Frömmigkeit und einfache Lebensführung wetteiferten, nicht unwahrscheinlich. Und dies erfordert, dass es [bei uns] einen dementsprechend funktionierenden Apparat (…) gibt und im wahren Sinne des Wortes die Korruption bekämpft, insbesondere in den staatlichen Instanzen.

(…)

Dies [d. h. die Gerechtigkeit] ist ein heiliges Wort in allen Zeiten und Kulturen und in absoluter Weise ist sie nur in der Herrschaft seiner Heiligkeit, des Beherrschers der Zeit (Mögen unsere Leben für ihn vergehen.) möglich, aber in relativer Weise ist sie überall und jederzeit möglich sowie eine Pflicht für alle und besonders für die Herrscher und Machthaber.[22]

## „Lebensstil“: Sorge um kulturelle Entfremdung

Dazu gibt es viel zu sagen. Ich verschiebe das Thema auf einen späteren Zeitpunkt und begnüge mich an dieser Stelle nur mit diesem einen Satz, dass die Bemühungen des Westens für die Verbreitung seines Lebensstils in Iran, nicht wiedergutmachende moralische, wirtschaftliche, religiöse und politische Schäden dem Land und der Nation zugefügt haben. Eine Entgegenwirkung dagegen erfordert einen umfassenden intelligenten Dschihad [d. h. eine nationale Kampagne] und auch hier sind Sie, die Jugend [Irans], die Hoffnungsträger.[23]

## 4 Fazit

Die Erklärung der zweiten Schritts der Revolution“ ist keine übliche politische Erklärung des iranischen Staatsoberhauptes, die das 40. Lebensalter einer neuartigen politischen Ordnung, die die iranisch-islamische Tradition mit der westlichen Idee einer republikanischen Demokratie versöhnt hat und alljährlich abgegeben wird, sondern ein umfassendes programmatisches Dokument mit Analysen, Fakten,

22. Khamenei 1397[2019]: S. 11.
23. Khamenei 1397[2019]: S. 12.

> Empfehlungen und bezüglich seines Veröffentlichungszeitpunktes mit hoher Symbolik: Die Zahl 40[24] besitzt wie in vielen Kulturen auch in der iranisch-islamischen Kultur mehrere symbolische Bedeutungen. Die eine Bedeutung, nämlich das gute Ende einer bestimmten Entwicklungsstufe im Leben eines Menschen, wurde bereits oben erwähnt. Die aber an dieser Stelle wichtigere Bedeutung dieser Zahl besagt nach islamischem[25] Verständnis eine bestimmte, in der Regel längere Zeitperiode, und im Kontext des Manifests betrachtet, eine Entwicklungsstufe der mehrstufig-eschatologischen Geschichtsvorstellung der sich seit der Islamischen Revolution in Iran im Jahre 1979 im Ausbau befindlichen sog. Neuislamischen Zivilisation[26], die vor dem Ende der Zeiten steht, nämlich vor der Herrschaft Mahdis, des schiitischen Erlösers, der selbst zwischen 7 bis 70 Jahre[27] über der gesamten Erde herrschen wird, bis der Tag der Auferstehung als das Ende der Geschichte anbricht.

Die theoretischen Grundbegriffe des Manifests, die bewusst in den Primärtitel dieses Artikels aufgenommen wurden, lauten nochmals hier „Selbstbildung“[28], „Gesellschaftsumschaffung“[29] und schließlich „Zivilisationsherausbildung“[30]. Sie widerspiegeln den Errichtungs- und Entwicklungsverlauf einer idealen Islamischen Zivilisation, die es in dieser idealen Form in der Geschichte nie gegeben hat. Die größere Bedeutung der zweiten Phase der Islamischen Revolution im Vergleich zur ersten 40-jährigen Phase besteht also darin, dass die Islamische Republik Iran als einzig schiitischer Staat der Welt mit einer überhistorischen Mission, die aus der Islamischen Revolution als historische Zäsur in der schiitischen Eschatologie entstanden ist, ihrem Ziel der Errichtung einer Neuislamischen Zivilisation trotz allen Herausforderungen mit einem großen entschlossenen „zweiten Schritt“ nähergekommen ist. Nach der fünf-stufigen Geschichts- und Zeitauffassung der Ideologie der Islamischen

24. Ebenfalls wird der Zahl 7 zweimalig im Text als Gesamtzahl von den „Gottesgaben der Islamischen Republik“ und am Ende des Texts von den „Empfehlungen“ Ajatollah Khameneis eine große symbolische Bedeutung beigemessen.
25. Auch in der jüdisch-christlichen Tradition ist diese zahlensymbolische Vorstellung gegeben, man denke an die 40 Jahre andauernde Wüstenwanderung der Israeliten nach ihrem Auszug aus Ägypten oder an die 40-tägige Fastenzeit bzw. Passionszeit der Christen zur Vorbereitung auf das Osterfest.
26. Pers. „تمدن نوین اسلامی“
27. Amirpur 2015: S. 69.
28. Pers. „خود سازی“.
29. Pers. „جامعه پردازی“.
30. Pers. „تمدن سازی“.

Republik Iran, die aus Revolutionshervorbringung, Machtetablierung der neuen Ordnung, Staatsbildung, Gesellschaftsumschaffung und schließlich Zivilisationsherausbildung besteht, befinden sich die politische Ordnung und die iranische Gesellschaft nach der Einschätzung von Ajatollah Khamenei zur Zeit auf der Stufe der Staatsbildung, die in einer intensiven Wechselwirkung mit der höheren Stufe der Gesellschaftsumschaffung stehe und ohne das vollständige Gelingen des Staatsbildungsprozesses nach wahren islamischen Vorbildern und Kriterien sich keine tatsächlich langfristigen Veränderungen in der Gesellschaft etwa im Bereich des islamischen Lebensstils vollziehen könnten[31]. In diesem Sinne mag die vom Umfang her karge Behandlung des kulturpolitisch relevanten und deshalb am Textende platzierten Themas des „Lebensstils" auch damit zu erklären sein, dass Ajatollah Khamenei die Islamizität im derzeitigen Entwicklungsstand der Staatsbildung im postrevolutionären Iran, die er „Selbstbildung" nennt, als noch nicht fortgeschritten genug und befriedigend betrachtet.

**Verwendete Quellen**

Amirpur, Katajun (2015): *Der schiitische Islam*, Reclam, Stuttgart.

Khamenei, Sejjed Ali (2022): www.khamenei.ir

Khamenei, Sejjed Ali (1307 [2019]): Die Erklärung zum zweiten Schritt der Revolution: https://idc0-cdn0.khamenei.ir/ndata/news/41673/971122_ بیانیه%20گام%20دوم%20انقلاب%20از.pdf?nf

Laleh, Hajedeh (1399 [2020]): *„Masdsched-e dschame-e esfahan"* [´Die Freitagsmoschee von Isfahan´], in: „Da´eratolma´aref-e bozorg-e eslami", Online-Ausgabe: https://cgie.org.ir/fa/article/230733/جامع-مسجد-اصفهان،

Musapur, Ebrahim (1393 [2014]): *„Tschehel"* [´Vierzig´], in: „Daneschname-je dschahan-e eslam" [´Enzyklopädie der Islamischen Welt´], Online-Ausgabe: https://rch.ac.ir/article/Details/9257?چهل

Steinbach, Udo (2002): *Der postrevolutionäre Iran,* in: Dumonts Handbuch Islam, herausgegeben von Walter M. Weiss, Monte von Dumont, Köln.

31. https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32895 (Abrufdatum: 16.01.2022)

# Einige Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen westlicher und islamischer Erkenntnistheorie

Mohammad Hossein Safaei[1]

## 1. Einleitung

### 1.1. Forschungsstand

Obwohl in den letzten Jahren zahlreiche Bemühungen in Richtung einer Anpassung gemeinsamer problematischer, erkenntnistheoretischer Begriffe zwischen der islamischen und westlichen Philosophie unternommen wurden, bearbeiten diese Werke jedoch vor allem die Ganzheitlichkeit der allgemeinen Erkenntnis, ausgehend von den unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes Erkenntnis oder die Unterschiede zwischen der Wissenschaftsphilosophie und der Erkenntnistheorie.[2] Die vorliegende Untersuchung ist der Versuch ausführlichere und bedeutendere Probleme zwischen der islamischen und westlichen Tradition zu darzustellen.

### 2.1. Forschungsfragen

Inwieweit entsprechen, die in der islamischen Tradition aufgeworfenen Theorien zur Kenntnis der Göttlichen Regeln aus gültigen Belegen, den zur Diskussion aufgestellten Theorien der allgemeinen Erkenntnis? Existiert die die Möglichkeit des Vergleichs dieser beiden Traditionen miteinander?

---

1. PhD Philosophie, Shahid Beheshti University, Email: mhs13680@yahoo.com

2. Siehe als Beispiel eine Studie MuḥammadḤusainzādehs zu einem Vergleich zeitgenössischer Erkenntnistheorie.

Wenn nach der gängigen Disposition in der Erkenntnistheorie einige Indizien der Signifikanz der Internalismus oder Externalismus des islamischen Denkens betrachtet werden, existiert dann die Möglichkeit der Verwendung aller in der islamischen Tradition grundlegenden Werkzeuge?

Ist die Theorie der „subjektiven Geburt" von Šahīd aṣ-Ṣadr die Lösung der Schwierigkeit der Induktion auf der Suche nach neuer Klarheit aus Gewissheit? Haben kritische westliche Erkenntnistheoretiker diese Art von Gewissheit und Wahrheit im Subjekt erkannt?

### 3.1. Hypothesen

Die Möglichkeit der Verwendung von Regeln dieser Wissenschaft ermöglicht auch die Stärkung der bekannten Mechanismen zur Erkenntnis und Schlussfolgerung der Göttlichen Regeln aus den gültigen Belegen unter den muslimischen Denkern. Der Märtyrer Morteżā Moṭahharī sagte dieses speziell zur Notwendigkeit des Einverständnisses zwischen islamischer Rechtswissenschaft mit den anderen Wissenschaften:

> Es existiert kein Ausweg Wenn wir den Anspruch erheben, dass unsere islamische Rechtswissenschaft auch eine der wahren Wissenschaften der Welt ist, müssen wir die Methoden, die in anderen Wissenschaften befolgt werden, befolgen. Wenn wir das nicht befolgen, ist die Bedeutung die, dass sie (die islamische Rechtswissenschaft) außerhalb der Reihe der Wissenschaften steht. (Ṭabāṭabāyī et al. 1962, S. 64-65.)

Andererseits weisen die jahrelangen Bemühungen westlicher Gelehrter und das Fehlen einer definitiven Lösung des Induktionsproblems, auf die Ineffizienz der bisher zur Diskussion gestellten Theorien hin.

Die Theorie der „subjektiven Geburt" von Šahīd aṣ-Ṣadr eröffnet die Möglichkeit einige neue Kapitel hinsichtlich der gängigen Erläuterungsstrukturen (Fundamentalismus (بنیان گرایی), Kohärenztheorie (انسجام گرایی) und Reliabilismus (اعتماد گرایی)) aufzuschlagen.

## 2. Internalismus der *Uṣūliyya* und Externalismus der *Aḫbārīya*

Obwohl die Begriffe der Erkenntnistheorie und ihre Entwicklung von der klassischen bis zur zeitgenössischen Philosophie in einer Vielzahl von Werkenvon Erkenntniswissenschaftlern in ausführlicher Weise Gegenstand der Untersuchung waren, wird im Folgenden,aber auch wegen der Einhaltung wissenschaftlicher Grundsätze und wegen eines Abrisses von

Fragen der Erkenntnistheorie, die die Möglichkeit von deren Anwendung und Verwendung in diesem Artikel für möglich erscheinen lassen, ein summarischer Überblick über Internalismus und Externalismus in der westlichen Tradition gegeben. Danach werden sie mit den dargestellten kognitiven Vorgehensweisen in der islamischen Tradition verglichen.

### 2.1. Externalismus und Internalismus

Eine der Fragen, die im Kapitel der Klärung der Kenntnis von den Problemen der Erkenntnistheorie nach denSchwierigkeiten des Gettier-Problems skizziert wurde, ist die Definition der zwei Begriffe Internalismus und Externalismus. Wenn das Verständnis einer Überzeugung von den inneren Zuständen des verstehenden Subjekts abhängt, bedeutet dies, dass sich alle benötigten Faktoren zum Verständnis dieser Überzeugung innerhalb der kognitiven Einsicht des verstehenden Subjekts befinden und so wird dieser ein Internalist sein. Nach der Definition von Internalismus, ist eine berechtige Überzeugung, eine Überzeugung, für die ein Individuum gute Gründe hat. (Conee 2015: S. 15.) Außerdem ist diese berechtige Überzeugung in dieser Vorgehensweise aus Sicht des verstehenden Subjekts veränderbar. Wenn „A“ ein Überzeugung hat, für deren Besitz es gute Gründe gibt, kann man diese angeben. Dem Vorbringen dieserGründedie Person „B“, anstelle von „A“,Besitzer des Glauben wird.

Wenn bei dem verstehenden Subjekt bei der Klärung der Überzeugung ein Mangel am kognitiven Zugang zu den Faktoren der Rechtfertigung der Überzeugung vorliegt, insofern, dass diese Faktoren außerhalb der kognitiven Einsicht des Individuums mitder Überzeugung liegen können, wird dieser ein Externalist sein. Nach der Definition des Externalismus können die Anforderungen für die Plausibilität einer bestimmten Überzeugung sogar dem entsprechen, dass das Individuum mit der Überzeugung deren Rechtfertigung nicht kennt.

Erkenntnistheoretischer Fundamentalismus (مبنا گرایی) ist die wichtigste plausible, epistemologische Erklärung bei Internalisten. Im erkenntnistheoretischen Fundamentalismus werden fundamentale Überzeugungen mit den direkt erfahrenen Geisteszuständen und anderen Überzeugungen verbunden, während diese Überzeugungen miteinander auch eine induktive Relation haben. Der erkenntnistheoretische Fundamentalismus kann, abhängig davon, ob er die vollständige Kenntnis

der Faktoren der Erklärung voraussetzt oder nur die Fähigkeit der Erlangung der Kenntnisse über diese Faktoren verlangt, in seiner Eigenschaft zum starken oder schwachen Internalismus zählen.

Nach Meinung der Internalisten ist die wesentlichste Erfordernis erkenntnistheoretischer Erklärung, dass die Akzeptanz einer Überzeugung in Verbindung mit dem kognitiven, aufrichtigen und wahren Ziel, rational und erklärend geschehen muss, demnach muss das Individuum mit der Überzeugung sich dem wahren Grund seiner Überzeugung bewusst sein.

Im Gegensatz dazu ist einer der wesentlichsten externalistischen Perspektiven die Vertrauenswürdigkeit. Bei der Vertrauenswürdigkeit wird der Glaube durch einen Prozess erzeugt, der durch eine echte Aufrichtigkeit die Überzeugung ermöglicht (Goldman, 1979: 1-23). In dieser Perspektive bestände keine Notwendigkeit, dass für das verstehende Subjekt ein bestimmter Glauben gerechtfertigt wurde und dieser zu der Rechtfertigung der Überzeugung einen epistemologischen Zugang gehabt hätte. Obwohl des verstehende Subjekt für die Wahrhaftigkeit seiner Überzeugung keinen Grund haben kann, kann mit diesem Zustand mindestens dessen Akzeptanz hinsichtlich des Epistemologischen plausibel gemacht werden.

Ausgehend von allen existierenden Definitionen bezüglich Internalismus und Externalismus kann man in folgende Definition einwilligen.

Nach dem Urteil der Internalisten basiert die Rechtfertigung einer innerenAngelegenheit(Bonjour 2010: S. 205; Chrisholm 1989: S. 7) auf dem Verstand des Subjektes und teils auf seinem geistigen Leben (Greco 2005: S. 258), das jenes Individuum nach einer direkten oder unmittelbaren Betrachtung auf Grundlage guter Indizien und Gründe (Feldman 2005: S. 273) bei sich findet.

Nach dem Urteil der Externalisten ist die Rechtfertigungeine unerreichbare Angelegenheit außerhalb des Verstandes (Audi 1988: S. 227) und das Ergebnis der Leistung eines Mechanismus, der eine verlässliche Überzeugung kreiert, infolgedessen wird die Überzeugung auf der Grundlage eines angemessenen kausalen Zusammenhangs mit der zu verstehenden Realität gebildet (Feldman 2005: S. 273).

### 2.2. Unterscheidung zwischen Beweis und Ursache in der Erkenntnistheorie

Sämtliche Theorien über die Erkenntnis lassen sich in zwei Kategorien einteilen: die Theorie der guten Logik und die Theorie der kausalen Logik. Eine der grundlegendsten Möglichkeiten der Klärung des Problems des Internalismus und Externalismus ist die Debatte zwischen den Verfechtern der Theorie der guten Logik (Internalisten) und den Anhängern der Kausaltheorie (Externalisten).

Nach der Theorie der guten Logik müssen einer wahren Überzeugung, um Kenntnis zu erlangen, Gründe oder Bezeugungen hinzugefügt werden. Dieses kann andere Überzeugungen, fühlbare Erfahrungen, bildliche Erinnerungen und andere Dinge beinhalten. Als Beispiel für diese Überzeugung sei angenommen, dass sich ein Ahornbaum hinter einem Fenster befindet. Aus der Perspektive eines guten Beweises könnte ein mögliches Argument für diese Überzeugung eine andere Überzeugung sein (die Überzeugung, dass der erwähnte Baum Blätter mit einer bestimmten Form hat oder vielleicht klären Sie endgültig die Gestalt des Baumes, wie er Ihnen erscheint (mit Ihren fühlbaren Erfahrungen)). Das sind die inneren und geistigen Zustände, mit denen eine Person beschäftigt ist. Ein anderes Beispiel sei von Ihnen angenommen, nämlich dass das Wetter draußen warm ist, Ihr Beweis für die Überzeugung ist, dass sie ein Gefühl der Wärme spüren und dies ist ein innerer Faktor, wohingegen der Zustand der Außentemperatur nicht zu dem inneren Faktor zählt. Die Beweise einer Person für eine Überzeugung sind Dinge, die das Individuum füreinander, zumindest in einer normalen Situation,Ihnen schildert und als Unterstützung seiner Überzeugung auf jene verweisen kann.

Basierend darauf sind die Gründe des Individuums Dinge, für die dieses Individuum, um Überzeugungen zu bilden, deren Verlauf mit denen beginnen muss. Diese Überzeugungen enthalten die Art, wie sie der Person erscheinen und die Sichtweise der Person und die bildlichen Erinnerungen des Individuums, und es bindet seine anderen Überzeugungen mit ein. Geistige Dinge existieren, auch im Internalismus, zumindest nach der Interpretation, die hier gegeben wurde, in einer Perspektive, wonach diese kognitiven Dinge eine bestimmte Kategorie von den wesentlichen erkenntnistheoretischen Tatsachen einer jeden Person bestimmen.

Im Gegensatz dazu sind Dinge,wasdie Kausaltheoretiker für die Konstruktion von Theorien betonen, weitgehend von externen Faktoren geleitet. Die Tatsache, dass die Überzeugung eines Individuums in bestimmter Weise im Hinblick auf die Kausalität mit einem Zustand der Welt verbunden ist, ist keine Tatsache, im inneren Denken des Individuums. Es istdies auch im eigenen Wesen keine Tatsache, die auf Beweisen beruht. Natürlich kann man für kausale Verknüpfungen Gründe haben, aber diese Gründe oder Beweise unterscheiden sich von denen der internalistischen Theorie. Demnach sind die Theoretiker der guten Beweise der Ansicht, dass Erkenntnis, zusätzlich zur wahren Überzeugung, auch eine geeignete Form von inneren Faktoren braucht; damit sind gute Beweise oder Bezeugungen gemeint, die jene Überzeugungen unterstützen. Jedoch glauben Kausaltheoretiker, dass es für Erkenntnis wahre Überzeugung und zudem die Hinzufügung des Richtigen von den äußeren Faktoren bedarf, das heißt es bedarf einer geeigneten kausalen Verbindung.

Wir müssen Internalismus in einer Weise betrachten, dass sie ähnliche Theorien mit guten Beweisen einschließt und im Gegensatz dazu im Externalismus in gleicher Weise berücksichtigen, dass ähnliche Theorien mit der Kausaltheorie Einbezug finden oder sagen, dass Internalismus der Begriff von Erkenntnis ist, der einer Erklärung bedarf, während aus der Perspektive des Externalismus,Erkenntnis einen präzisen kausalen Zusammenhang und keine Erklärung braucht (Steup and Sosa, 2005: 272-274).

### 2.3. Erklärung durch *Uṣūliyya* und *Aḫbārīya*

In der Welt des Islam haben schiitische Gelehrte[3] für den Zugang zu den göttlichen Geboten zwei Lösungswege ausersucht und wurden in zwei Klassen unterteilt, nämlich Gelehrte der *Uṣūliyya*und der *Aḫbārīya.* Mit dem Beginn der kleinen Verborgenheit im Jahr 260 der *Hiǧra* und dem Fehlen eines unmittelbaren Zuganges zu den 12 Keuschen Imame (Friede sei mit

3. Dieser Artikel basiert auf dem auf dem schiitischen Islam im Gegensatz zu dem sunnitischen Islam. Die Gründe für die Differenzen zwischen Muslimen sind vor allem zwei:
1) Der Konflikt um die Nachfolge des Propheten, der zur Entstehung der zwei Glaubensrichtungen, der Schiiten und Sunniten, führte.
2) Der Konflikt um die Herleitung der Gebote aus dem Koran und der Sunna, der bewirkte, dass jede Glaubensrichtung sich in einige kleinere Schulen teilte.

ihnen) wurde ein neues Denken ersichtlich, dass eine Erweiterung der Denkansätze aus der Zeit der Anwesenheit der Imame war, durch Gelehrte wie Muḥammad ibn Yaʿqūb Kulainī (gest. im Jahr 329 nach der *Hiğra*), ʿAlī ibn Bābawaih Qumī (gest. im Jahr 328 nach der *Hiğra*) und Abū Ğaʿfar Muḥammad ibn ʿAlī ibn Bābawaih Qumī, bekannt als Scheich Ṣadūq (gest. im Jahr 381 nach der *Hiğra*), die durch das sich Begnügen mit den Hadithen und der Nichtübertretung von diesen, den Zugang zu den Geboten, gemäß den religiösen Gesetzen verbreiteten. Dieses Prinzip wurde später als *Aḫbārīya* bekannt.

Im Gegensatz zu diesem Denkansatz wurden im Laufe der Zeit allgemeine und ganzheitliche Lehrsätze von Seiten einiger Denker, wie Scheich Mufīd (gest. im Jahr 413 nach der *Hiğra*), Sayyid Morteżā (gest. im Jahr 436 nach der *Hiğra*) und Scheich Ṭūsī (gest. im Jahr 460 nach der *Hiğra*) für den Zugang zu den Abweichungen aus den Grundprinzipien aufgestellt. Diesen Ansatz nannte man *Uṣūliyya*. Die *Aḫbārīya*greifen für ihre Auffassung nur zu stützenden Belegenund viele von ihnen erkennen die Offenbarungen des Korans auch nicht als Beweis, weil sie glauben, dass der Koran nicht für alle verständlich ist, sondern nur jene, denen der Koran offenbart wurde (dem Propheten und den reinen, unfehlbaren Imamen), können den Koran verstehen. Folglich sind für die *Aḫbārīya* das Kriterium des Handelns die Überlieferungen, welche in den vier Büchern (*kāfī, man lā yaḥzuruh al-feqīyeh, tahẕiyab al-´aḥkām, estebṣār*) und anderen anerkannten Schriften erwähnt werden. Nach ihrer Auffassung wurde die Darlegung der Gebote durch Überlieferungen vervollständigt. Im Ergebnis befahlen die *Aḫbārīya*, als der 12. Imam abwesend war, in äußerer Gestalt alsdie*aḫbār*zu agieren. Es ist ein ganzheitliches Prinzip des Kriteriums ihres Wirkens etabliert worden und insofern, dass alle Dinge, in denen die Möglichkeit des Verbots innewohnt verboten und alle Dinge, in denen die Möglichkeit der Notwendigkeit innewohnt, bindend sind. Insgesamt kann man das Entstehen der *Aḫbārīya* auf drei Gründe zurückführen:

1. Die Hinwendung zur Wissenschaft der Prinzipien und die Rechtfertigung ihrer Authentisierung führt zur Entfernung von den Hadithen der *ahl al-bait* (Friede sei mit Ihnen).

2. Die *Aḫbārīya* vermuteten, dass die Begründer und Initiatoren der ursprünglichen Wissenschaft Gelehrte der Sunna waren und das Aufkommen dieses Denkens unter der *Imāmiya*, nach der

Verborgenheit des *Emām-e zamān* (Friede sei mit ihm) geschah. Im Ergebnis ist die Annahme der Wissenschaftsprinzipien gleichbedeutend mit der Billigung der sunnitischen Schule. Im Endeffekt steht der Zugang zu den Geboten nach diesen Wissenschaftsprinzipien im Widerspruch zu der Glaubensrichtung der *ahl al-bait* (Friede sei mit Ihnen).

3. Weil die Grundlage der meisten prinzipiellen Debatten Regeln der Vernunft sind, während die Imame uns Interpretation nach Meinungverboten haben, hat daher im Verständnis von Fragen die religiösen Gebote betreffend, der Verstand keinen Platz. Dementsprechend sind allein Texte der Weg zum Verständnis von religiösen Fragen (Qāyīnī 1997: Nr. 15/ Šarīfī 1963; Nr. 32).

Der *Moḥades̲* Astarābādī, als Verfechterder *Aḫbārīya,*verfolgt im ersten Kapitel des Buches „Der Nutzen der Zivilisation" durch die Aussage: „Die Zulässigkeit des Festhaltens an einem mutmaßlichen Zugang zu Rechtfertigungen wird durch die Urteile des Allerhöchsten oder seinen Geboten aufgehoben und es besteht die Notwendigkeit, beim Verlust der Legitimität durch das Urteil des Allerhöchsten aufzuhören." das Ziel der Aufhebung mutmaßlicher Schlussfolgerungen in den göttlichen Geboten.

Im zweiten Kapitel des Buches wird unter dem Titel „Die Erläuterung der verständlichen Beschränkung des Nicht-Religiösen aus den Rechtsfragen, ist das ursprüngliche und subsidiäre Hören des Wahrhaftigen." das Thema der Beschränkung der Belege auf die unwesentlichen religiösen Gründe, die von den *ahl al-bait* (Friede sei mit ihnen) vernommen werden, aufgeführt und dafür werden neun Gründe aufgezählt.

Der fünfte Grund wird folgendermaßen kommentiert: „Es wurde berichtet, dass die reinen unfehlbaren Imame, Friede sei mit ihnen, häufig darüber berichteten, dass die Absicht des Erhabenen aus Seinem Ausspruch stammt: Frage die, die wissen, wenn man es nicht weiß, denn man ist verpflichtet, sie zu bitten, Friede sei mit ihnen, in allem, was er nicht wusste", nämlich, dass jeder Weg außer der Zuwendung zu den *ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen) mutmaßlich erscheint und bezüglich des neunten Grundes, der auch von Scheich Anṣārī zitiert wurde, heißt es „Eine erhabene Minute, welche mir durch die Gnade Gottes des Allmächtigen bewusst machte, ist, dass es zwei Arten theoretischer Wissenschaften gibt." Es wird der Erhalt von Irrtümern in den Schlussfolgerungen als Grund zum

Verbot jeglicher Mittel, außer der Wendung an die*ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen).

Im Ergebnis kennt Astarābādī zwei Arten der Wissenschaften, nämlich die notwendige rationelle Wissenschaft und die theoretische, rationelle Wissenschaft. Im ersten Teil ist Wissenschaft deswegen immun gegen Irrtümer in Form und Materie, weil es zu einer Materie führt, die nahe des Sinns ist. Der Irrtum wird nicht aus Gründen der Form nichtvorliegen, weil in der Wissenschaft der Logik die richtige Form der Beweisführung überprüft wird. Der Irrtum aus Gründen der Materie wird, wegen der Verwandtschaft der Materie in den rationellen, notwendigen Wissenschaften mit dem eigentlichen Sinn auch nicht auftreten. Die Wissenschaft der Geometrie, der Arithmetik, die meisten Abschnitte der Logik sind in diesem Teil enthalten.

Beim zweiten Teil, das heißt bei den notwendigen rationellen Wissenschaften, wird, obwohl sie in SachenForm richtig aufgestellt sind, wegen des Fehlens der Nähe zu ihrer sinngebenden Materie, eine Immunität vor Irrtümern in der Materie nicht auftreten und es wird keine Wissenschaft außer Verdachtsmomenten von ihnen erreicht. Philosophie, Theologie, Prinzipien der Jurisprudenz, Fragen der Rechtstheorie und einige Lehrsätze der Logik, wie zum Beispiel „Die Essenz ist nicht die Komposition zweier gleicher Dinge“, oder „das Gegenteil des Gleichen ist gleich“ sind Teile des zweiten Teils. Aus diesem Grund ist der einzig mögliche Weg, um Irrtümer zu vermeiden, die Zuwendung zu den Überlieferungen der ahl al-bait (Friede sein mit ihnen) (Astarābādī 2005/ 1: S. 255-57).

Der *Moḥades̱* Astarābādī und seine Anhänger (der *Moḥades̱* Baḥrainī und Sayyid Ǧazāʾirī) erkennen den rationellen Verstand in theoretisch-rationellen Weisungen (im Gegensatz zu den notwendigen, rationellen Weisungen) als fraglichen Verstand und nicht als maßgeblich an.

Astarābādī lehnt die Befürwortung verdächtiger Präferenzeinstellungen ab, wenn der Konflikt der fraglichen Beweise wegen des Fehlens der Erlaubnis seitens des Gesetzgebers besteht und mangels eines Gebotes der maßgeblichen Vernunft (al-Kāẓimī 1985/1: S. 272). Diese Weisung ist der Grund des Anspruchs, dass die Aḫbārīya das maßgebliche Gebot der

notwendigen und maßgeblichen Vernunft, im Gegensatz zum Gebot der Vernunft, in den Theorien akzeptiert.

Er formuliert in der Fortsetzung in Kapitel 12 folgendermaßen: „Die Philosophen und Gelehrten des Islam haben den Glauben in eine Übereinstimmung mit der Realität und eine Nichtübereinstimmung mit der Realität geteilt. Dem Verständnis, nach den Worten der unfehlbaren Gefährten – Gottes Segen und Friede seien mit ihnen – , entzieht sich der zweite Teil".Die Aufteilung des unfehlbaren Glaubens in den unfehlbaren Glauben entsprechend der Realität und den unfehlbaren Glauben, der nicht der Realität entspricht, erkennt er als eine irrtümliche und gegensätzliche Interpretation des Wortes der ahl al-bait (Friede sein mit ihnen). Gewissheit, seiner Sicht nacheine besonderes Motiv, weil er das Gefühl hat, dass außer diesem nichts errungen wird (al-Kāẓimī 1985/1: S. 476-78).

### 3.2.1. Hinweise auf Internalismus in der *Uṣūliya*

Wenn man die Herkunft des Internalismus betrachtet, liegt der Beginn in der traditionellen Deontologie. Deontologie, Rechtfertigung, Fundamentalismus und Internalismus sind verbundene Gegenstände und entwickelten sich im Verlauf aneinander (Platinga 1993: S. 11)

Beispielsweise ist John Locke zufolge der Grund für die Rechtfertigung einer Theorie, dass in Anbetracht der vorhandenen Indizien, diese Überzeugung wahrscheinlich ist. Nach Meinung Descartes ist die Sicherheit einer Theorie der Grund für deren Rechtfertigung. In diesem sind Übereinstimmung und Schlüssigkeit das Kriterium der Rechtfertigung der Überzeugung. Ein Mensch wird mit Leichtigkeit den Grund der Rechtfertigung einer Theorie und das Kriterium von dessen Rechtfertigung (weil sie in der subjektiven und inneren Wahrnehmung liegt) begreifen (Platinga 1993: S. 19-22).

Man kann sagen, dass der erkenntnistheoretische Fundamentalismus die epistemologische, subjektive Pflicht ist, im Gegensatz zu Funktionshorizonten und Objektivität. Vielleicht besteht die wahre Aufgabe einer Person darin „A" zu tun, aber sie vermutet ihre Aufgabe sei „B". An dieser Stelle muss die Person „B" tun und, wenn sie „B", was ihrepersönliche Pflicht ist, nicht erledigt, verdient sie Rüge und Tadel. Missetaten und das Zustehen von Tadel sind bezogen auf persönliche

Pflichten. Locke und Descartes haben von unseren persönlichenPflicht gegenüber unseren Überzeugungen gesprochen und haben folglich einige Probleme aufgerissen, die Schuld, Unschuld, Lobpreis und Tadel beinhalten. Descartes glaubt, dass wenn das verstehende Subjekt eine nicht maßgebliche Weisung gutheißt, steht ihm Tadel zu und er hat seine objektive und subjektive Aufgabe missachtet (Platenga 1993: S. 19-22).

Diese Art der Bestätigungen, abgeleitet aus der Rationalität und deren erkenntnistheoretischen Grundlagen, ist genau anpassbar auf den prinzipiellen Ansatz; die Wissenschaft der islamischen Jurisprudenz wird geschildert als die „Kenntnis der subsidiären Rechtsprechung über die sich aus Details ergebenden Beweise" (al-ʿĀmilī 1997: S. 90) und auch die Wissenschaft der *uṣūl-e feqh* wird definiert als „Regelungen, die den Weg ebnen, für die Legitimation der subsidiären Gebote aus ihren Beweisen" (al-Ḥaidarī 1991: S. 47).

Der GelehrteMuḥammad Ġarawī Iṣfahānī betrachtete zu Beginn der Diskussion um *iǧtihād* und *taqlīd* aus dem Buch *nihāyatu ad-dirāyati* Wissenschaft und Kenntnis als denselben Beleg für bekannte Gebote ( حجّت به حكم).Deshalb ist die Erlangung der Belege über die Gebote, dasselbe wie die Wissenschaft der Gebote. Mit klareren Worten formuliert, ist die Überwindung der Widersprüche die Kenntnis der Gebote. Vielleicht kann man dieses Urteil von Muḥammad Ġarawī Iṣfahānī mit anderen seiner Theorien so ergänzen, dass die Verwendung der Wissenschaft und Kenntnis, die in der äußerlichen Erscheinung als das Buch Gottes und der Sunna, auf den Grundlagen der Weisen und der Signatur des Gesetzgebers basieren, und nicht, dass Entschuldigung und Ausführung dieser Wissenschaft als göttliches Gebot galt. Die Weisen schließen in diesen Fällen die Möglichkeit von Handlungen gegen die Gebote aus, und dieses ist nichts außer der Kenntnis dieser Verdachtsmomente in ihrer Funktionsstellung (Iṣfahānī 1993/3: S. 429).

In der *uṣūl-e feqh*führt, der Zufriedenheit des Guten gemäß,die Nichtbeachtung des Motivs, der Kausalzusammenhänge und einiger anderer Theorien, so das Thema, wenn Verpflichtungenein Wohlwollen des Untersagens von Voraussetzungen auferlegen, zu nicht erhaltener Sicherheit. Für sie wird Sicherheit aus religiösen Geboten errungen und diese Sicherheit über intrinsische Authenzität bleibt bestehen(Qomī 2007/1:

S. 278). Die Neigung zum Internalismus ist der dominierende Ansatz.Darüber hinaus wird der erkenntnistheoretische Fundamentalismus in der Rechtfertigung einer Überzeugung der Wesentlichste der Gründe dafür sein, das verstehende Subjekt in die Kategorie des Internalismus einzuordnen.

In der gegenwärtigen Struktur der Wissenschaft der *uṣūl-e feqh* wird die Frage von der intrinsischem Authenzität der Sicherheit, vor der Debatte der Belege des *iǧtihād*, (glaubhafte Ansichten) vorgebracht. Tatsächlich erkannten Gelehrte der *Uṣūliya*, Beweise der intrinsischem Authenzität der Sicherheit, die Authenzität mutmaßlicher Hinweise ist formal und sie begründen die Ansichten der Authenzität durch die Bezugnahme auf die intrinsische Authenzität der Sicherheit (al-Kāẓimī 1985/3: S.7), (Moẓafer 1991/2: S. 18), (Ḥā´erī 1997: S. 325); Infolgedessen ist die Sicherheit der epistemologischen Infrastruktur oder die Darlegung der Grundthese sowie die mutmaßlichen Hinweise, auf der Sicherheit aufgebaute epistemologische Strukturen.

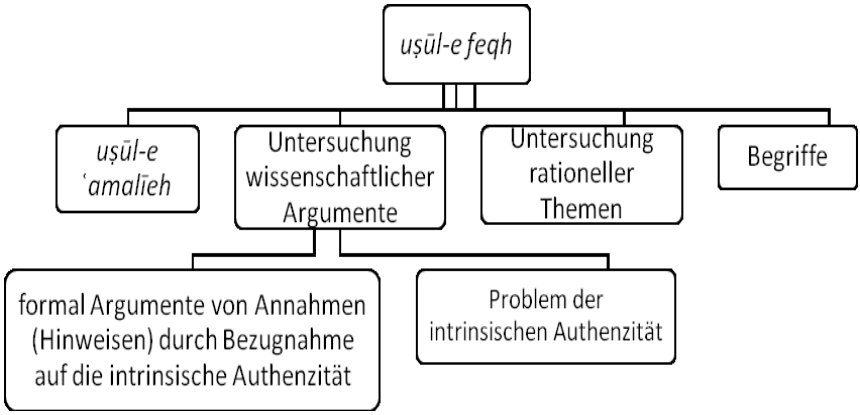



Abb.1: verschiedene Bereiche der Wissenschaft der *uṣūl-e feqh*

**2.3.2. Belege für Externalismus in der Aḫbārīya**

Im Gegensatz zur Vorgehensweise der *Uṣūliya*, die sich mit der Begründung begnügt, das göttliche Gebot zu erreichen, beharrt die *Aḫbārīya* auf der Notwendigkeit einer Maßnahme zum Erhalt einer zuverlässigen Methode zur Erlangung des Göttlichen Gebots.

Vertrauenswürdige sind eine Gruppe von Externalisten, die allein in der Form, dass die Überzeugung aus einer Quelle glaubwürdigen Ursprungs stammt, diese als berechtigt anerkennen. In diesem Ansatz ist das Bewusstsein von ihrer Rechtfertigung und Darlegbarkeit nicht erforderlich. Dieser Ansatz gilt hinsichtlich der traditionellen Analysen als eine große Wendung. In der traditionellen Erkenntnistheorie beziehen sich erkenntnistheoretische Fragen auf Logik und Systematik, aber die Vertrauenswürdigen bestehen, anstatt auf die Gründe, weswegen eine Person eine Überzeugung hat, zu betonen, auf Kenntnis. Und zwar wird die Kenntnis erstens und grundsätzlich in Verbindung mit den Kausalzusammenhängen erkannt. Wie herausgearbeitet, führt die Betonung der Rolle des Motivs in der Rechtfertigung der Überzeugung, die Erkenntnistheorie in die Richtung einer externalistischen Perspektive (Mobīnī 2002, S. 84).

Liegt der Grund für die Entstehung des Externalismus in der Erkenntnistheorie in dem Zweifel, ob das, was akzeptiert wurde, die notwendige Verbindung zum Wahren garantiert? Dieser Zweifel ergibt sich auch aus der Möglichkeit, dass unsere Überzeugungen irreal sind. Demnach müssen wir zusätzlich zu dem was wir wissen, auch die Vertrauenswürdigkeit des Mechanismus der Begründung der Überzeugung berücksichtigen.

Am Anfang dieses Kapitels wurde herausgearbeitet, dass Esterābādī als Verfechter der *Aḫbārīya* die Einteilung des unfehlbaren Glaubens in einen unfehlbaren Glauben konform mit der Realität und einen unfehlbaren Glauben nicht konform mit der Realität als irrige und falsche Interpretation der Worte der *ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen) erkennt. Gewissheit wird bei der *Aḫbārīya* nur von einem Sinn oder Dingen mit einem Sinn nahe zusammengebracht, andere existierende Wege, wie philosophische Argumente, werden auf Grund des Nichtvertrauens in das Ergebnis nicht mehr als bloße Annahme sein. Das Ergebnis der Überlegung ist, dass die *Aḫbārīya* an die Deontologie glaubt, aber nicht wie die *Uṣūliya* internalistisch ist und mehr externalistische Neigungen in der Art der Vertrauenswürdigkeit hat.

Aus den Worten der *Aḫbārīya* werden zwei Dinge herausgestellt. Erstens, dass aus der Ansicht der *Aḫbārīya* die rationelle Methode keine

vertrauenswürdige Perspektive ist, um sich der Realität anzunähern. Der zweite Punkt ist, dass die Endgültigkeitdie einzige Beschreibung des Zustandes der Wissenschaft innerhalb des verstehenden Subjekts ist. Wenn aus rationellen Prämissen aufgrund ihres Nichtrealismus bei der *Aḫbārīya* kein definitives Ergebnis erreicht wird, heißtdas, dass dasErreichen der Endgültigkeit abhängig von dem Realismus ist. Realismus wird auch mit Wissenschaft erreicht. Letztendlich wird eine Endgültigkeitnur in Form der Verwirklichung der verpflichtenden Wissenschaft konstituiert. Das Zuwider der *Aḫbārīya* mit einer zu früh erreichte Endgültigkeit besteht auch aufgrund des Nichtvertrauens in die Methode zum Erhalt derEndgültigkeit (oder der Realität).

Vertrauenswürdigkeit wohnt kein Widerspruch inne zum Verantwortungsbewusstsein und der Deontologie, welche mehr in der internalistischen Wiedergabe der Kenntnis betont wird. Auch im Externalismus bedarf es des Verantwortungsbewusstseins für die Rechtfertigung einer Erkenntnis, mit dem Unterschied, dass sich im Externalismus die erkenntnistheoretische Bewertung aus dem Vertrauen (dem Augenmerk auf dem Grund jeder Überzeugung) zum Inhaber der Überzeugung (Vertrauen des verstehenden Subjekts auf einen zulässigen Prozess) verändert. Die zugehörige Rechtfertigung des Externalisten (in der ersten Stufe) sind die rationalen Tugenden oder die Charakteristika eines Verhaltens des verstehenden Subjekts. Diese rationale Tugenden (in der zweiten Stufe) gelten auch als Quelle der plausiblen Überzeugungen der Person (Code 1987: S. 44)

Die Zuwendung zu der Ähnlichkeit der Grundlagen der *Aḫbārīya*, zu dem was in der westlichen Philosophie vorgebracht wurde, hat einen Präzedenzfall und ist bereits früher auch von Seiten mancher der *Uṣūliya* besprochen worden. Šahīd Ṣadr hält die Ansicht von Ayatollah Borūǧerdī über die Durchdringung des Empirismus und Empfindsamkeit aus der westlichen Philosophie in das islamische Denken aus Gründen der zeitlichen Symmetrie der beiden Traditionen als unmöglich (al-Hāšemī aš-Šāhrudī 1996/4: S. 125) und vielmehr gesteht er, dass die *Aḫbārīya* aus zeitlicher Perspektive früher als die empirische Philosophie des Westens anzusiedeln ist (as- Ṣadr 1975/1: S. 44).

Obwohl der Einfluss westlicher Empfindsamkeit zu einem der Faktoren des Auftretens der *Aḫbārīya* gezählt wird,obgleich der existierenden Gemeinsamkeit in den erkenntnistheoretischen Hypothesen zwischen der empiristischen Bewegung in Europa und der *Aḫbārīya* im Islam, wird auch ein wichtiger und markanter Unterschied zwischen beiden Strömungen beobachtet. Die Unachtsamkeit der Vernunft gegenüber sowie dem Sinn und der Empirie Authenzität zu geben, führte in Europa zu Ketzerei und Atheismus, aber dieses Urteil trat im Islam und zwischen den Anhängern der Denkweise der *Aḫbārīya* mit dem Ziel hervor religiös zu handeln und religiöse Kenntnisse zu beleben (as- Ṣadr 1395/1: S. 44).

### 2.3.3. Ein lokaler Skeptizismus in einem Zweigder *Uṣūliya*

Am Ende dieses Kapitels ist ein Hinweis auf die erkenntnistheoretischen Quellen der Strömung der *ensedādī* bei der *Uṣūliya* nicht uninteressant. Im Skeptizismus sagt das verstehende Subjekt nicht: „Ich habe keine Erkenntnis, sondern er kann es nicht wissen." Dies ist hier keine Diskussion über das Vorkommen der Erkenntnis, es ist die Rede von der Möglichkeit der Erkenntnis. Seine Behauptung betrifft die Unmöglichkeit des Verständnisses der Erkenntnis und nicht die Unmöglichkeit von deren Vorkommen. Seine Behauptung der Unmöglichkeit des Verständnisses der Erkenntnis ist bei dieser Strömung als Unwissenheit zu verstehen und sie glaubte auch an die Unfähigkeit im Wissen. Das ist genau die skeptizistische Behauptung. In der zeitgenössischen Erkenntnistheorie wohnt dem Skeptizimus eine universelle, populäre und globale Diskussion inne, die im Gegensatz zu einem dezidierten und lokalen Skeptizismus vorgebracht wird (Moḥammadzāde 2009: S. 136). Islamische Rechtsgelehrte dieser Strömung, die auf dem Gebiet der Jurisprudenz und der Göttlichen Gebote Zweifel hatten, waren tatsächlich von einem lokalen Skeptizismus überzeugt.

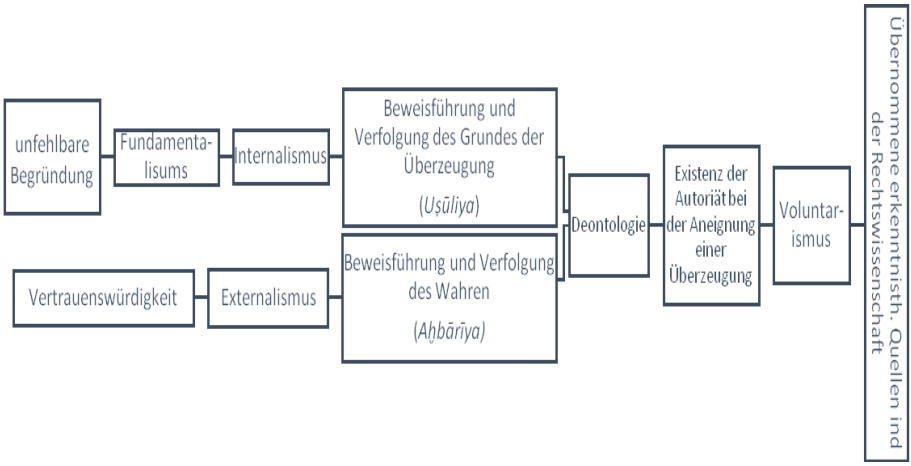



Abb. 2: Schaubild der erkenntnistheoretischen Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft

**3. Die Theorie der „subjektiven Geburt" von Šahīd aṣ-Ṣadr**

Wie bereits formuliert wurde, ist eine der erkenntnistheoretischen Theorien, die in der islamischen Tradition ausgearbeitet wurden, die Theorie der „subjektiven Geburt" von Šahīd aṣ-Ṣadr. Sie existiert unter anderem in dem Bemühen die Ablehnung der Methoden der vorherigen Gelehrten in der Feststellung der Autorität für jede Gewissheit, durch die Kalkulation der offenbarten, heutigen Möglichkeiten zusammen mit der Begründung der richtigen Weise für die Erringung der Gewissheit für die verpflichtete Person vorzulegen.

Šahīd aṣ-Ṣadr hat in seiner Theorie für die Induktion und die Erringung der Gewissheit aus dieser zwei Stufen, nämlich die objektive und die subjektive Geburt herausgearbeitet. Er teilte die Gewissheit in drei Gruppen: logisch, subjektiv und objektiv und versucht die erhaltene Gewissheit aus der Induktion zu begründen. Nach der Ansicht von Šahīd aṣ-Ṣadr ergibt sich der Hauptteil der Erkenntnis und Gewissheit des Menschen aus der Induktion.

Natürlich ist Šahīd aṣ-Ṣadr kein Vordenker der Begründung der erhaltenen Erkenntnis aus der Induktion gewesen, sondern Empiriker tätigten die ersten Bemühungen in Richtung einer Ablehnung der Annahmen der Rationalisten, welche allein durch den Weg der Deduktion schlussfolgern (Aristoteles 1980: S. 28; Ḫoramšāhī 1991/ 8: S. 79-93). Šahīd aṣ-Ṣadr hat unterdessen in dem Buch *´al-āsas ´al-manṭiqīyah* mit der

Ablehnung der Theorien der Rationalisten (Bezugnahme der Induktion auf Analogien zur Kreation von Wissenschaft) und der Empiriker (als Beispiel die Theorie der geistigen Gewohnheit von David Hume über Induktion), versucht, eine neue Erklärung des Problems der Induktion und der richtigen Methode zum Erhalt einer schnellen Überzeugung, die in der *uṣūl-e feqh* rechtmäßigeAutorität hat, vorzustellen(aṣ-Ṣadr 1985: S. 113).

Er formulierte seine Ansicht in gleicher Weise in seinem anderen Buch *falsafatunā.*

Das Hauptproblem affirmativer Erkenntnis ist das, worauf die Humanwissenschaft aufgebaut wird. Was ist der Ursprung menschlichen Wissens hinsichtlich der Strukturen berechtigter Überzeugungen und das, was zur Kassation der Wahrheit von anderem als ihr selbst führt? Darüber gibt es zwei Denkschulen. Die Schule der Vernunft, die auch die islamische Philosophie bestimmt. Die Schule der Empirie, welche eine materielle Philosophie ist, wie im Fall des Marxismus. Die subjektive Schule ist der Schule der Vernunft, in der Nichtausschließlichkeit der Erkenntnis in Empirie und Empfindsamkeit, gleichgesetzt. Im Gegensatz den Rationalisten aber, hält sie das Aufkommen der Erkenntnis, neben der objektiven Geburt, auch in der subjektiven Geburt für möglich (aṣ-Ṣadr 1980: S. 84). In Anbetracht dessen, was vorgebracht wurde, steht die Theorie von Šahīd aṣ-Ṣadr zwischen Rationalismus und Empirismus.

Das grundlegende Problem in der Wissenschaft als Folge der Induktion ist, dass vielleicht das daraus erhaltene Ergebnis in vielen Fällen allein in den überprüften semantischen Extensionen wahr ist und die allgemeine Regel bezüglich aller Fälle, mit der besonderen Art der Überprüfung, falsch ist. Das ist der bedeutendste Mangel der Begründung der Induktion, die ein Nichtvorzeigen logischer Ergebnisse verursacht.

Daher wird jede Induktion allein mit der Akzeptanz und Berücksichtigung der folgenden Punkte Wissenschaft kreieren wird.

- Jedes Phänomen bedarf einer Ursache.

- Man muss den Hauptgrund von zufälligen Ursachen in jedem Phänomen unterscheiden. Beispielweise muss festgestellt werden, dass die Ursache der Ausdehnung von Eisen Wärme ist. (Es ist möglich, dass das

Ereignis der Ausdehnung des Eisens während einer Erwärmung zufällig geschieht.)

- Diese Kausalität könnte sich auch in Zukunft fortsetzen.

Existiert aber eine Gewähr für die Erreichung dieser Bedingungen bei jeder Induktion?

Diese Frage nach dem Problem ist als der Begriff „Induktion" bekannt geworden. Šahīd aṣ-Ṣadr hat in seiner Theorie danach gesucht, mit der Beibehaltung der erkenntnistheoretischen Begründung und der direkten Beobachtung einiger Beweismittel von jeglicher Art, den Mechanismus der Bildung von begründeter Gewissheit beim Menschen zu erreichen.

Nach seiner Klassifikation haben die Humanwissenschaften drei Kategorien:

1. rationelle und apriorische Erkenntnis, wie das Prinzip der Nicht-Gegensätzlichkeit

2. sekundäre Erkenntnisse, die mittels primärer Kenntnis durch wahre Geburt gewonnen werden, wie die theoretischen Probleme der euklidischen Geometrie

3. sekundäre Erkenntnisse, die mittels primärer Kenntnis in Form der subjektiven und individuellen Geburt entstehen, wie allgemeine Folgerung aus der Induktion, in denen keine logische Verbindung zwischen Empirie und der allgemeinen Folgerung zur Erringung von Erkenntnissen innewohnt. An dieser Stelle hat eine individuelle oder subjektive Geburt stattgefunden. Alle Erkenntnisse, die der Verstand aufgrund der subjektiven Geburt hervorgebracht hat, müssen zwei Stufen passieren:

a) Am Anfang passieren sie die wahre und objektive Geburt mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung. In dieser Stufe erhält man nur die Steigerung der Wahrscheinlichkeit, und die Annahme der Konsequenz von der Induktion wird nicht zur Gewissheit umgewandelt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 133).

b) In der folgenden Stufe erhält man mit der subjektiven Geburt aus der Induktion die Gewissheit (aṣ-Ṣadr 1406: S. 133).

Im Folgenden sind die Stufen zum Erhalt der Gewissheit durch die Induktion ausführlich herausgearbeitet.

### 3.1. Die erste Stufe in der Induktion für den Erhalt einer berechtigten Gewissheit

Die Induktion der ersten Stufe (objektive Geburt) gelangt, nach wahrer Folgerung, ohne das Stadium der Vermutung zu durchschreiten, zur Gewissheit und zum Erhalt der höchsten Stufe der Wahrscheinlichkeit.[4] An dieser Stelle versucht Šahīd aṣ-Ṣadr für die Erklärung von „Wahrscheinlichkeit", während der Wiedergabe einiger gebräuchlicher Beschreibung dieser, seine Definition von „Möglichkeit" mit der allgemeinen Wissenschaft in der *uṣūl-e feqh* zu untermauern.

Wahrscheinlichkeit besteht in der gängigen Folgerung aus der Teilung der wünschenswerten Anzahl der Mittel durch die Gesamtheit der möglichen Mittel. Diese Definition ist auf einige Probleme, wie der Ferne der Beschreibung (bei der Definition der Wahrscheinlichkeit, wurde Wahrscheinlichkeit verwendet) und des Nicht-universellen Charakters (alle Mittel von identischer Wahrscheinlichkeit) getroffen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 157-164). Aus diesem Grund stelltŠahīd aṣ-Ṣadr die Definition und einige Bedingungen  Wahrscheinlichkeit mit Hilfe der allgemeinen Wissenschaft in der *uṣūl-e feqh* dar, um vor den hervorgebrachten Problemen in Sicherheit zu sein (aṣ-Ṣadr 1985: S. 165)

Šahīd aṣ-Ṣadr erinnert am Anfang an den Umstand des Prozesse bei den Babis, nämlich der Notwendigkeit der Umwandlung jeder allgemeinen Wissenschaft mit einer kompatiblen Umgebung (die Wahrscheinlichkeit des Vorkommens zweier oder mehrerer Richtungen zu gleicher Zeit ist vorstellbar) zu einer allgemeinen Wissenschaft mit einer inkompatiblen Umgebung (Es ist nur die Möglichkeit des Auftretens allein einer Richtung

4. Wenn wir eine Münze einmal in die Luft werfen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass Kopf kommt 50 %. Wenn das zweimal wiederholt wird, beträgt die Wahrscheinlichkeit für Kopf 25%. Wird es dreimal wiederholt, ist die Wahrscheinlichkeit 12,5 %. Wenn es viermal wiederholt wird, liegt die Wahrscheinlichkeit bei 6,25 %. Wenn es zehnmal wiederholt wird, ist die Wahrscheinlichkeit bei $1:2^{10}$ (1024 Zustände). Wenn wir die Münze einhundertmal in die Luft werfen, ist nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Wahrscheinlichkeit, dass einhundertmal Kopf kommt 1:2 mit der Potenz 100. Je öfter die Münze geworfen wird, ist nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Möglichkeit gegeben, dass der Wert vom Erhalten des Kopfes nie Null erreicht.

vorhanden.). Seine Definition der Wahrscheinlichkeit ist aufgrund der allgemeinen Wissenschaft mit der Umgebung inkompatibel.

**Erste Definition**

Jede Wahrscheinlichkeit deren Wertigkeit man festlegen kann, ist ein Teil der Summe der Wahrscheinlichkeiten, die sich in der Symmetrie mit der Summe der Umgebung der allgemeinen Wissenschaft befindet. Wenn die Wertigkeit der Gewissheit „a" und die Anzahl der Personen „b" ist, ist die Wertigkeit der Wahrscheinlichkeit jeder Richtung identisch mit „a" durch „b" ($\frac{a}{b}$). Nach dieser Definition ist Wahrscheinlichkeit weder die reelle Verknüpfung zweier Geschehnisse, noch die Frequenz einer Summe im Bezug zu einer anderen Summe, sondern unsere unzulängliche Bestätigung mit einem bestimmten Grad.

**Zweite Definition**

Die Wahrscheinlichkeit jedes Ereignisses, ist eine Bruchrechnung, dessen Divisor die Anzahl der Umgebungen des allgemeinen Wissens und dessen Nenner die Anzahl der günstigen Zustände des Ereignisses sind. In diesem Fall wird die Wahrscheinlichkeit keine Verknüpfung mit Graden menschlicher Bestätigung aufweisen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 177-178).

Die zweite Definition entspricht der klassischen Interpretation der Wahrscheinlichkeit und die erste Definition ist ähnlich der geistigen Interpretation von Wahrscheinlichkeit.[5]

Demnach steht die Wahrscheinlichkeit bei Šahīd aṣ-Ṣadr immer auf der Basis der allgemeinen Wissenschaft und der wahrscheinliche Grad jeder

5. Klassische Interpretation: Wahrscheinlichkeit bedeutet der Quotient aus Anzahl der wünschenswerten Zustände durch die Anzahl der möglichen Zustände. Wenn beispielsweise ein Würfel geworfen wird, ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine gerade Zahl gewürfelt wird $\frac{1}{2}$, weil die Anzahl der wünschenswerten Zustände drei (2,4,6) und die Anzahl der möglichen Zustände sechs ist.
Geistige Interpretation: Die Wahrscheinlichkeit einer Aussage entspricht dem Grad der Überzeugung, die ein bestimmtes Individuum zu dieser Aussage hat. Nach der geistigen Interpretation besteht nicht die Notwendigkeit, dass alle vernünftigen Menschen den gleichen Grad der Überzeugung teilen, sondern es ist möglich, dass sogar mit der Vermutung identischer Indizien die Vehemenz der Überzeugung voneinander divergiert (Morwārīd 2009: S. 44-45).

Theorie ist gleich den Unterstützern zur Anzahl der Gesamtheit der Glieder der allgemeinen Wissenschaft (aṣ-Ṣadr 1985: S. 223-224).

Die Induktion erhöht in der ersten Stufe die Wahrscheinlichkeit der Verallgemeinerung und führt sie zu einer ausgezeichneten Stufe der Bestätigungswahrscheinlichkeit. Dieser Punkt ist auch eines der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitstheorie. Tatsächlich ist der Grund der Induktion in der deduktiven Stufe und der objektiven Geburt nichts weiter als die Durchführung der Wahrscheinlichkeitstheorie.

### 3.2. Die zweite Stufe der Induktion für den Erhalt begründeter Gewissheit

Die deduktive Stufe in jeder Induktion belegt nicht eine Wahrheit, sondern allein den Grad der Bestätigung, kleiner als die Gewissheit zu dem, dass „a" der Grund von „b" ist, in Form eines großen Quantums der Wahrscheinlichkeit, das sich aus Summe der Anzahl vieler Wahrscheinlichkeiten ergibt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 321-322).

Aber wie verwandelt sich die Wahrscheinlichkeit in der zweiten Stufe zur Gewissheit? Šahīd aṣ-Ṣadr gibt für die Gewissheit drei Bedeutungen an:

- logische Gewissheit in dem Sinn, dass Wissen zu einem Fall und Wissen zu einer Veränderung eines Zustandes diesem zuwider ist

- subjektive Gewissheit in dem Sinn als das Unzweifelhafte zu einem Fall, in der Weise, dass das verstehende Subjekt Zweifel oder Wahrscheinlichkeit entgegen dem Unzweifelhaften nicht akzeptiert, aber die Veränderung des Zustandes der Wahrscheinlichkeit entgegen dem Unzweifelhaften keine Notwendigkeit hat

- objektive Gewissheit, dessen Zielsetzung begründete und bewiesene Gewissheit durch objektive und äußere Indizien ist (aṣ-Ṣadr 1985: S. 322-324).

Ihm zufolge hat jede Gewissheit ein abhängiges Objekt und einen Grad an Bestätigung.Dementsprechend kann man zwei Arten menschlicher Bildung definieren, nämlich die Wahre und die Falsche. Das Wahre und Falsche bezüglich eines Falles, dessen Bestandteil die Gewissheit ist. Das Kriterium dieser Art von Wahrem und Falschem ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Falles mit der Realität. Das zweite Wahre

und Falsche existiert bezüglich des Grades an Bestätigung in der Gewissheit. Wenn ein gutgläubiges Individuum eine Münze in die Luft wirft und unzweifelhaft glaubt, dass die Seite der Zahl erscheinen wird und es zufällig auch wird, ist hier die Bestätigung der Gewissheit des Falles, obwohl sie wahr und konform zur Wirklichkeit ist, nicht korrekt. Das verstehende Subjekt, darf nicht bezüglich des Erhaltens der Zahlseite der Münze, stärkere Bestätigung finden. Diese hat in der realen Welt einen bestimmten Grad an Bestätigung, der nach denselben äußeren Fakten definiert werden muss.

Der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Gewissheit besteht darin, dass subjektive Gewissheit den höchsten Grad an möglicher Gewissheit genießt, ohne dass die äußere Tatsache diese beweist. Aber die objektive Gewissheit wird, zusätzlich zum höchsten Grad der Bestätigung, auch durch die äußere Realität bekräftigt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 325).

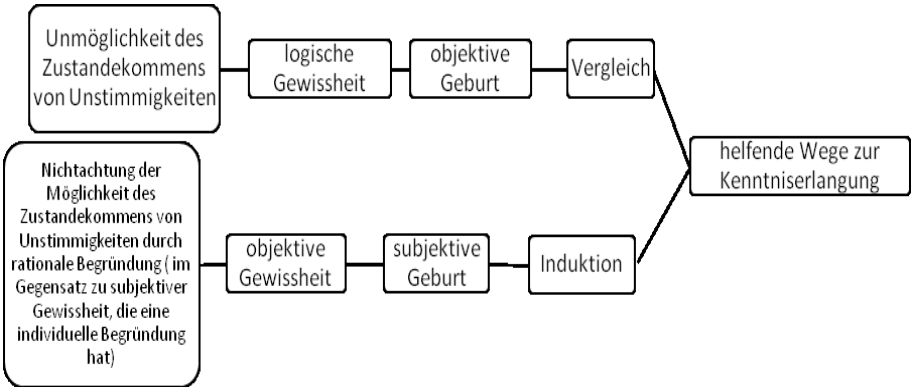
Die Absicht von Šahīd aṣ-Ṣadr von der Umwandlung des Verdachts zur Gewissheit in der zweiten Stufe der Induktion (keine logische Gewissheit im Sinne der Unmöglichkeit des Zustandekommens von dessen Unstimmigkeit) ist die objektive Gewissheit.

Wenn eine Umgebung der allgemeinen Wissenschaft aufgrund der Ansammlung vieler Mengen von Wahrscheinlichkeit, einen großen Wahrscheinlichkeitswert besäße, wird dieser zahlreiche Wahrscheinlichkeitswert – unter bestimmten Bedingungen – zur objektiven Gewissheit umgewandelt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 333).

Die Wahrscheinlichkeit, dass beim zehnmaligen in die Luft werfen einer Münze, sie immer auf der Kopfseite landet, ist sehr unwahrscheinlich, denn das Erhalten der Kopf- oder Zahlseite bewirken Faktoren, wie zum Beispiel die Kraft der Hand, die Wetterbedingungen und wie die Münze auf der Hand platziert ist; weil diese Faktoren nicht gleich sind, wird das Ergebnis des Zustandes nicht gleichartig sein; an dieser Stelle existieren auch zwei allgemeine Wissenschaften. Eine, die die Wahrscheinlichkeitstheorien bezüglich der beiden Münzseiten enthält, und eine, die auf die Faktoren und Bedingungen des Auftretens der Zahl- oder Kopfseite hinweist. Die zweite allgemeine Wissenschaft genoss bezüglich zur ersten allgemeinen Wissenschaft mehr Wahrscheinlichkeiten und die größere Summe an

Wahrscheinlichkeitswerten wird die Zerschlagung von weniger wahrscheinlichen Werten verursachen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 355-60).

Die Vernachlässigung der kleineren Anzahl und die Umwandlung der größeren Wahrscheinlichkeitswerte in Gewissheit, ist die Erfordernis der natürlichen Bewegtheit menschlicher Erkenntnis. Diese Art von unzerstörbarer Gewissheit, findet jeder gemäßigte Mensch in sich, im Gegensatz dazu kann die subjektive Geburt, die aus dem Grunde, dass sie mit mangelnder Unterstützung erzielt wird, verfallen(aṣ-Ṣadr 1985: S. 333-




334).

Schaubild 3: Arten von Erkenntnis in der Wahrscheinlichkeitsrechnung von Šahīd aṣ-Ṣadr

### 3.3. Die Struktur der erkenntnistheoretischen Begründung in der Theorie von Šahīd aṣ-Ṣadr

Nach Ansicht von Šahīd aṣ-Ṣadr existieren zwei grundlegende Punkte der menschlichen Erkenntnis, nämlich der Erste die Herkunft der Erkenntnis und der zweite die Art seines Anwachsens betreffend (aṣ-Ṣadr 1985: S. 123-124).

Alle diese folgenden Themen stellt er „In der Interpretation des Wachstums der Erkenntnis; d.h. wie kann aus der Erkenntnis der ersten Stämme neue Erkenntnis entstehen?“ zur Diskussion. Von dieser Interpretation (der Begriff des Wachstums des Erkenntnis) ist definiert, dass Šahīd aṣ-Ṣadr auch die Struktur der Begründung der Erkenntnis, wie andere unter der *Uṣūliyya*, fundamentalistisch erkennend und im Bemühen

war, zusätzlich zur objektiven Geburt (logische Gewissheit), auch die subjektive Geburt (objektive Gewissheit) als andere Quelle der Erkenntnis aufzuwerfen.

Vielleicht lässt sich der Ausdruck so erklären, dass obwohl Šahīd aṣ-Ṣadr in der Struktur der Begründung von Überzeugungen innerhalb der objektiven Geburt ein rationeller Fundamentalist war und diese Thematik zugab, dass die Aussagen zwar rationell und nicht empirisch sind, aber seine Theorie der „subjektiven Geburt", passt von der Struktur der Begründung in keines der gängigen Schemata (erkenntnistheoretischer Fundamentalismus, Kohärenztheorie, Reliabilismus). Die Zielsetzung von der subjektiven Geburt ist, wie aus dem Namen schon hervorgeht, die Zunahme der Wissenschaft und der Erkenntnis aus der Essenz einer Aussage (ob rationell oder empirisch) ohne die Verwendung anderer Aussagen; Derweil passiert im Gegensatz zur subjektiven Geburt, in der objektiven Geburt eine wahre Herleitung aus zweien oder mehreren Aussagen.

**4. Schlussfolgerung**

Die aufgegriffenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mittels zweier Gruppen, der *Uṣūliyya* und der *Aḫbārīya*, in der *uṣūl-e feqh* werden die Einordnung dieser zwei Denkschulen in die zwei unterschiedlichen Interpretationen von Erkenntnis (Externalismus und Internalismus) voraussetzen. Es ist natürlich, dass mit der Berücksichtigung und Bereitstellung der rationellen Mittel dieser erkenntnistheoretischen Grundlagen und ihrer Anwendung zur Erringung der begründeten Überzeugung(Gewissheit), Verpflichtungen von mehr erkenntnistheoretischer Rechtfertigung und höchstmöglichem Realismus erfolgreich auferlegt werden.

Mit anderen Worten führt das Hervorgehen anderer äquivalenter Themen aus dem erkenntnistheoretischen Internalismus und Externalismus und die Bereitstellung ihrer rationellen Mittel, wie Zielstrebigkeit, moralische Pflicht, Moral des Glaubens und dem Streben nach Wahrheit zur Verwendung der Erkenntnistheorie im korrekten*iǧtihād*.

Die Wissenschaft der *uṣūl-e feqh* muss sich auf eine Art erkenntnistheoretischer Ordnung stützen, die in der Beschäftigung mit der

Verdeutlichung des Buch Gottes, den Hadithen und Signifikanz ihrer Ratschlägegerecht wird. Eine Wissenschaft, deren Werkzeug *iğtihād* und deren Ergebnisse Fatwas wären. Ein Großteil davon bedarf der Entwicklung einer erkenntnistheoretischen Sichtweise in der Definition von Wissenschaft und Vernunft; ihre Macht und Position ist es, die durch den Vergleich anderer erkenntnistheoretischer Mittel mit Grundsatzfragenzu ermöglich sein wird.

Auf der anderen Seite ist Šahīd aṣ-Ṣadr in der Theorie der subjektiven Geburt, bei der Erklärung der objektiven Gewissheit bemüht auf eine Art der Begründung hinzuweisen, die auf äußerlichen und objektiven Indizien beruhen. Er hat versucht mit der Trennung von Gewissheit in eine subjektive und eine objektive zwischen erkenntnistheoretischen Gründen und Indizien bzw. Kontexten in den Unterschied zwischen objektiver Gewissheit und psychologischen Gründen in der subjektiven Geburt einzuwilligen. Aus diesem Grund (in Anlehnung an äußere Indizien) könnte man seine Bemühungen einschlägig als epistemologischer denn psychologisch deklarieren; Hilfestellung erhält diese Eindruck durch die Einteilung des Wahren in zwei Kategorien, nämlich in eine propositionale und eine affirmative Wahrheit im Denken des verstehenden Subjekts.

In Anbetracht der andauernden Bemühungen westlicher Denker zur Lösung der Schwierigkeit der Induktion, gelten die Ausführungen vom Wahren in zwei konstruierten und neuen Strukturen der Rechtfertigung, mit dem Namen „subjektive Geburt“, als eröffnender Anlass für neue Horizonte in der westlichen Welt, bezüglich der Frage des Wahren und der Rechtfertigung in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie.

**Literaturverzeichnis**

**arabische und persische Literatur**

Arestū, (1980), manṭeq-e Arestū, tahqīq-e ´Abdulraḥman Bedawī, Bayrūt: dar al-qalam.

al-´Astarābādī, Muḥammad ´Amīn, (2005), al-fawāʾid al-mudannīyat, al-muḥaqqiq, aš-šaiyḫ raḥmatu allahu raḥmatī al-ārākī, čap-e dowom, Qom: muʾassasat an-našru al-ʾislāmī.

Isfahānī, Muḥammad Ġarawī, (1993), nihāyatu ad-dirāyati fī šaraḥa al-kafāyiah, čap-e awal, Qom: mū´assasat al-bait lāhīyā` at-turaṯ.

Hā´erī, ´Abdelkarīm, (1997), durur al-farāʿidi, čap-e panǧom, Qom: muʾassasat an-našr al-ʾislāmī.

al-Ḥaidarī, Saʿīd ʿAlī Naqī, (1991), uṣūl al-āstinbāṭ, čap-e awal, Qom, laǧanah ādāra al-ḥawzah liʿalmah biqam al-muqadisah.

Ḫoramšāhī, Bahāʾ ad-Dīn, (1991), tarǧomey-e tāriḫ-e felsafe Frederick Charles Coppleston, čap-e awal, Tehrān, entešārāt sorūš.

Šarīfī, Aḥmad, (ʿaql az dīdgāh-e šīʿeh), maǧaley-e šīʿeh-e šenāsī, sāl-e dowom, Nr. 6, tābestān 2004.

aṣ-Ṣadr, as-Sayyid Muḥammad Bāqir, (1975), al-muʿālim al-ǧadīda lil-ʾuṣūli, čap-e dowom, Tehrān, maktabat an-naǧāḥ.

aṣ-Ṣadr, as-Sayyid Muḥammad Bāqir, (1985), al-usus al-manṭaqa lil-istiqrāʾ, aṭ-ṭabʿih al-ḫāmisuh, Bayrūt (Lubnān), dār at-taʿāruf lil-maṭbūʿāt.

aṣ-Ṣadr, as-Sayyid Muḥammad Bāqir, (1989), falsafatunā, dār al-kitāb āl-islāmī.

Ṭabāṭabāʾī wa dīgerān, (1962) bahs̱ī darbārey-e marǧʿaiyat wa rūḥāniyat, čap-e awal, Tehrān, šerkat-e šahāmī entešār.

al-ʿĀmilī, Zayn ad-Dīn bin ʿAlī, (aš-šahīd aṯ-ṯānī), (1997), maʿālim ad-dīn wa malāẕ al-muǧtahidīn, čap-e awal, Bayrūt (Lubnān), mū´assasat al-fiqh lilṭabāʿihi wa an-našer.

Qāyīnī, ʿAlī Fāḍil, (1956), ʿilm al-uṣūl tārīḫan wa taṭawuran, čap-e dowom, Qom: daftar-e tablīġāt-e eslāmī ḥūze-ye ʿelmīye Qom.

Qomī, Abū ʾl-Qāsem, (1958), qawānīn al-uṣūl, čap-e dowom, Tehrān, ḥuǧarīye-ye qadīme.

al-Kāẓimī, Muḥammad ʿAlī, (1985), fawāʿid al-uṣūl, nosḫe ġeyr moṣaḥaḥe, Qom: mū´asese-ye našr-e eslāmī.

Mobīnī, Muḥammad ʿAlī, (2002), barūngerāyī wa moʿarefatšenāsī-ye Alvin Goldman, S. 84, pažūhešhā-ye felsafī – kalāmī, Nr. 13, S. 82-115.

Morwārīd, Muḥammad (2009), „Šahīd aṣ-Ṣadr wa uṣūl-e mūżūʿe-ye naẓarīye-ye eḥtemālāt" faṣelnāme-ye naqd wa naẓar, pa´īz 2009, Nr. 55, S. 44.

Moḥammadzāde, Reżā, (2009), yek moqadame bar naẓarīye-ye šenāḫt, tarǧome-ye moʿarefatšenāsī-ye Louis B. Poiman, , čap-e awal, Tehrān: entešārāt-e dānešgā Emām Ṣādeq (ʿalayhi as-salām).

Muẓafar, Muḥammad Reżā, (1991), uṣūl-e feqh, čap-e čahārom, Qom: markaz-e entešārāt daftar-e tablīġāt-e eslāmī ḥūze-ye ʿelmīye.

al-Hāšemī aš-Šāhrūdī, as-Sayyid Muḥammad, (1996), buḥūṯ fī ʿilm al-uṣūl, čap-e dowom, Qom: markaz al-ġadir lil-darāsāt al-islāmīyah.

## englische Literatur

Audi, Robert, (1998), Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, London and New York: Routledge.

Bonjour, Laurence, (2010), Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses , 2nd ed, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Chisholm, Roderick M., (1977), Theory of knowledge, 2nd Edition, Prentice-Hall.

Code, Lorraine, (1987), Epistemic Responsibility, Brown University Press by University Press of New England.

Conee Earl and Richard Feldman, „evidentialism", philosophical studies, (1985), 48, pp 15 – 34.

Feldman, Richard, „Justification is internal" , in Contemporary Debates in Epistemology, ed. by Steup, Mattias, & Sosa, Ernest, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, 270-285.

Greco, John, „Justification is not Internal", in Contemporary Debates in Epistemology, ed. by steup, M., & Sosa, E., Oxford: Blackwell Publishing, 2005, PP, 257-270.

Goldman, Alvin, (1979), what is justified belief? In justification and knowledge, George Pappas (ed), D. Reidel Publishing Company.

Plantinga, (1993), Warrant: The Current Debate, New York: Oxford University Press.

Sosa, Ernest, Steup, Matthias, (2013), Contemporary Debates in Epistemology, second edition, Wiley Blackwell Publishing.

**Buchbesprechung: Weiße Tinte, Prof. Mag. art. Mitra Shahmoradi**

Mag. Dr. Birgit Gschier[1]

Mitra Shahmoradi wuchs in den weiten Ebenen der iranischen Stadt Abadan am Arvand-Fluss, im äußersten Südwesten des Landesauf, nur etwa fünfzig Kilometer vom Persischen Golf entfernt. Abadan war in den 60er und 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts einewirtschaftlich, wissenschaftlich und kulturell florierende iranische Stadt mit einem internationalen Flughafen und vielen Bildungsinstitutionen, welche insbesondere durch die bereits seit Jahrzehnten dominierende Ölindustrie landesweite Bedeutung hatten. Als junge, aufstrebende Kunststudentinbeabsichtigt Mitra Shahmoradi im Alter von nur vierundzwanzig Jahren für einenkurzen, vielleicht einjährigen Studienaufenthalt von Teheran aus nach Österreich zu kommen, umihr Studium der Malerei und Grafik in Wien fortzusetzen. Doch 1980 bricht der

1. stv. Leiterin Österreichisches Kulturforum Teheran.

1. Golfkrieg aus und sie kann nicht mehr nach Hause. Der Krieg wird fast ein Jahrzehnt dauern.

In den insgesamt 68 Gedichten und eingesprengelten lyrischen Prosatexten mit neun Tuschezeichnungen zwischen den einzelnen Abschnitten, welche unter dem Titel „Weiße Tinte", Poesie in drei Sprachen: Deutsch, Persisch, Englisch im Teheraner Verlag Naghd-e-Farhang, im Herbst 2021 erschienen sind,kommt Mitra Shahmoradi immer wiederauf den sie ständig begleitenden Gedanken an das (verlorene) Paradies zurück. Auf die Verdammung des einzelnen Menschen, der Schuld auf sich geladen hat und aus dem Paradies vertrieben wurde. Geographisch und religionsgeschichtlich verortet der deutsche Philosoph und Philosophiehistoriker Kurt Flasch in seinen Werken das Paradies im heutigen Iran und im angrenzenden Zweistromland. Dieser Gedanke an das Paradies und den schmerzhaften Verlust desselben kommt ihr immer wieder in den Sinn, wenn siesich in unterschiedlichen Situationen verloren fühlt, eventuell hängen ihre Lebensängste mit dieser Urangstzusammen. Ständig begleitet sie ihr Heimweh in der Fremde, ihr Wunsch nach Rückkehr und die Reue, das Zuhause verlassen zu haben und die anhaltendeSehnsucht nach der ersten Heimat. Ereignisse im realen Leben, so meint sie,wecken in ihrverdrängte, unbewussteEmotionen und verbinden sich mit ihrem metaphysischen Erleben.Mitra Shahmoradi fragt sich oft: Warum muss es in dieser Welt Hunger geben, wenn es doch so viele Weizenkörner und Apfelbäume im Paradies gibt? Die Dichterin zeichnet immer wieder den Apfel aus dem Christentum und das Weizenkornaus dem Islam in ihren Gedichten nach. Starke Symbole, welchein unterschiedlichen mythischen Erzählungen als die einst auslösenden Gründe für das Verlassen des Paradieses angeführt werden.

Erst nach einer fast zwei Jahrzehnte fortwährenden Schreibblockade wird sie einige Kriegserinnerungen über ihr Land und über Abadan in ihren ersten auf Deutsch verfassten Gedichten verarbeiten. Alle ihre Gedichte in diesem Band hatsieursprünglich auf Deutsch verfasst und sie dann selbst ins Farsi übertragen. Nur das Gedicht „Weiße Tinte" hatdie Dichterin gleich auf Farsi geschrieben und nachher ins Deutscheübersetzt. Die englische Übersetzung aller Gedichte und lyrischen Prosatexte wurde durch den US-amerikanischen Autor und Übersetzer Mark Allen Klenk

gemacht. So auch die folgende, ihr erzählte, autobiographische Familienanekdote aus der iranischen Stadt Ahwaz während des Krieges (in Auszügen):

**er gießt die Blumen**

der Himmel ist grau

und auch rot

… es ist Krieg

die Mutter ruft

komm, wir müssen Schutz suchen

er steht im Garten und betrachtet die Blumen

er ist ruhig

…

er gießt die Blumen

Trennen wird sie aber auch der Krieg und die neuen Lebensumstände in Österreich nicht von der alten persischen Literatur und den Dichterinnen und Dichtern, welche sie in ihrer Kindheit und Jugend gelesen hat. Mit diesem prallvollen Marschgepäckpersischer Dichtkunst und unter ihrem sie „begleitenden Himmel" wandert sie beherzt und frohen Mutes durch ihre neue Heimat Österreich und stößt des Öfteren auf den Unmut ihrer österreichischen Zeitgenoss*innen. Gedichte? Wer interessiert sich heute noch für Gedichte? Ja, die ältere Generation hat noch die Klassiker wie Grillparzer, Schiller und Goethe in der Schule auswendig gelernt, wie es der Lehrplan vorgesehen hatte. Aber heute? So war Mitra Shahmoradi in einem Land „angekommen", dass seine eigenen klassischen Dichterinnen und Dichter aus dem deutschen Sprachraum, wie es schien, nur wenig ehrte. Die Mystik, wie sie in der persischen Literatur allgegenwärtig ist, fehlt fast zur Gänze.

**mein Himmel begleitet mich**

wo ist daheim?

dort wo wir herkommen

oder dort wo wir ankommen?

wie viel Licht gibt es, wo wir gewesen sind

wie viel Licht gibt es, wo wir jetzt sind?

was tut mehr weh

Heimweh

oder Fremdweh?

mein Himmel begleitet mich

dort und hier

Für eine Europäerin des 21. Jahrhunderts ist es schier unmöglich, diese eigentümlichepersische Mystik für Außenstehende nachvollziehbar zu erklären. Aber das Wissen darüber ist wesentlich für das Verständnis der Gedichte von Mitra Shahmoradi.Ich wagedaher in den folgenden Absätzen einen vorsichtigen Versuch darüber, diese Mystik in der persischen Literatur anhand von persischen Gedichten aus den vergangenen neun Jahrhunderten, welche möglicherweise die Dichterin selbst in ihrer Jugend gelesen hatte, zu vergegenwärtigen. Mystik ist dynamisch und Menschen können sie nur im Sinne ihrer Erfahrungen wirklich beschreiben. Das erwähnen auch oft berühmte Mystiker*innen in Persien. Mystik ist zeitlos und ortsungebunden. Egal wo und wie man lebt, Mystik ist überall erlebbar. Es reicht seine Augen zu öffnen, sein Ego zu überwinden und den Sinn im eigenen Leben zu suchen. Als Beispiel darf hier ein Gedicht vonFariduddin Attar angeführt werden. Er wird bei den persischen Mystiker*innenauch als „Seele der Mystik“ bezeichnet. In diesem Gedicht geht es um die Beschreibung des Wesenskerns der Mystik, um die Liebe (vgl. Gedicht Nr. 29 „die Flamme streicheln“, Mitra Shahmoradi).

Wir sind alle drei Schmetterlinge

In der Welt der Liebenden sind wir Legenden

Der erste näherte sich der Kerze

Er sagte: Ja, ich habe die Bedeutung von Liebe gefunden

Letzterer flog in der Nähe der Flamme

Er sagte: Jetzt habe ich im Feuer der Liebe gebrannt

Ein dritter warf sich ins Feuer

Ja, ja, das war die Bedeutung von Liebe

(Attar), dt. freie Übersetzung Mohammadreza Farajollahi

جملگی در حکم سه پروانه‌ای  در جهان عاشقان افسانه‌ای

اولی خود را به شمع نزدیک کرد  گفت هان من یافتم معنای عشق

دومی نزدیک شعله بال زد  گفت هان من سوختم در سوز عشق

سومی خود داخل آتش فکند  آری آری این بود معنای عشق

(عطار)

Fariduddin Attar ist der Auffassung, dass eine echte Liebhaberinoder ein echter Liebhaber ihre/seine Liebe nicht wirklich erklären kann, sondern nur beschreiben. Jelalladin Rumi, der im Iran unter dem Namen Mowlavi bekannt ist, verdeutlichtdiesen Gedankennoch bildlicher. Er erzählt, dass verschiedene Leute einen Elefanten in einem dunklen Zimmer anfassen und je nach dem angefassten Körperteil das Tier analysieren. Alle Erklärungen veranschaulichen nur teilweise den Elefanten (Liebe, Mystik), alle diese Erklärungenbleiben unvollständig. Über die Jahrhunderteverändert sich der Begriff der Mystik/Liebe in der persischen Literaturund wird immer bedeutungsklarer.

Du bist mein Innen und mein Außen, ohne dich existiere ich nicht!

Du bist abwesend, du bist anwesend, ohne dich existiere ich nicht!

Die Welt war schon erschaffen, als du da warst, ohne dich existiere ich nicht!

Du bist meine Manifestation, ohne dich existiere ich nicht!

Du bist mein Schatten und mein Licht, du bist eine Blume und mein Garten!

Du bist mein Betrachter und meine Landschaft, ohne dich existiere ich nicht!

Das Nichts wurde von dir erschaffen, die Welt ist von dir trunken!

Du bist mein Wein und mein Kelch, ohne dich existiere ich nicht!

Zorn und Freundschaft stammt von dir, Licht und Dunkelheit besteht aus dir!

Du bist ein Gläubiger und ein Ungläubiger, ohne dich existiere ich nicht!

In meinem Kopf weht deine Luft, mein Herz ist dein Wohnort!

Du bistBediener und Besteck, ohne dich existiere ich nicht!

Du bist mein Diener, meine Liebe und mein Erleuchter!

Du bist das Wahrzeichen meiner Existenz, ohne dich existiere ich nicht!

(Rumi), dt. freie Übersetzung Mohammadreza Farajollahi

باطن و ظاهرم تـویی، مـن نه منم، نه من منم غایب و حاضرم تویی، من نه منم، نه من منم

خـلق نمـود و بود تو، من عدم و وجـود تـو عین مظاهرم تویی، من نه منم، نـه مـن منـم

سایه و روشنم تویی، گـل تو و گلشنم تـویی منظر و ناظرم تویی، من نه منم، نه مـن منـم

نیستی از تو هست شد،عالمی از تو مست شد باده و ساغرم تویی، من نه منم، نه مـن منـم

قهـــر منـی و الفتـــم، نـور منـــی و ظلمتـــم مومن و کافرم تویی، من نه منم، نه من منـم

در سر من هوای تـو، خلـوت دل سـرای تـو شاهد و ساغرم تویی، من نه منم، نه من منم

ای تو سروربخش من، مهری و نوربخش من آیت با هرم تویی، من نـه منم، نه مـن منـم

(مولوی)

Mystik und Logik folgen einander. Mystik besteht aus den Silben, „My“ von der Mythe und „tik“ von der Ästhetik. Logik will induzieren, deduzieren und argumentieren, sowie mehren. Die Mystik andererseits will meditieren, nachdenken, erleben und genießen.

Die Weisen sind der Punkt des Kompasses, aber

Die Liebe weiß, dass sie in diesem Kreis wandert.

(Hafez)

Die Objekte, die dieses Universum bewohnen

Sie sind das Transportmittel der Weisen

Verliere dich nicht in der Kette der Weisheit

Wer einfallsreich ist, ist verwirrt

(Khayyam), dt. Übersetzung Mohammadreza Farajollahi

عاقلان نقطه ی پرگار وجودند ولی　　عشق داند که در این دایره سرگردانند

(حافظ)

هـان تا سر رشته ی خرد گم نکنی　　آنـان کـه مـدبرنـد سـرگـردانـند

اجـرام کـه ساکنان ایـن ایـوانـند　　اسبـاب تـردد خـردمنـدانـند

(خیام)

Wo die Logik lügen muss, kann die Mystik mit ihren DoppeldeutigkeitenDinge verschleiern und die Wahrheit verbergen. Wäre Galileo Galilei wie Fariduddin Attar ein Mystiker gewesen, hätte sich die Renaissance möglicherweise früher ereignet. Mystik glänzt da, woes Schwierigkeiten gibt, z.B. wenn ein Weltkrieg passiert und Hermann Hesse in dieser dunklen Zeit von Zarathustra spricht. Wo das Lügen eine Strategie zum Überleben ist, hilft Mystik den Menschen. Manchmal muss die Mystik gegen die Mystik auch um die Wahrheit kämpfen. Dann verteidigt die dynamische Mystik sich gegen eine veraltete Version einer Mystik, die aus reiner Gewohnheit verinnerlicht wurde. Aus diesem Grundbemühen sichDichter*innen – wie es Mitra Shahmoradi tut - ständig um eine Wiedergeburt der Mystik (vgl. Die Vogelgespräche, F. Attar):

Den Tod erlebst du jeden Moment und kehrst jeden Moment wieder zurück,

Der Prophet sagte, die Welt sei eine Stunde!

Was wir uns vorstellen können, ähnelt einem Pfeil,

Welcher nicht bis zu Gott weiterfliegt.

Jeder Atemzug wird zu einer neuen Welt und wir werden

Nichts ahnend, im Überleben erneuert

(Rumi), dt. freie Übersetzung Mohammadreza Farajollahi – in Auszügen

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست　　مصـطفی فرمود دنیا ساعتیست

فکر مـا تیـریست از هـو در هـوا　　در هوا کی پـایـد آیـد تا خدا

هر نفس نو مـی‌شـود دنیـا و مـا　　بی‌خبر از نـو شـدن انـدر بقـا

(مولوی)

Wenn die Mystik die Bedeutung einer Wiedergeburt erhält, dann entfälltdieUrangst vor dem Tod, besonders wenn man die Wahrheit sucht. So ist Fariduddin Attar in die Welt der Mystik eingegangen und auch gestorben. Viele persische Mystiker teilen mit ihm ein ähnliches Schicksal: Eyn-ol Ghozzat Hamedani, Mansur Halladsch, Saadi, Shams Tabrizi.

Hätten hunderte der Hübschen vor, mein Herz zu gewinnen,

bin ich mir sicher, dass mein Herz einem anderen gehört.

Ich getraue mir, dank Salomons Ring eine ebenso gleiche Macht zu!

Warum sollte ich vor Teufeln Angst haben, wenn ich mit der größten Macht verbunden bin?

(Hafez), dt. Übersetzung Mohammadreza Farajollahi

گرم صد لشکر از خوبان به قصد دل کمین سازند　　بحمدالله و المنه بتی لشکرشکن دارم

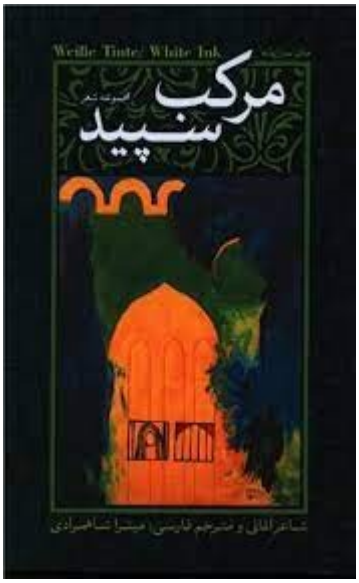
سزد کز خاتم لعلش زنم لاف سلیمانی　　چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمن دارم

(حافظ)

Dichter*innen können Mystik überall suchen. Wenn sie allein sind, wie die Meder, die in kleinen Höhlen und engen Räumen wohnten, wie die Elamer in den Versammlungen ihrergroßen TempelvonTschogha Zanbil. Das "L" in der Logik und Liebeähnelt zwei Beinen, mit denen wir im Universum laufen lernen und auch fortschreiten können. Auf diesen zwei Beinen reist Paulo Coelho nach Europa, Europäer nach Bastam, Torbat, Mahan, Neyshabur, Ardabil und Hamedan, Iraner nach Indien, Franziskaner nach China usw. Alle an Mystik Interessierteerfahren, dass die Logik erklärt, die Mystik indes aufzeigt. Genauso wie das historisch verbriefte Aufeinandertreffen von Avicenna und Abu Said sich abgespielt haben könnte. Wenn die Logik noch nicht reif ist, beschreibt die Mystik das, was gesehen wird. Wenn es keine Quantentheorie geben würde, könnte die Logik nicht sprechen, aber die Mystik schon. Khayyam stelltseine Weltanschauung anhand der Mystik dar. Shahabadin Sohrevardi redet auch vom Licht, lange vor der Entdeckung der Relativitätstheorie. Die Mystik muss in einem Medium veranschaulicht werden, zumeist in der Sprache oder in der Musik. So lebt die persische Sprache trotz aller historischen Bedingungen weiter und entwickelt sich. Die persische Sprache kreierteOrnamente an den Gebäuden und die Kalligraphie in den Büchern.

Dieseeinzigartigen persischen Schönschriften wurden so wertvoll wie Gold und Safran,solange die Malerei und das Zeichnen von Figuren verboten waren. Mystik rettet vielfach. Den einzelnen Menschen und die Menschheit als Ganzes.

Was Mitra Shahmoradi erlebt und erfahren hat, worüber sie schreibt, ist im gemeinsamen Gedächtnis der Mystik gespeichert und jedem einzelnen von uns gewidmet. Die besondere Atmosphäre der Stadt Abadan prägt den Rhythmus ihrer Gedichtsammlung, die Freundlichkeit und Lebenslust seiner Bewohner. Was die Dichterindurch ihre Mystik und Kunst verstanden hat, eröffnet sichfür die informierten Leser*innenin ihren Gedichten, die sie nun auf Deutsch schreibt, genau.Die Dichterin beantwortet darin wieder und wieder die schwierigeFrage: Was macht den Menschen aus?



## Buchbesprechung: Jesus im Koran

Stefan Federbuscz ofm[1]

Unter dem Titel „Der andere Prophet" legen der islamische Theologe Mouhanad Khorchide und der christliche Theologe Klaus von Stosch ein Buch über Jesus im Koran vor. „In insgesamt 108 Versen in 15 verschiedenen Suren des Korans wird Jesus direkt erwähnt, an vielen anderen Stellen wird auf ihn angespielt" (10). Die Christologie ist somit ein zentrales Thema des Korans. In der kritischen Auseinandersetzung sei der Koran nicht per se christentumsfeindlich, denn es heißt: „Sprecht: ‚Wir glauben an das, was auf uns herabgesandt und was auf euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott sind einer. Ihm sind wir ergeben.'" (Q 29:46) (9).

Das Ziel ist ein beidseitiger Lernprozess: Die Würdigung Jesu im Koran ist „für ein adäquates Verstehen des Korans viel bedeutsamer, als das bisher gemeinhin erkannt wird. Umgekehrt steckt in der Darstellung Jesu Christi im Koran auch ein wichtiges Lernpotential für die christliche Theologie… Kurz gefasst hat unser Buch also drei Ziele. Es will erstens den Streit um Jesus im Koran historisch nachzeichnen und überlegen, wie seine präzise Aufarbeitung zu einem produktiven Miteinander von Christen und Muslimen heute beitragen kann. Es will zweitens zeigen, welche große hermeneutische Bedeutung die Auseinandersetzung mit der Christologie

1. Guardian, Hausleiter, Redaktionsleiter der Zeitschrift „Franziskane", Mitarbeit in der Gemeindepastoral des Bezirks Main-Taunus, Hessen, Germany, Email: stefan.federbusch@franziskaner.de.

für ein adäquates Verstehen des Korans hat. Und es will drittens Perspektiven aufzeigen, wie Christen ihren Glauben an Jesus als den Christus durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran vertiefen und reinigen können“ (11).

Der Reiz des Buches liegt in methodischer Hinsicht in vier Besonderheiten. Erstens ist der Text des Buches weitestgehend in einem sechsjährigen Schaffensprozess von beiden Autoren gemeinsam geschrieben worden. Zweitens wird die koranexegetische Darstellung konsequent diachron [= entwicklungsmäßig] bearbeitet und die Aussagen über Jesus werden in eine präzise historische Entwicklungsgeschichte eingebettet. Drittens werden die wichtigsten Suren über Jesus holistisch [= das Ganze betreffend] gelesen, d.h. als literarische Einheiten. Viertens orientiert sich das Werk an den Prinzipien Komparativer [= vergleichender] Theologie, d.h. es geht nicht um einen Wettstreit der besseren Prinzipien, sondern eine gegenseitige Stützung, den eigenen Glauben möglichst überzeugend zu formulieren.

Um zu erläutern, auf welche Fragen der Koran überhaupt eingeht, wird nach der Einleitung (9-18) im zweiten Kapitel (19-66) zunächst die Christologie im 7. Jahrhunderts erläutert. Eingeschoben wird ein drittes Kapitel zur Christologie der Gegenwart (67-94). Im vierten Kapitel erfolgt eine surenholistische Lektüre der Suren 19, 3 und 5 im Kontext einer diachronen Lektüre der Jesusworte des Korans (95-175). Das fünfte Kapitel widmet sich einer Einordnung in die koranische Prophetologie (176-226), das sechste Kapitel einer Spurensuche auf der Ebene funktionaler Äquivalente zwischen dem Werk Jesu Christi und dem Koran (227-288). Das abschließende siebte Kapitel eröffnet neue Perspektiven auf den Koran, indem die beiden Autoren jeweils systematische Schlussfolgerungen aus ihrer jeweiligen Perspektive ziehen (289-302). Es folgen noch das Literaturverzeichnis sowie der Textnachweis (303-318).

Bereits die Übersicht über die Inhalte des Werkes zeigt, dass viele Passagen ohne die Zuhilfenahme eines Fremdwörterlexikons bzw. eines theologischen Lexikons nur schwer zu bewältigen sind. Wenn beispielsweise von „typologischer Permeabilität“ [= Durchlässigkeit] (197), „semipermeabel“ (213) oder „impermeabel“ [= undurchlässig] (215) die

Rede ist, wird der Durchschnittsleser an seine Grenzen stoßen. Bereits das dritte Kapitel ist Kirchen- und Dogmengeschichte pur. Die differenzierte Darstellung der verschiedenen Gruppierungen und Strömungen und ihrer jeweiligen glaubensmäßigen Ausformungen und Akzentsetzungen erfordert selbst einem studierten Theologen einiges ab. Festzuhalten bleibt, dass sich das Christentum noch zu Lebzeiten Muhammads „im Zustand eines erbitterten Streits um die rechte Christologie [befand], der sich bis auf die Ebene der örtlichen Kirchen durchtrug und gerade im Osten traumatische Folgen hatte. Man kann sicher davon ausgehen, dass dieser christologische Streit auch zur Entstehungszeit des Korans auf der arabischen Halbinsel präsent war" (25). Fragen waren im Kontext des Zusammenspiels von Göttlichem und Menschlichem beispielsweise, wie viele Naturen Jesus hatte und wie viele Willen. Das Konzil von Chalchedon hatte 451 die Zwei-Naturen-Lehre Jesu Christi grundgelegt, nach der die göttliche und menschliche Natur Christi „unvermischt und ungetrennt" nebeneinander stehen. In der konkreten Ausformung standen sich die Schulen von Antiochien und von Alexandrien gegenüber. Auf der arabischen Halbinsel war die Mehrheit der Christen vermutlich eher miaphysitisch und damit antichalcedonensisch geprägt (vgl. 60). Sie vertraten die Ansicht, dass Jesus Christus nach der Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen in der Inkarnation (Menschwerdung) nur eine einzige, göttliche Natur habe. Die Chalcedonier, die sogenannten Melkiten, waren in der Minderheit, wurden aber nach dem Tod Muhammads zum Hauptgesprächspartner der Muslime, da sie das Arabische als ihre Sprache anerkannten.

Die Neuaufbrüche der Christologie der Gegenwart verweisen bereits auf einige Akzente, die im weiteren Verlauf des Werkes in der Analyse koranischen Denkens näher erläutert werden, etwa dass es das Menschsein Jesu ausmacht, das „Wesens-Wort Gottes" (Jürgen Werbick) zu sein. „Zu reden wäre bei ihm [= Jesus] also von einer vom Heiligen Geist gewirkten einzigartigen und besonderen Vertrautheit mit dem Willen des Vaters, die ihn zum Wesens-Wort Gottes werden lässt, sodass sich der eine Gott in einer nicht steigerbaren Intensität in dem Menschen Jesus von Nazaret aussagt" (82-83). Die Besonderheit Jesu kann letztlich nicht aus der Geschichte abgeleitet werden, sondern nur aus Anhaltspunkten seiner Lebensgeschichte, wie die besondere Vertrautheit mit seinem „Abba im

Himmel“ (85). „Zum anderen fällt auf, dass sein Umgang mit seinen Mitmenschen frei von jeder ausgrenzenden Angst gewesen zu sein scheint“ (86).

In der Auslegung der Suren betonen die Autoren, dass der Koran in seiner Frühphase Anstoß am Heilsexklusivismus von Christentum und Judentum nimmt. „Der Koran lädt in mittelmek-kanischer Zeit also die Hörer Muhammads zu einer einheitlichen monotheistischen Gemeinde ein, die Juden und Christen als Träger göttlicher Rechtleitung grundsätzlich akzeptiert, auch wenn diese sich aufgrund menschlicher Schwächen aufgespalten haben“ (97). Anfangs steht die „Vision einer Einheit, die durchaus Vielheit zu tragen und zu versöhnen bereit ist und die in spätmedianensischer Zeit noch mehr an Bedeutung gewinnt“ (98). Es geht zunächst nicht um Abgrenzung, sondern um die Integration der eigenen Religiösität innerhalb der biblischen Tradition. Dargelegt wird dies an der Sure 19, die nach Maria als Maryam benannt ist. In dieser Sure wird Jesus von Gott als ein „Zeichen für die Menschen“ vorgestellt, das er den Menschen gibt, um ihnen Barmherzigkeit zu erweisen (Q 19:21).

Ein im Christentum nicht gegebenes Element ist, dass Jesus bereits als Säugling spricht, um seine Mutter zu verteidigen. Das Prophetenamt ist eine Erwählung von Gott und wird Jesus quasi in die Wiege gelegt. Dies unterscheidet ihn von anderen Propheten (vgl. 109). Zudem stellt sich Jesus als *Diener Gottes* bzw. als *Gottesknecht* vor (Q 19:30-33), der gänzlich von Gottes Heil umfangen ist. Eine solche Selbstbeschreibung findet sich für keinen anderen Menschen im Koran. Wichtig ist allerdings, was im Koran damit nicht verbunden wird und als bedeutsame Leerstelle verbleibt. Es fehlt eine Assoziation an den Tod Jesu. Der Gottesknecht wird nicht mit einem stellvertretenden Sühneleiden in Verbindung gebracht (vgl. 111). Zu der Selbstbezeichnung gehört auch, dass Gott Jesus die Schrift bzw. Lehre gegeben hat. In Sure 19 wird Jesus als Prophet bezeichnet, während zuvor nur von Gesandten, Warnern und Gottesdienern die Rede ist. In der medinensischen Phase werden von Jesus zwei Charakteristika ausgesagt, die seinen besonderen Rang begründen: Gott habe ihm „die Beweise“ gegeben und „ihn mit dem Heiligen Geist“ gestärkt (Q 2:87; 2:253). Auch wird Jesus als der „in ganz ausgezeichneter Weise … Gott Nahestehende“ aufgefasst, „der Gott von Anfang seines Lebens an nahesteht und gerade

deswegen ja auch schon in der Wiege sein Wort verkündet (Q 3:46) und dem auch der Tod keine letzte Zerstörung bringen kann (Q 4:158)“ (138-139). Daher wird er als „Wort Gottes“ verstanden. „In Q 4:171 wird die Nähe zwischen Gottes Heiligem Geist und Jesus so sehr zugespitzt, dass Jesus sogar als *sein Wort* und *sein Geist* bezeichnet wird“ (138). „Jesus wird zudem als Bestätigung der Tora bezeichnet (vgl. auch Q 61:6 und 5:46), der allerdings zugleich auch einige der Bestimmungen der Tora aufzuheben scheint (Q 3:50)“ (141). Die Autoren kommen zu dem Schluss: „Die Sure ist getragen von dem Wunsch nach Ausbildung eines monotheistischen Common Sense, der die Hingabe an den einen Gott in den Mittelpunkt stellt, dabei aber unterschiedliche Wege zu ihm erlaubt und in diesem Kontext Ambiguitätstoleranz im Rahmen des gemeinsamen monotheistischen Glaubens einübt“ (142).

Aufgegriffen wird die Frage, ob der Koran den Kreuzestod Jesu leugnet. In Sure 4:158 wird betont, dass Jesus lebt und bei Gott gerettet ist, weil Gott ihn zu sich erhoben hat. Der Koran bestreitet nicht den Tod Jesu (vgl. 19:33), aber dass die Juden Jesus getötet haben, weil Gott selbst der eigentliche Akteur der Geschichte ist. Eine Interpretation besagt, dass es sich hier um eine Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und Juden handelt; es also nicht um christliche Positionen gehe. Eine weitere, dass die Sure 4,156-159 gar als Bestätigung des christlichen Auferstehungsbekenntnisses gelesen werden kann (vgl. 155).

Eingegangen wird dann auf die Sure 5, die vermutlich die zuletzt entstandene Sure des Korans ist. Sie schildert abschließend die Einsetzung der Eucharistie (Q 5:109-120). Diese wird von den Jüngern Jesu erbeten. Jesus erfüllt ihren Wunsch und bittet Gott, den Tisch herabzusenden, „der (mit seinem Mahl) uns ein Fest sei, für unseren Anfang und für unser Ende, und Zeichen sei von dir“ (Q 5:114). „Von daher wird die Vollendung der muslimischen Religion am Ende des Lebens Muhammads und sein liturgisches Vermächtnis an seine Gemeinde in den Kontext des entsprechenden Vermächtnisses Jesu gestellt und die liturgische Praxis der Christen ausdrücklich bestätigt“ (161-162). Im Folgenden werden dann Konfliktlinien aufgezeigt, die in der Sure zu finden sind, so die Kritik an der Vergöttlichung von Menschen (Christen und Juden bezeichnen sich als Gottes Söhne und Günstlinge; Q 5:18). „Angesichts der energisch

vorgetragenen Wertschätzung von Christen in derselben Sure (vgl. nur Q 5:82) und der Anerkennung der bleibenden Legitimität des christlichen Heilswegs darf man durchaus davon ausgehen, dass die koranische Kritik nicht als generelle Verdammung der Christen gemeint ist, sondern als Kritik an einer bestimmtem Zuspitzung in der Christologie“ (167). In Sure 5:82 heißt es: „Und du wirst wahrlich finden, dass die Menschen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, die sagen: ‚Wir sind Christen‘“. Der Koran verweist auf innerchristliche Streitpunkte, indem er einige der zentralen Ansatzpunkte für die Christologie bestätigt, zugleich aber Warnschilder vor Fehlentwicklungen aufstellt. Mit dem Koran ist festzuhalten, „dass die Besonderheit Jesu darin besteht, dass er so sehr vom Geist Gottes erfüllt ist, dass er uns zum Wort Gottes wird und uns durch sein Leben und seine Lehre veranschaulicht, was es heißt, ein Diener Gottes und gerade darin ein vorbildlicher Mensch zu sein“ (175).

Die Autoren stellen fest, dass der Koran Jesus an keiner Stelle kritisiert, obwohl er sogar Muhammad selbst durchaus kritisch zu betrachten scheint (vgl. Q 80:1f.), allerdings nur als Prophet, nie als Gesandter (Fußnote 161, 175; vgl. 225). Jesus wird zwar nicht als Sohn Gottes oder Mensch gewordener Gott gesehen, sehr wohl aber als Prophet und Gesandter. Die Prophe-tologie wird im Koran zum „Gegendiskurs zur Christologie“ (222). Der Titel „Prophet“ kommt im Koran außer Mohammad nur biblischen Personen zu. Es wird davor gewarnt, aus ihrer besonderen Stellung eine Heilsexklusivität abzuleiten. Im Gegensatz zur eschatologischen Verkündigung Jesu im Sinne einer Naherwartung, ist sie bei Mohammad diskursiv und expressiv (vgl. 187).

Unter dem Stichwort „Spurensuche auf der Ebene funktionaler Äquivalente“ wird untersucht, ob sich auch koranisch sagen lässt, dass sich Gott im Koran in seiner Menschenfreundlichkeit zeigt, ob er auch hier in ein dialogisches Freiheitsverhältnis zum Menschen eintritt, ob durch den Koran Gottes Gegenwart erfahrbar wird und wir erkennen können, dass Gott bis in unsere Passionsgeschichten hineingeht und mit uns leidet und ob Emotionen wie Liebe und Mitleid überhaupt mit Gott zusammengedacht werden können.

Die Autoren beschließen ihr bislang gemeinsames Werk mit zwei getrennten binnentheologischen Abschlussreflexionen. Klaus von Stosch führt sechs Lernerfahrungen an: die Gefahr der Vergöttlichung Jesu auf Kosten seiner Menschlichkeit (im Koran wird das Lebensschicksal Jesu stärker mit dem Mariens gekoppelt), die koranischen Christustitel wie Sohn der Maria, Geist Gottes und der Gott Nahestehende, die Leerstellen von Passion und Kreuz Christi, eine formale und materiale Pluralität des Sich-Sagens Gottes, die Bedeutung der Eucharistie als christlicher Grund der glaubenden Selbstvergewisserung sowie die vom Koran zurecht kritisierten innerchristlichen Streitigkeiten und die Streitigkeiten zwischen Juden und Christen.

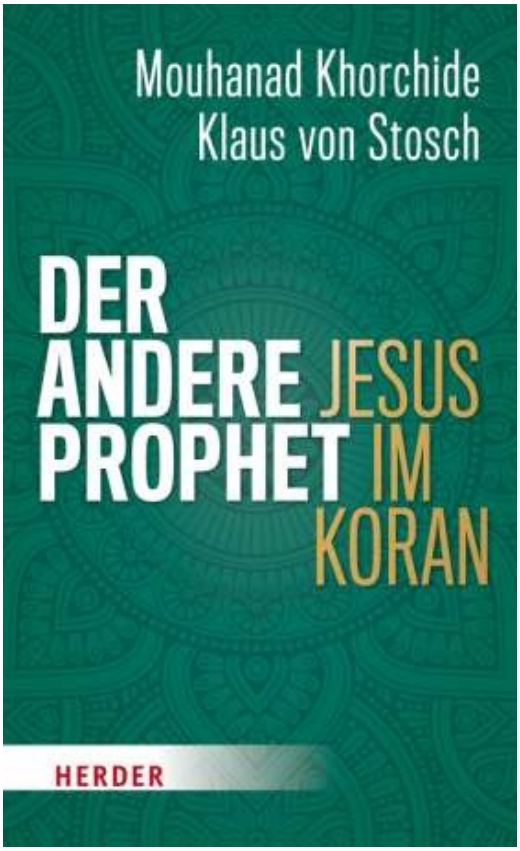
Mouhanad Korchide betont die Erkenntnis die christologischen Stellen im Koran nicht als antichristliche Polemik zu verstehen, sondern als Kritik an bestimmten christlichen Gruppen und ihren Positionen. Auch er nennt sechs Punkte zur weiteren Diskussion: die Natur Jesu, die Rolle Jesu (die Funktion Jesu als Inhalt der göttlichen Botschaft), die Instrumentalisierung heiliger Schriften, die Frage nach der Kreuzigung Jesu, die Bedeutung von Liebe und Barmherzigkeit sowie der inklusive Geist des Korans, der die Vielfalt und Verschiedenheit der Religionen bejaht. „Er lehnt jede Art von Privileg religiöser Gruppen ab. Darin lese ich als muslimischer Theologe eine klare Absage an heilsexklusivistische Ansprüche des Islams heute. Offensichtlich hält der Koran auch die Muslime dazu an, lernbereit in den Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen zu treten“ (300).

„Von daher will unser Buch – ganz im Geiste des Korans – ein erster Schritt zu einer lernbereiten, dialogischen und friedensfördernden Neubestimmung des Verhältnisses von Islam und Christentum sein“ (301). Möge es so sein!

Frank van der Velden, Bischöflicher Beauftragter für den Christlich-islamischen Dialog im Bistum Limburg, kommt in seiner Rezension zu dem Schluss: „Unbeschadet dieser Anfragen ist es ein sehr mutiges und notwendiges Buch. Die in seiner Folge zu erwartenden kritischen Kommentare werden weniger um die hier genannten historischen und exegetischen Grundlagen kreisen als vielmehr um die systematisch-theologische Frage, ob es möglich und nützlich ist, sich in der kirchlichen

Christologie und in der islamischen Prophetologie soweit aus dem Fenster zu lehnen, dass man sich fast umarmen kann – ohne dabei aus dem Rahmen zu fallen. Hierzu bieten die oben beschriebenen Positionen des Buches reichlich Angriffspunkte – aber eben auch viele perspektivische Wegmarken für ein tiefgehendes, ressourcenorientiertes theologisches Gespräch miteinander. Und das tut in unserer Zeit nun wirklich Not."

Wir möchten hinzufügen, dass dieses Buch von Frau Hoda Dargahi und Ahmad Ali Heydari ins Persische übersetzt wird und 2022 von „Elmi Verlag" in Teheran veröffentlicht wird. (Redaktionsausschuss)




**Bibliografie**

Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch
**Der andere Prophet; Jesus im Koran**
320 S. Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2018
ISBN 978-3-451-38154-6 Preis: 28,- Euro

# Englische Abstrakte

## The Relation Between God's Will and Human WillinMīrdāmād'sRisāla al-Īqāẓāt

Zakieh Azadani[1]
(pp 1 to 14)
Received: 08.09.2021; Accepted: 15.01.2022

**Abstract**
Mīrdāmād, a famous Shiite scholar in the Safavid era, explains his ideas on one of the most controversial issues in the history of Islamic philosophy, that is the question of human free will, in *Risāla al-Īqāẓāt fī al-Khalq al-Aʿmāl* (Treatise of Awakenings on the Creation of Actions). Influenced by Tūsī's solution for the problem, he also tries to justify human free will not alongside, but along the Primary Cause's will. He intends to prove that human free will is not in contradiction to God's absolute will by defining a middle way which is neither compulsion of man (*ǧabr*), nor delegation of power to man (*tafwīd*). In order to do that, he distinguishes two types of agents: the direct agent (*al-fāʿil al-mubāshir*), that is human being whose free will is the last component of the sufficient cause, and therefore, he is the free agent in performing his acts; and the Perfect Maker (*al-ǧāʿil al-tām*) who is the one that creates the existence of an act and all its causes and conditions, including human's power, will and knowledge.

**Keywords**
Free will, Compulsion, Direct Agent, Perfect Maker, Evil.

1. Lecturer at the University of Tehran, Iran. Email: z.azadani@ut.ac.ir

## Language of a Landscape: Nuristani

Almuth Degener[1]
(pp 15 to 29)
Received: 10.10.2021; Accepted: 18.02.2022

**Abstract**
In the last twenty years, several studies have looked at the impact of landscape on language on the one hand and the interpretation of geographical features as an expression of mythology and history on the other. Although the attribution of cultural features to the natural environment often seems archaic, looking at traditional societies and their relationship to the surrounding landscape not only offers insights into a particular culture, but can also give us ideas for a more balanced and ecologically sound approach in times of global climate change and environmental degradation.Apart from its economic value, nature today is mostly experienced as an aesthetic contrast to civilisation and urbanisation. In Afghan Nuristan, there is no such contrast between nature and human society. The landscape speaks in two ways. On the one hand, it can itself be "read" as a chronicle of the country. Just as boundaries within human society are drawn by ethnicity, gender, ancestry and social hierarchy, gods and other superhuman beings are also assigned to certain areas. Rivers and mountains are only conditionally accessible and usable by humans; they are divine or monuments of divine action. On the other hand, the natural environment has so influenced the structure of Nuristani languages that a speaker of a Nuristani language can hardly avoid always simultaneously "expressinglandscape" in an utterance.

**Keywords**
Nuristan, Afghanistan, landscape, nature, language.

---

1. Professor of Indology and Iranian Studies at the Johannes Gutenberg University in Mainz, Email: degener@uni-mainz.de.

# Travel Writing on Iran: Counter-Orientalism in Ella Maillart's *The Cruel Way*

Ahmad Gholi[1]
Seyed Mohammad Marandi[2]
Zeinab Ghasemi Tari[3]
(pp: 31 to 54)
Received: 16.09.2021; Accepted: 25.01.2022

**Abstract**

Travel writing becomes an academic object of inquiry in the wake of Edward Said's *Orientalism*in which he states travelogues are not the mirror-like pictures of Eastern terrains, but texts that are affiliated with Orientalism written to promote Western Imperialism. Nevertheless, travel scholars like Behdad and Blanton take issue with him, positing that travel writers can transcend rigid strictures of Orientalism. Hence, by invoking the perspectives of Behdad and Blanton, the current study embarks on reading Ella Maillart's *The Cruel Way* to throw light on her counter-Orientalism: the moments in which she poses a challenge to Orientalist rhetoric. Accordingly, it argues that she displays her counter-Orientalism in two ways: firstly, through desiring of and engaging fruitfully with holy spaces; secondly via sympathizing and identifying with her local travellees oppressed by Reza Shah's modernization project. Since Iran has remained unexplored in the studies of her travel book, this study delimits its scope mainly to Iran and partially to Afghanistan.

**Keywords**

**Counter-orientalism, Desire, Holy Spaces, Sympathy, Identification, Modernization.**

---

1. Ahmad Gholi, Ph.D. candidate, English Department, Faculty of Foreign Languages and Literatures, University of Tehran, Iran.
2. Seyed Mohammad Marandi, Professor,English Department, Faculty of Foreign Languages and Literatures, University of Tehran, Iran. Email:mmarandi@ut.ac.ir (corresponding author)
3. Zeinab Ghasemi Tari, Assistant professor, Faculty of World Studies, University of Tehran, Iran.

## The rule of "Proportion" in Nöldeke's theory of the sequence of revelation; Quiddity and Functions

Mohsen Nouraei[1]
Djavad Salmanzadeh[2]
(pp: 55 to 68)
Received: 21.09.2021; Accepted: 22.02.2022

**Abstract**
"Tanā sub" (The proportion of the verses or suras) is one of the most important linguistic and literary rules that plays a role in various sciences, especially Qur`anic sciences. Among its applications in the Qur'anic sciences is the discovery of the sequence of the revelation of verses and suras, which Noldeke uses extensively in his theory of the sequence of revelation. This paper intends to explain and evaluate the quality and position of using this tool in the above-mentioned theory by a descriptive-analytic method. The study of the theory from this perspective shows that proportion has been used frequently and as a widely used criterion in this theory, and Noldeke benefited greatly from it in discovering the sequence of the revelation of verses and suras. However, some cases of using this tool in the mentioned theory, like establishing a proportion among different suras are not logical and accurate, and this tool can not be helpful in such cases solely.

**Keywords**
Proportion, The Sequence of the Revelation, Theodor Nöldeke.

---

1. Associated Professor of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Mazandaran University, Babolsar, Iran, Email: m.nouraei@umz.ac.ir

2. Assistant Professor of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Hakim Sabzevāri University, Sabzevār, Iran, Email: j.salmanzadeh@mail.hsu.ac.ir

## It is What it is

## Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Maulānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmi

Roland Pietsch[1]

(pp: 69 to 86)
Received: 06.09.2021; Accepted: 28.01.2022

**Abstract**

In this article, the reception of Jalāl ad-Din Mohammad Rūmī (1207-1273) by Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) is presented and examined. In the introduction, the main features of Hegel's philosophy are briefly outlined, with particular emphasis on his attitude to pantheism. Then Hegel's reception of Rūmīi is shown in his "Encyclopaedia of Philosophical Sciences", "Lectures about Aesthetics" and "Lectures about Philosophy of Religion". Finally, Hegel's statement is examined, in which he claims a great deal of agreement with Rūmī.

**Keywords**

Jalāl ad-Din Mohammad Rūmī, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Friedrich Rückert, Johann Wolfgang von Goethe, pantheism, Persian poetry, Islamic mysticism.

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

## Between Language Genealogy and Language Contact: Hybrid or Hereditary / Loanword Pairs of German and Persian; Part 1

Sara Rahmani[1]

(pp: 87 to 105)
Received: 06.09.2021; Accepted: 16.02.2022

**Abstract**

In the tradition of historical-comparative language or linguistics research, either the common word pairs of any language pair, which are counted as descendants of a hypothetical original language are examined, for example Indo-European (hereditary word pairs) due to a genetic relationship, or a kind of secondary relationship due to indirect/direct proven geographical contact (foreign or loanword pairs). Of course, this is quite apart from the coincidental coherences, which are usually only sought in the formal area, which is the case, for example, with the false friends or certain onomatopoeia and interjections. Furthermore, there ist one seldom researched incident, which can be placed between the common hereditary and loanwords of a language pair in etymological research. When it comes to a single intralingual hybrid word, which consists of inherited and borrowed or different (other language) elements at the same time, one speaks of "hybrid formations" (Kluge 2011: XXIf.). But if we take up this topic from a language-pair-related perspective, we are dealing with interlingual hybrid word pairs, which on the one hand can be hybrid in every single language involved in the language comparison process and on the other hand in comparison to one another, i.e., not even interlingually pure or show an equally bilateral or multi-sided orientation. In view of the fact that the interlingual hybrid word pairs as a linguistic topic have so far been occasionally neglected in the absolute majority of the relevant studies and almost within all (any) language pairs, the present research has dealt with this topic using the example of the genealogically related German and Persian languages that came into contact with each other at times.

**Keywords**

hereditary word pair, loan word pair, hybrid word pair, internationalism, German, Persian.

---

1. Adjunct Lecturer at the University of Tehran at the Departement of German Language and Literature; Email: sara.rahmani@alumni.uni-heidelberg.de

# Mullā Ṣadrā's Ontology and the Accusation of Ontotheology
## An Attempt at an Interpretation of Mullā Ṣadrā's Philosophy in the light of Heidegger's Critique of Metaphysics

Ahmad Rajabi[1]
(pp: 107 to 125)
Received: 08.10.2021; Accepted: 24.01.2022

**Abstract**
In this paper, I attempt to reread and interpret some aspects of the ontological doctrine of Iranian philosopher Mullā Ṣadrā according to the radical critique of the whole history of metaphysics and ontology, which the German philosopher Martin Heidegger declares emphatically in his destruction of the history of metaphysics. Heidegger concentrates his criticism under the title Ontotheology and thereby indicates the lack of an explicit understanding of the problem of ontological difference, which shows itself in the reduction of the Being of beings to an absolute and first being as an absolute intellect. I try to explain how the ontological doctrine of Mullā Ṣadrā, i.e. the "Priority of the Being" could be confronted with this criticism, and which potential answers could his philosophy have according to the basic ontological challenge that the concept of the Being – and consequently the ontological concepts in general – cannot be reduced ontotheologically to a causal relation to the first and highest being or to a reflection and an abstraction of the human subject. To disclose these potential answers, I discuss two specific aspects of Mullā Ṣadrā's ontology. First his attempt to overcome the scholastic distinction between essence and existence and secondly his different ontological understanding of the specific and unique universality of the Being.

**Keywords**
Mullā Ṣadrā, Heidegger, ontology, ontotheology, Being, essence, existence, universality.

---

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran. Iran, Email: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

## The history of the establishment of the filed of "Iranian Studies" at the University of Heidelberg

Omid Sadeghi Seraji[1]

(pp: 127 to 144)
Received: 04.10.2021; Accepted: 29.01.2022

**Abstract**
The filed of Iranian Studies was established in W/S 1978 at the University of Heidelberg as a minor field of study for master's and doctorate degrees. Before the establishment of this field, the related topics were presented in the courses offered by the faculties of Oriental Studies and Classical Studies, the Modern Philology Faculty and the Faculty of Philosophy and History. This paper reconstructs the activities related to the establishment of this discipline based on the correspondence on the subject preserved in the university archives.

**Keywords**
University of Heidelberg, Department of Iranian Studies, Establishment Documents of Iranian Studies.

1. Berlin Free University, Doctoral candidate: Byzantine studies, Email: mynameisomid@yahoo.com

# "Self-education, society transformation and civilization formation" in post-revolutionary Iran
## An overview of Ayatollah Khamenei's "Declaration of the Second Step of the Revolution" in relation to some cultural-political aspects

Mehrdad Saeedi[1]
(pp 145 to 160)
Received: 10.10.2021; Accepted: 23.02.2022

**Abstract**
On the occasion of the 40th anniversary of the Islamic Revolution in Iran, a new revolutionary manifesto, the „Manifesto of the Second Step", was issued by the Iranian revolutionary leader Ayatollah Seyyed Ali Khamenei on February 11, 2019, instead of an annual message of thanks to the nation.
In it, Ayatollah Khamene´i announced that the Islamic Revolution in Iran has entered a new evolutionary phase that is much more decisive than the first 40-year phase or the "First Step" in the historical process of building the New Islamic Civilization. This paper illustrates why that is so by quoting the exact wording of the manifesto and commenting it. Furthermore, the central concepts underlying the manifesto, namely "self-formation", "society re-formation" and "civilization re-formation", as well as the main focus of the paper namely the cultural-political aspects of the Manifesto will be explored and explained from the textual perspective. The main goal of this article is to bring this manifesto, which is undoubtedly one of the most current and important documents of the Iranian cultural policy since 1979, closer to the German-speaking reader as an interested cultural dialogue partner and to create awareness for possible problems related to the cultural dialogue.

**Keywords**
Islamic Republic of Iran, Ayatollah Khamanei, Manifesto of the Second Step of the Islamic Revolution, Islamic Revolution, Islamic Society, New Islamic Civilization, Cultural Policy, Cultural Dialogue with Germany.

---

1. Official translator and free researcher in the field of Persian language countries, Berlin, Email: Mehrdad.Saeedi@outlook.de

## Some considerations upon interchange of western and Islamic epistemology

Mohammad Hossein Safaei[1]

(pp 161 to 187)
Received: 12.09.2021; Accepted: 26.02.2022

**Abstract**

During the development of epistemological matters and explanation of various intellectual mechanisms in Europe, the epistemological efforts on intellectuality and epistemic justification can be seen in the Islamic world, too.

Usulies 'belief in internalism and Akhbaries' acceptance of externalism (despite there was not any relation between Islamic tradition and western philosophy) or arguing on the various ways of solving gettier problem are some examples of these efforts.

The theory of essential production that is a view between rationalism and empiricism is one of the most famous (or maybe the best) epistemic theories appealed to for solving induction problem in the Islamic world, at the same time that lengthy debates about solving the problem of induction was offered in the west. Our aim in this paper is proposing the idea of the possibility of using epistemological sophistications of Islamic and western traditions in their special epistemic investigations.

By noting that the epistemic implications of internalism and externalism is explored in more details in the west, we can use these implications for improvement of mechanisms of derivating divine orders from their reasons. On the other hand, evoking new structures of intellectuality which suggested in Islamic tradition can lead to reconsideration of current categorizations of justification structures of epistemology that are suggested by western epistemologies.

**Keywords**

Usuli, Akhbari, internalism, externalism, essential production theory.

---

1. PhD in Philosophy, Shahid Beheshti University, Email: mhs13680@yahoo.com.

# Persische Abstrakte

# رابطهٔ میان ارادهٔ خدا و ارادهٔ انسان در رسالهٔ *ایقاظات* میرداماد

**زکیه آزادانی**[1]

(صص ۱ تا ۱۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۱/۱۵

## چکیده

میربرهان‌الدین محمدباقر استرآبادی، مشهور به میرداماد، فیلسوف مسلمان عصر صفوی، آراء خود دربارهٔ یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل تاریخ فلسفهٔ اسلامی، یعنی پرسش از اختیار و آزادی انسان را در رسالهٔ «ایقاظات فی‌الخلق الاعمال» مطرح می‌کند. او که متأثر از اندیشهٔ خواجه نصیرالدین توسی در باب این مسئله است، می‌کوشد تا اختیار انسان را نه در عرض ارادهٔ الهی، بلکه در طول این اراده به اثبات برساند. میرداماد در این رساله قصد دارد راه میانه‌ای را نشان دهد که نه نافی ارادهٔ مطلق خداوند باشد و نه به نفی اختیار انسان منجر شود. او برای تبیین این راه میانه، دو نوع فاعل را از یکدیگر بازمی‌شناسد: فاعل مباشر یا همان انسان که ارادهٔ آزاد وی، آخرین جزء علّت تامّه برای انجام فعل است و جاعل تام یا همان خداوند که وجود فعل و همهٔ علل و شرایط آن، از جمله قدرت، اراده و علم فاعل مباشر، یعنی انسان را خلق می‌کند.

## کلیدواژه‌ها

اراده، جبر، اختیار، فاعل مباشر، جاعل تام، شر.

---

۱. مدرس دانشگاه تهران، رایانامه: z.azadani@ut.ac.ir

# زبان نورستانی، زبانی برآمده از مختصات یک سرزمین

**الموت دِگِنر**[1]

(صص ۱۵ تا ۲۹)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۲/۱۸

**چکیده**

در بیست سال اخیر، مطالعات متعددی از یک سو به تأثیر طبیعت سرزمین‌ها بر زبان و از سوی دیگر به تفسیر ویژگی‌های جغرافیایی به عنوان بیانی از اسطوره و تاریخ پرداخته‌اند. حتی اگر جای‌دادن خصائص فرهنگی در درون محیط طبیعی غالباً به نظر می‌رسد که حاکی از نگاهی خاستگاهی است، نگاه به جوامع سنتی و رابطه آنها با محیط زیست، نه تنها بینشی را در مورد یک فرهنگ خاص به دست می‌دهد، بلکه می‌تواند اندیشه‌هایی را نیز برای رویکرد متعادل‌تر و سازگارتر با محیط زیست در زمان تغییرات آب و هوای جهانی و تخریب محیط زیست نیزارائه دهد. ما امروزه شاهد آن هستیم که طبیعت ضمن این که از حیث ارزش اقتصادی مد نظر است، غالباً از منظر زیبایی‌شناختی به منزله‌ی عاملی متضاد با تمدن و شهرنشینی دیده می‌شود. در نورستان افغانستان چنین تقابلی میان طبیعت و جامعه انسانی وجود ندارد. طبیعت به دو صورت «صحبت می‌کند». از یک سو، طبیعت را می‌توان به عنوان وجه تاریخ تقویمی سرزمین «خواند»، همانطور که مرزهای جامعه بشری بر اساس قومیت، جنسیت، نسب و سلسله مراتب اجتماعی ترسیم میشود، (ضمن این‌که) در نورستان الهه‌گان و دیگر موجودات مافوق بشر نیز با قلمروهای خاصی مرتبط هستند (و در زندگی مردم این سرزمین حضور دارند). در آن‌جا رودخانه‌ها و کوه‌ها صرفاً به نحو مشروط در دسترس انسان هستند، آن‌ها با شأنی الوهی، یادگار فعلِ الهی‌اند. از سوی دیگر، محیط طبیعی چنان بر ساختار زبان‌های نورستانی تأثیر گذاشته است که یک باشنده‌ی نورستانی به سختی می‌تواند از «بیان مناظر طبیعی» در گفتارش اجتناب کند.

**کلیدواژه‌ها**

نورستان، افغانستان، مناظر سرزمینی، طبیعت، زبان.

---

۱. استاد رشته‌های هندشناسی و ایران‌شناسی در دانشگاه گوتنبرگ شهر ماینْتس آلمان، رایانامه: degener@uni-mainz.de

# سفرنامه‌نویسی دربارهٔ ایران: ضد شرق‌شناسی در سفرنامهٔ جادهٔ بی‌شفقت الار میلار

**احمد قلی**[1]
**سید محمد مرندی**[2]
**زینب قاسمی تاری**[3]

(صص ۳۱ تا ۵۴)
تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۰۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۱/۲۵

**چکیده**

پس از انتشار کتاب شرق‌شناسی اثر ادوارد سعید، سفرنامه‌نویسی به یکی از موضوعات مورد توجه محافل علمی بدل شد. از دیدگاه سعید، سفرنامه‌ها تصاویری شفاف از سرزمین‌های شرقی ارائه نمی‌دهند، بلکه متونی مرتبط با سنت شرق‌شناسی هستند که برای پیشبرد اهداف امپریالیستی غرب و همسو با آن نگاشته شده‌اند. با این اوصاف، سفرنامه‌پژوهان دیگری چون بهداد و بلانتون در مخالفت با ادوارد سعید، بر این باورند که سفرنامه‌نویسان می‌توانند از محدودیت‌های انعطاف‌ناپذیر گفتمان شرق‌شناسی فراتر بروند. از این‌رو، با استمداد از دیدگاه‌های بهداد و بلانتون، پژوهش حاضر تلاش می‌کند نگاه ضد شرق‌شناسانه‌ی الا میلار در سفرنامه‌ی جاده‌ی بی‌شفقت و چگونه به‌چالش‌کشیدن گفتمان شرق‌شناسانه از سوی او را روشن‌تر کند. بر این اساس، الا میلار دیدگاه ضد شرق‌شناسانه‌ی خویش را به دو شکل ارائه می‌کند: نخست، از طریق نوعی شوقمندی و تعاملی پرثمر با فضاهای روحانی و دوم، از طریق هم‌حسی و هم‌ذات‌پنداری با ایرانی‌هایی که سفرنامه‌نویس با آنها برخورد می‌کند که در جریان پروژه‌ی مدرن‌سازی در دوران رضاشاه تحت ظلم‌وستم قرار گرفته بودند. از آنجایی که در تحقیقات به عمل آمده بر روی این سفرنامه، تاکنون ایران مورد بررسی قرار نگرفته است، این مقاله تمرکز خود را عمدتاً روی ایران و به‌صورت جزئی روی افغانستان محدود می‌کند.

---

۱. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات انگلیسی، دپارتمان زبان انگلیسی، دانشکدهٔ زبان‌ها و ادبیات خارجی، دانشگاه تهران

۲. استاد زبان و ادبیات انگلیسی، دپارتمان زبان انگلیسی، دانشکدهٔ زبان‌ها و ادبیات خارجی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، رایانامه: mmarandi@ut.ac.ir

۳. استادیار، دانشکدهٔ مطالعات جهان، دانشگاه تهران

**کلیدواژه‌ها**

ضد شرق‌شناسی، شوقمندی، فضاهای روحانی، پرژوه‌ی مدرن‌سازی، همدردی، رضاشاه.

# قاعدهٔ «تناسب» در نظریهٔ ترتیب نزول نولدکه؛ چیستی و کارکردها

**محسن نورائی**[1]

**جواد سلمان‌زاده**[2]

(صص ۵۵ تا ۶۸)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۰۹/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۱/۲۵

**چکیده**

تناسب از مهمترین قواعد زبانی و ادبی است که در دانش های گوناگون بویژه علوم قرآنی نقش آفرینی می کند. از جمله موارد کاربرد آن در علوم قرآنی، کشف ترتیب نزول آیات و سور است که نولدکه در نظریهٔ ترتیب نزول خود به فراوانی از آن استفاده می کند. این نوشتار بر آن است تا با روش توصیفی- تحلیلی، کیفیت و جایگاه بکارگیری این ابزار در نظریهٔ مذکور را تبیین و ارزیابی کند. مطالعهٔ نظریه از این چشم انداز، نشان می دهد که تناسب به فراوانی و به عنوان معیاری پرکاربرد در این نظریه بکار رفته و نولدکه در کشف ترتیب نزول آیات و سور بهرهٔ فراوانی از آن برده است. هرچند برخی از موارد بکارگیری این ابزار در نظریهٔ مذکور چون برقراری تناسب میان سور گوناگون منطقی و دقیق نمی باشد و این ابزار به تنهایی نمی تواند در این گونه موارد راهگشا باشد.

**کلیدواژه‌ها**

تناسب، ترتیب نزول، تئودور نولدکه.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، رایانامه: m.nouraei@umz.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، رایانامه: j.salmanzadeh@mail.hsu.ac.ir

# دربارهٔ کل و واحد

## گئورگ ویلهلم فریدریش هگل دربارهٔ مولانا جلال‌الدین رومی

**رولاند پیچ**[1]

(صص ۶۹ تا ۸۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۰۹/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۸/۲۱

**چکیده**

در این مقاله چگونگی اخذ و اقتباس آراء مولانا از طریق گئورک فریدریش هگل بررسی می‌شود. در مقدمه این مقاله خطوط بنیادین فلسفه هگل به اختصار بیان می‌شود و در این بخش به طور خاص تلقی وی از همه‌خداانگاری برجسته می‌گردد. سپس چگونگی اخذ و پذیرش اندیشه‌های مولوی در آثار هگل یعنی کتاب‌های «دایره المعارف دانش‌های فلسفی» و «درس‌گفتارهای زیبایی‌شناسی» و «درس‌گفتارهای فلسفه‌ی دین» نشان داده می‌شود. سرانجام گزاره‌های هگل که در آن توافق و همراهی او با مولانا ادعا شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها**

جلال‌الدین محمد رومی، گئورگ فریدریش ویلهلم هگل، فریدریش روکرت، یوهان ولفگانگ فون گوته، همه‌خداانگاری، شعر فارسی، عرفان اسلامی.

---

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

# زوج‌واژه‌های دورگه یا هم‌تبار/وام‌گرفته شده‌ی آلمانی و پارسی
## بخش نخست

**سارا رحمانی**[1]

(صص ۸۷ تا ۱۰۱)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۰۹/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۲/۱۶

**چکیده**

دانش زبان‌شناسی از دیرباز، یعنی از زمان بنیان‌گذاری قطعی آن در سده‌ی ۱۹ میلادی (برخاسته از آلمان)، با جنبه‌های تاریخی و سپس هم‌چنین جغرافیایی زبان‌های جهان سر و کار داشته است. در این میان برخی روابط اولیه و ثانویه در مفهوم هم‌تباری-/خویشاوندی زبانی و به عبارتی برخورد زبان‌ها آشکار می‌شوند که در معنای محدودِ کلمه بایستی به ترتیب به موضوعات و حوزه‌های مشترک زبان‌شناسی [و سایر علوم مرتبط]، یعنی زبان‌شناسی تاریخی و جغرافیایی، اختصاص یابند. گو این‌که مفاهیم و اصطلاحات یاد شده به معنای وسیعِ کلمه نیز می‌توانند اغلب جایگزین یکدیگر شوند (نک. برخورد زبانی اولیه و ثانویه). برداشت ما از برخورد زبان‌ها در این مقاله، در وهله‌ی نخست تعریفی عام است که هر دو قطب ارتباطات زبانی را در بر می‌گیرد. در گام بعد نگاهی دقیق‌تر بدین اصطلاحات، نیز موضوعات و مباحث مرتبط با آن‌ها در ارتباط با زوج‌زبان آلمانی-پارسی می‌اندازیم که در طول حیات خود از دوران پیشاتاریخی تا حال حاضر و در مکان‌های متعدد (هم‌چنین فضاهای بی‌شمار، نیز در مفهوم انتزاعی آن)، نمایان‌گر نوعی رابطه‌ی درونی و بیرونی (تاریخی- خویشاوندی و نیز بعدها جغرافیایی- فضاییِ) دست‌کم چهار- تا شش‌هزار ساله است. نخستین بخش از این مقاله‌ی دوقسمتی بدین دورنمای کلی و تاریخی- جغرافیایی می‌پردازد تا سپس (در آینده) در بخش دوم از جمله هم‌سویی‌های واژگانی [آمیخته یا] دورگه‌ی زوج‌زبان نام‌برده و از این قبیل موارد را به بحث و بررسی گذاشته شوند.

**کلیدواژه‌ها**

هم‌تباری زبانی، خویشاوندی زبانی، برخورد زبان‌ها، آلمانی، پارسی.

---

۱ استاد مدعو زبان و ادبیات آلمانی دانشگاه تهران؛ رایانامه: sara.rahmani@alumni.uni-heidelberg.de

# هستی‌شناسی ملاصدرا و اتهام هستی‌خداشناسی
# کوششی برای تفسیر فلسفهٔ صدرا در پرتو نقد متافیزیک هایدگر

**احمد رجبی**[1]

(صص ۱۰۳ تا ۱۲۵)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۱۰/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۱/۲۴

**چکیده**

در این نوشتار کوشش شده است چند منظر از نظریهٔ هستی‌شناختی ملاصدرا با توجه به نقد بنیادین فیلسوف آلمانی، مارتین هایدگر به کل تاریخ متافیزیک و هستی‌شناسی بازخوانی و تفسیر شود. هایدگر در آثارش نقد خود بر متافیزیک را در قالب واسازی تاریخ هستی‌شناسی موکداً اعلام می‌کند و آن را ذیل عنوان هستی‌خداشناسی متمرکز می‌سازد. مقصود وی از این عنوان، فقدان فهم صریح از مسألهٔ تمایز هستی‌شناختی است که خود را در فروکاستن وجود موجودات به موجود نخستین و مطلق به مثابهٔ عقل مطلق آشکار می‌سازد. در این نوشتار کوشش می‌شود تبیینی از این مسأله به دست داده شود که چگونه نظریهٔ هستی‌شناختیِ ملاصدرا، یعنی اصالت وجود، می‌تواند با چنین نقدی مواجه شود و نظریهٔ اصالت وجود چه پاسخ‌های ممکن و مقدری می‌تواند برای این معضل بنیادین هستی‌شناختی داشته باشد که مفهوم وجود - و به تبع آن مفاهیم هستی‌شناختی به طور کلی - نمی‌توانند به نحو هستی‌خداشناختی به یک رابطهٔ علّیِ با موجود نخستین و برتر یا به فعل انتزاع و تأمل انعکاسیِ سوژهٔ انسانی فروکاسته شوند. برای آشکارسازیِ این پاسخ‌های ممکن، دو وجه خاص از هستی‌شناسی صدرا به بحث گذاشته می‌شوند: نخست، تلاش وی در جهت غلبه بر تمایز مدرسی میان ماهیت و وجود و دوم، فهم نوین هستی‌شناختیِ او از کلیت و عمومیت اختصاصی و یگانهٔ وجود.

**کلیدواژه‌ها**

ملاصدرا، هایدگر، هستی‌شناسی، هستی‌خداشناسی، وجود، ماهیت، کلیت

---

۱. استادیار فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: rajabi.ahmad@ut.ac.ir

# تاریخ تأسیس رشتهٔ ایران‌شناسی در دانشگاه هایدلبرگ

**امید صادقی سراجی**[1]

(صص ۱۲۷ تا ۱۴۴)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۱۰/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۱/۲۹

**چکیده**

رشتهٔ ایران‌شناسی در نیمسال زمستانی سال ۱۹۷۸ در دانشگاه هایدلبرگ به‌منزلهٔ رشتهٔ فرعی برای دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری برپا شد. تا پیش از تأسیس این رشته موضوع‌های مربوط به ایران‌شناسی در چارچوب درس‌های عرضه‌شده از سوی دانشکده‌های شرق‌شناسی، علوم باستانی، نقد ادبی- تاریخی جدید و تاریخ و فلسفه ارائه می‌شد. این مقاله برمبنای مکاتباتی که در آرشیو این دانشگاه برجای مانده، فعالیت‌های ناظر به تأسیس این رشته را در هایدلبرگ بازسازی کرده است.

**کلیدواژه‌ها**

دانشگاه هایدلبرگ، رشتهٔ ایران‌شناسی، مستندات تأسیس رشتهٔ ایران‌شناسی.

---

[1]. دانشجوی دکتری مطالعات بیزانس در دانشگاه آزاد برلین، رایانامه: mynameisomid@yahoo.com

# خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی در ایران پس از انقلاب
# شمایی عام از بیانیهٔ رهبر انقلاب اسلامی دربارهٔ «بیانیهٔ گام دوم» در نسبت با شماری از وجوه سیاست فرهنگی

**مهرداد سعیدی**[1]

(صص ۱۴۵ تا ۱۶۰)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۲/۲۳

**چکیده**

به مناسبت چهلمین سالگرد انقلاب اسلامی ایران، اعلامیهٔ انقلابی جدیدی به‌جای پیام مرسوم سالانهٔ تشکر و قدردانی، با عنوان «بیانیهٔ گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران» توسط رهبر انقلاب، آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای در ۲۲ بهمن ۱۳۹۷ صادر شد. در این اعلامیه رهبر انقلاب ضمن تشکر و قدردانی از ایرانیان بابت حمایتشان از انقلاب و نظام اسلامی، اعلام کردند که انقلاب اسلامی ایران وارد مرحلهٔ تازه‌ای در رشد تاریخی‌اش شده که بسیار تعیین‌کننده‌تر از مرحله یا «گام اول» در روند شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی است. این مقاله با استناد به اصل متن بیانیه به توضیح این مهم می‌پردازد. علاوه بر آن، مفاهیم محوری بیانیه، یعنی «خودسازی»، «جامعه‌پردازی» و «تمدن‌سازی» و جنبه‌های مرتبط با سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بیانیهٔ گام دوم نیز موضوع بحث و بررسی خواهند بود. هدف اصلی این مقاله، معرفی یکی از مهم‌ترین اسناد سیاست فرهنگی ایران از آغاز انقلاب اسلامی تاکنون به خوانندهٔ آلمانی‌زبان و علاقمند به گفتگوی فرهنگی با طرف ایرانی و آگاهی‌بخشی به طرف آلمانی در خصوص مشکلات بالقوهٔ مستتر در گفتگوی فرهنگی با ایران اسلامی است.

**کلیدواژه‌ها**

جمهوری اسلامی ایران، آیت‌الله خامنه‌ای، بیانیهٔ گام دوم انقلاب، انقلاب اسلامی، جامعهٔ اسلامی، تمدن نوین اسلامی، سیاست فرهنگی، گفتگوی فرهنگی با آلمان.

---

[1]. زبان‌شناس با گرایش زبان فارسی در خارج از مرزهای ایران، پژوهشگر پسادکتری در حوزهٔ سیاست زبانی و فرهنگی در ایران و آلمان، رایانامه: Mehrdad.Saeedi@outlook.de

# ملاحظاتی دربارۀ تأثیر متقابل معرفت‌شناسی غربی و اسلامی

**محمدحسین صفایی**[1]

(صص ۱۶۱ تا ۱۸۷)

تاریخ دریافت: ۲۰۲۱/۰۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۲۲/۰۲/۲۶

**چکیده**

هم‌زمان با رشد مباحث معرفت‌شناختی در اروپا و تبیین انواع سازوکارهای عقلانیت، در دنیای اسلام نیز رگه‌هایی از تلاش‌های معرفت‌شناختی حول عقلانیت و توجیه معرفتی قابل مشاهده است. از جملۀ آنها می‌توان به اعتقاد به درون‌گرایی در اصولی‌ها و برون‌گرایی در اخباری‌ها بدون ارتباط بین سنت اسلامی و فلسفۀ غرب و یا نزاع بر سر چگونگی پاسخ به مسئلۀ گتیه اشاره کرد.

نظریۀ توالد ذاتی با رویکردی میانه بین عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی که یکی از مشهورترین (و شاید کامل‌ترین) نظریه‌های معرفتیِ اسلامی در خصوص حل مسئلۀ استقراء است، از دیگر تلاش‌های معرفت‌شناختی صورت‌گرفته در سنت اسلامی هم‌زمان با طرح مباحث مفصل در خصوص حل معضل استقراء در دنیای غرب به‌حساب می‌آید.

هدف از انجام این تحقیق طرح ایدۀ بهره‌گیری از دقت‌های معرفت‌شناختی سنت اسلامی و غرب در پژوهش‌های شناختی مختص به هر نحله است. با توجه به اینکه در دنیای غرب به لوازم معرفت‌شناختی درون‌گرایی و برون‌گرایی به‌صورت مفصل‌تری توجه شده، می‌توان با بهره‌گیری از این لوازم معرفت‌شناختی احصاءشده، سازوکارهای استنباط احکام الهی از ادلۀ آنها را در سنت اسلامی تقویت کرد. از طرف دیگر، توجه به ساختارهایی نو از عقلانیت که در سنت اسلامی مطرح شده، موجب تجدید نظر معرفت‌شناسان غربی در تقسیم‌بندی فعلی ساختارهای توجیه در معرفت‌شناسی خواهد شد.

**کلیدواژه‌ها**

اصولی، اخباری، توالد ذاتی، درون‌گرایی، برون‌گرایی، نظریه.

---

۱. دانش‌آموختۀ دکتری رشتۀ فلسفه دانشگاه شهید بهشتی. رایانامه: mhs13680@yahoo.com