

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 39

# ASIEN BLICHT AUF EUROPA

BEGEGNUNGEN UND IRRITATIONEN

HERAUSGEGEBEN

VON

TILMAN NAGEL



BEIRUT 1990

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTT GART



## BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bismizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. \*48\*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ġurġi Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. 'ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusiya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid. Zu einem Text des 'Alī b. 'Umar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāsi' al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.-18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbt., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī'yāt und raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḥirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAĠĠID/STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. 'Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā' und al-'Uṭāifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.
22. ULRICH HAARMANN/Peter BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Dīwān des Rā'ī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS'AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūr. 1983. XII, 434 S.



ASIEN BLICKT AUF EUROPA  
BEGEGNUNGEN UND IRRITATIONEN



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN  
HERAUSGEGEBEN VOM  
ORIENT-INSTITUT  
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 39



# ASIEN BLICKT AUF EUROPA

BEGEGNUNGEN UND IRRITATIONEN

UNTER MITWIRKUNG

VON

Milan Adamović, Peter Bachmann, Lutz Richter-  
Bernburg, Heinz Braun, Siglinde Dietz, Claus M. Fischer,  
Gottfried Hermann, Tilman Nagel,  
und Erhard Rosner

HERAUSGEGEBEN

VON

TILMAN NAGEL



BEIRUT 1990

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART



ISBN 3-515-05276-3  
ISSN 0067-4931

Orient-Institut  
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft  
Beirut/Libanon, B.P. 2988

Mit Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie gedruckt  
bei HASSIB DERGHAM & SONS, Mkalles, Libanon



## VORWORT

Der ehemalige Direktor des Orient-Instituts, Herr Prof. Dr. Anton Heinen, erklärte sich freundlicherweise bereit, die Beiträge der aus Anlaß der 250-Jahrfeier der Universität Göttingen 1987 veranstalteten Ringvorlesung „Asien blickt auf Europa – Begegnungen und Irritationen“ in die Reihe der Beiruter Texte und Studien aufzunehmen. Daß die Drucklegung und Fertigstellung des Bandes nur stockend vorankamen, ist angesichts der sattsam bekannten politischen Umstände im Libanon nicht verwunderlich.

Um so größeren Dank schulden die Verfasser der Beiträge denjenigen, die trotz aller Erschwernisse und Widrigkeiten das Erscheinen möglich machten, in Sonderheit jenen Angestellten des Orient-Instituts, die in Beirut die Verbindung mit der Druckerei aufrechterhielten. Unser Dank gilt ferner auch all denen, die im Istanbuler Ausweichquartier des Orient-Instituts mit der Betreuung dieses Bandes befaßt waren. Ohne ihre – zuletzt von Frau Prof. Dr. Erika Glassen koordinierte – Mithilfe hätte er nicht erscheinen können.

Göttingen, September 1990

Der Herausgeber





## INHALTSVERZEICHNIS

- 5 Vorwort
- 9 Einleitung *Tilman Nagel*
- 13 Der Frevelmut der Völker Gog und Magog:  
Islamische Politik gegen das Vordringen  
Europas im 16. Jahrhundert *Tilman Nagel*
- 31 Ahnung und Gegenwart: Europa in  
Gedichten des arabischen „Dichturfürsten“  
Aḥmad Ṣauqī (1868-1932) *Peter Bachmann*
- 61 Europa im Spiegel osmanischer Reiseberichte *Milan Adamović*
- 73 Avicenna gegen Pockenimpfung: Iranische  
Reaktionen auf die Einführung westlicher  
Medizin im 19. Jahrhundert *Lutz Richter-Bernburg*
- 89 Die Karawane der Wissenschaft und des  
Fortschritts: Zur Auseinandersetzung  
iranischer Intellektueller mit der Europäisierung  
ihres Landes unter der Schah-Herrschaft *Gottfried Herrmann*
- 119 Indien blickt auf Europa:  
Hinduistische Reformbewegungen  
des 19. Jahrhunderts *Siglinde Dietz*



- 139 Birma: Ein Land versucht allein zu bleiben *Heinz Braun*
- 157 Europa in chinesischen Reiseberichten des 19. und 20. Jahrhunderts *Erhard Rosner*
- 177 Japans Begegnung mit der europäischen Literatur in der Meiji-Zeit *Claus M. Fischer*
- 189 Indices

## EINLEITUNG

Die in diesem Band veröffentlichten Aufsätze sind die Beiträge einer öffentlichen Ringvorlesung, die Göttinger Orientalisten im Sommersemester 1987 aus Anlaß der 250-Jahr-Feier ihrer Universität veranstaltet haben.

Die Ringvorlesung stand unter dem Thema „Asien blickt auf Europa – Begegnungen und Irritationen“. Allen Beiträgen ist die Frage gemeinsam, in welcher Form asiatische Kulturen auf den Einbruch Europas in ihre Gesellschaft und deren tradierte Vorstellungen reagiert haben. Versuchten sie, das ihnen Fremde, für sie Bedrohliche abzuwehren? Waren sie bestrebt, es sich anzuverwandeln und für sich fruchtbar zu machen, oder begnügten sie sich mit einer bloßen Nachahmung ohne tieferes Verständnis für die Ursachen der europäischen Dynamik? Die Reaktionen auf den Einbruch Europas waren und sind, wie die Beiträge zeigen, sehr unterschiedlich, geprägt von den jeweiligen geschichtlichen Umständen. Eine nüchterne und unbefangene Analyse der Kräfte, die das Vordringen Europas beflügelten, unterblieb – außer vielleicht in Japan – nahezu völlig. Dies belegen die Beiträge und weisen damit zugleich auf einen der Gründe hin, daß jenes Zeitalter, das im 15. Jahrhundert begann und dessen Ende wir erleben, im Augenblick fast ausschließlich negative Assoziationen wachruft, deren Erkenntniswert jedoch fraglich ist.

Vom Ausgreifen europäischer Mächte über ihren Kontinent hinaus wurde das islamische Westasien ganz unerwartet betroffen. Eine klare Vorstellung vom Wesen des Gegners und von seinen Zielen hatte man auf islamischer Seite nicht. Man war nicht in der Lage, in angemessener Weise auf die



Handelsinteressen vor allem der europäischen Mittelmeerländer einzugehen. Zudem war man viel zu sehr in eigene Konflikte verstrickt, als daß man langfristig wirksame Gegenmaßnahmen gegen die sich im Indischen Ozean festsetzenden Europäer hätte ergreifen können. So waren der Persische Golf und das Rote Meer, in denen sich im 16. Jahrhundert der Kampf gegen die Portugiesen vorwiegend abspielte, für das Osmanische Reich lästige Nebenschauplätze. Als weitere europäische Mächte in das Ringen um Handelswege und Niederlassungen am Südrand der asiatischen Landmasse eingriffen, war die Anwesenheit Europas in diesen Zonen längst eine unabänderliche Gegebenheit geworden.

Diese Gegebenheit wurde erst Jahrhunderte später von den Muslimen in ihrer ganzen Tragweite erkannt. Das Werk Aḥmad Ṣauqīs zeugt hiervon. Es bleibt in vieler Hinsicht den überkommenen literarischen Formen verpflichtet, aber es ist ohne die vielen Anregungen nicht zu verstehen, die der Dichter aus der irritierenden Auseinandersetzung mit dem Fremden gewinnt. Dieses Fremde, das neue Europa, ist in die islamische Welt eingebrochen: es wird jedoch als so gewaltig, ja gewaltsam empfunden, daß eine nüchterne Untersuchung der Elemente, die die europäische Zivilisation konstituieren, noch unterbleibt. Eine Pose des trotzigem Auftrumpfens – die Wurzeln der ägyptischen Kultur sind viel älter und erhabener als die der europäischen – scheint die einzige Möglichkeit, jenem Fremden zu begegnen. Ṭāhā Ḥusain, der die Gelegenheit gehabt hatte, sich tiefer mit der europäischen Geisteswelt zu befassen, vermag eine solche Haltung nicht mehr gutzuheißen.

Es hat den Anschein, daß die größere Vertrautheit mit Europa, die für einige Angehörige der Führungsschicht des Osmanischen Reiches seit dem 17. Jahrhundert kennzeichnend ist, eine weit nüchternere Beurteilung des modernen Europas hervorrief, eine Beurteilung, die nicht, wie es bei Ṣauqī der Fall gewesen war, letzten Endes nur ein Gefühl der Unterlegenheit überspielen soll.

Wie in Ägypten und unter Muhammad ‘Alī und wie danach im Kernland des Osmanischen Reiches, so war auch in Iran im 19. Jahrhundert der Wunsch des Herrschers, die Schlagkraft der Armee zu erhöhen, der entscheidende Anstoß für die Übernahme europäischer technisch-naturwissenschaftlicher Kenntnisse. In der islamischen Welt freilich führte eine solche Übernahme kaum zu einer schöpferischen Aneignung; diese hätte ja eine tiefgehende Beschäftigung mit den Kräften erfordert, die die europäische Zivilisation zu jener Überlegenheit vorangetrieben hatten. Man verharnte aber in Selbstmitleid, in Klagen über die vermeintlich unverdiente Krise, in die man geraten war. Daß manche Neuerungen auf den Druck

europäischer Mächte hin durchgesetzt wurden und gewiß auch — oder vor allem — deren Interessen diene, verließ solcher Larmoyanz ein großes Maß an Plausibilität.

Daneben gab es jedoch immer Stimmen, die sich begeistert für eine Europäisierung der orientalischen Kultur aussprachen. Je mehr in den letzten Jahrzehnten die negativen Folgen einer überhasteten, von oben verordneten Modernisierung erkennbar wurden und je mehr in der westlichen Welt selber die Zweideutigkeit der technischen Zivilisation begriffen wurde, desto nachdrücklicher warnte man im Orient vor einer Überfremdung und vor der Preisgabe der eigenen Identität — was immer mit diesem Begriff gemeint sein mochte. Einer Lösung wurde das brennende Problem der Bestimmung eines fruchtbaren Verhältnisses von eigenem Alten und fremdem Neuen aber noch nicht näher gebracht. Hierzu wäre zweifellos eine Vertiefung der geistigen Auseinandersetzung erforderlich. Ein weitsichtiger iranischer Autor hat die Schaffung einer der europäischen Orientalistik vergleichbaren orientalischen Europäistik befürwortet; doch dürfte ein solcher Wunsch im Augenblick wenig Aussicht auf Erfüllung haben.

Anders als der Islam hat der Hinduismus die Konfrontation mit Europa weniger als Gefährdung denn als Chance aufgefaßt, sich aus der Bedrängnis durch den absoluten Geltungsanspruch des Islams zu befreien. Ideen der im 19. Jahrhundert aufblühenden Religionswissenschaft wurden aufgenommen. Anleihen aus verschiedenen Weltreligionen wurden zum Idealbild eines künftigen Glaubens verschmolzen, zu dem sich die ganze Menschheit werde bekennen können. Dieser Glaube werde im Universalismus des Hinduismus wurzeln, der imstande sei, alle die von anderen Religionen entwickelten Lehren in sich selber wiederzuentdecken. Freilich ist dieser Neo-Hinduismus letzten Endes zweideutig, denn es verbirgt sich hinter solchem Inklusivismus oft ein religiös geprägtes indisches Nationalgefühl.

Während der Neo-Hinduismus sich im Besitz einer Botschaft glaubt, die an die ganze Menschheit, gerade auch an die westliche Zivilisation, gerichtet sein soll, hat das buddhistische Birma auf die Demütigungen, die ihm bei der Begegnung mit europäischen Mächten widerfahren, ganz anders reagiert. Es hat versucht, sich so weit wie irgend möglich gegen fremde Einflüsse abzuschließen, hat freilich dem Namen nach seine Staatsdoktrin, den Sozialismus, von Europa übernommen. Doch scheint es sich in Wirklichkeit nicht um jene Ideologie zu handeln, die mit dem Versprechen einer besseren Zukunft der rücksichtslosen Umformung von Mensch und Natur das Wort redet. Was man in Birma mit dem Begriff des Sozialismus bezeichnet, scheinen viel eher Verhaltensweisen zu sein, die in der ererbten buddhistischen Ethik wurzeln. In China gelangte man sehr bald, nachdem man die



westliche Welt mit ihren technischen Errungenschaften kennengelernt hatte, ebenfalls zu einer kritischen Einschätzung der Begleiterscheinungen, die die Industrialisierung hervorgerufen hatte. Zunächst hatte man über viele Einzelheiten berichtet, die dem Chinesen fremdartig vorkamen. Allmählich formte sich aus diesen Details ein Gesamtbild von der westlichen Zivilisation, das nun keineswegs den chinesischen Lesern nahelegte, diese in Bausch und Bogen zu verwerfen. So seien Eisenbahn und Fernschreiber sehr brauchbare Mittel, um die Beherrschung des riesigen Reiches zu festigen. Man redete mithin einer eklektizistischen Übernahme einzelner Erfindungen das Wort, war sich jedoch sicher, daß dies möglich und sinnvoll sei, ohne sich des näheren auf westliche Lebensformen einzulassen. Denn manche der Begleiterscheinungen der modernen westlichen Zivilisation galten als bedenklich. Daß in Europa zahlreiche im Verhältnis zu China kleine Staaten miteinander in Konkurrenz lagen, vermochte man nur als schädlich zu werten, wie man überhaupt die schöpferische Seite des Wettbewerbs übersah. Ohnehin war man — wie *mutatis mutandis* in Indien und auch in der islamischen Welt — der Überzeugung, daß wichtige Voraussetzungen der europäischen Zivilisation aus Asien stammten. Doch gab es auch Stimmen, die die Frage aufwarfen, ob ein China, das seinen tradierten Wertvorstellungen verhaftet blieb, je sich gegen Europa werde behaupten können.

In Japan dagegen wurde man sich in der Meiji-Zeit sehr rasch darüber klar, daß man zu Europa aufschließen müsse. Selbst in der Literatur begann man, rückhaltlos auf Neuerung zu setzen und sich an europäischen Vorbildern zu orientieren. Dies zeigt, wie sehr man in Japan überkommene Werte in Frage zu stellen bereit war. Dennoch handelt es sich nicht um eine bloße Übernahme; die Erfolge der europäischen Dramatik in Japan wären kaum denkbar gewesen, wenn es nicht eine entsprechende einheimische Tradition gegeben hätte, auf die man jene fremde Überlieferung hätte aufpfropfen können, so daß sie weiter gedieh und nicht verdorrte. Es scheint, als habe Japan in viel stärkerem Maße als die anderen Länder Asiens die Herausforderung, die in der Begegnung mit der europäischen Zivilisation lag, annehmen und für sich selber fruchtbar machen können.



# Der Frevelmut der Völker Gog und Magog

Islamische Politik gegen das Vordringen  
Europas im 16. Jahrhundert

VON  
TILMAN NAGEL

## a) *Wie kommen die Franken in das Rote Meer?*

Im Frühjahr 1507 unterrichtete der offizielle Begleiter (*mubaššir al-ḥağğ*) der ägyptischen Pilgerkarawane nach seiner Rückkehr aus Mekka den Kairiner Sultan, daß die Umtriebe der Franken im Indischen Ozean erheblich zugenommen hätten; aber das vom Sultan nach Aden entsandte Marine-Expeditionscorps habe seine Aktivitäten im Roten Meer bereits aufgenommen und unter anderem mit der Befestigung der Hafenstadt Dschidda begonnen. „Über diese Nachricht freute sich der Sultan“, fährt der zeitgenössische Chronist Ibn Ijās (gest. ca. 1524) fort und skizziert dann die Vorgeschichte und die Folgen des so beunruhigenden portugiesischen Vordringens in Gebiete, in denen bislang die muslimischen Kauffahrer und Seeräuber unangefochten geherrscht hatten. Er schreibt, schon mehr als zwanzig portugiesische Schiffe seien in das Rote Meer eingelaufen; man habe den muslimischen Indienfahrern aufgelauert, sie ausgeplündert, so daß in Kairo und andernorts indisches Turbantuch und feiner Stoff für Schleier kaum noch auf dem Markt seien. Die Ursache dieses Übels sei darin zu suchen, „daß die Franken es mit List fertiggebracht haben, den Damm, den Alexander, der Grieche, Sohn des Philipp, errichtet hatte, aufzubrechen. Es handelt sich hierbei um eine Höhlung in einem Berg, der zwischen dem Chinesischen und dem Mittelländischen Meer liegt. Die Franken trieben nun jahrelang in dieser Höhlung ihr Unwesen, bis diese sich (zur anderen Seite hin) öffnete. Von dort her drangen seitdem Schiffe in das Rote Meer vor. Das



war die wichtigste Ursache dieses Unheils”<sup>1</sup>.

Das Weltbild, das Ibn Ijās seiner Deutung zugrundelegt, befremdet uns, zumal wenn wir uns vor Augen führen, daß es seit frühislamischer Zeit eine bedeutende länderkundliche Literatur gab, die erstaunlich umfangreiche Kenntnisse über Europa, Asien und Afrika vermittelte. Hier aber greift der Chronist aus Kairo, das sich damals noch in dem Ruhm sonnte, der Mittelpunkt der islamischen Welt zu sein, auf schon zum Teil im Koran belegte geographische Vorstellungen des islamischen Alexander-Romans zurück, um zu erklären, wie die Franken in das Rote Meer gelangt sein könnten. Den Damm, den Alexander gegen die frevelhaften Gog und Magog errichtet haben sollte, vermutete man irgendwo jenseits des Kaukasus<sup>2</sup>. Von dort also sollten die Portugiesen hergekommen sein? – Meint Ibn Ijās mit seiner Anspielung auf den Alexander-Roman aber wirklich allein das jenem Volksbuch zugrundeliegende Weltbild? Einen Spalt breit sei Alexanders Damm schon geöffnet, soll Muḥammad, der Prophet, einst seiner erschrockenen Gemeinde versichert haben, der Jüngste Tag werde also gewiß irgendwann anbrechen – und eines seiner Vorzeichen ist eben, daß die Gog und Magog diesen Spalt aufstoßen und über die Welt der Gläubigen, den islamischen Erdkreis, herfallen<sup>3</sup>. Spielt Ibn Ijās mit dem Zitat aus dem Alexander-Roman auf den vermeintlich bevorstehenden Weltuntergang an und nicht so sehr auf ein bestimmtes, längst überholtes geographisches Konzept?

Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī verdanken wir eine Geschichte der mamlu-kischen und osmanischen Vorstöße in den Süden der Arabischen Halbinsel, die dem Zweck dienten, jenes Gebiet gegen den Zugriff der Portugiesen und der womöglich mit ihnen gemeinsame Sache machenden arabischen Kleinfürsten zu sichern. Er verzichtet in seiner Darstellung auf eschatologische Anspielungen, aber er läßt ebenfalls das Weltbild des Alexander-Romans anklingen, wenn er erzählt, die Franken seien von Ceuta aus gen Westen gesegelt und in das den Rand der Erdscheibe bildende „Meer der Finsternis“ vorgedrungen. Sie hätten danach, so fährt er fort, das Gebirge, in welchem der Nil entspringt, südlich umschiffen und eine Passage nach Osten entdeckt. In Malindi schließlich hätten sie sich der Dienste des Lotsen Aḥmad b.

<sup>1</sup> IBN IYĀS: *Badāʾiʿ az-Zuhūr* (ed. Mostafa, Bibliotheca Islamica 5), Kairo 1960, V, 109.

<sup>2</sup> NAGEL, T.: *Alexander der Große in der frühislamischen Volksliteratur (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 28)*, Walldorf 1978, 49.

<sup>3</sup> MUSLIM: *aṣ-Ṣaḥīḥ*, *fitan* 1; AḤMAD B. ḤANBAL: *Musnad*, II, 510 f.



Māǧid versichern können, der sie gelehrt habe, den Ozean nach Indien zu befahren<sup>4</sup>. Mit diesen Angaben bewegt sich an-Nahrawālī auf dem Boden geschichtlicher Tatsachen. Aber seine geographischen Vorstellungen werden fraglos auch vom Alexander-Roman geformt. Ibn Ijās und an-Nahrawālī, beide hängen einer erstarrenden Gelehrtentradition an, der zwar die aus der Antike ererbte Theorie von der Kugelgestalt der Erde nicht unbekannt geblieben war<sup>5</sup>; aber man hatte diese Theorie, die man 700 Jahre vorher in der Blütezeit des abbasidischen Kalifats ernst genommen hatte, längst zugunsten des vom Koran und der prophetischen Überlieferung sanktionierten Weltbildes aufgegeben. So lag es jenseits des Fassungsvermögens dieser islamischen Autoren, daß gerade die Wiederentdeckung der Kugelgestalt der Erde im spätmittelalterlichen Europa den Wagemut der Seefahrer beflügelte<sup>6</sup>. Die militärischen Expeditionen gegen die Portugiesen, die verschiedene islamische Herrscher im 16. Jahrhundert auf den Weg brachten, richteten sich gegen einen Feind, der — anders als zur Kreuzzugszeit — unter gänzlich verschiedenen Voraussetzungen handelte, der unheimlich war wie die Gog und Magog.

#### b) *Der Zerfall der islamischen Ökumene*

Während sich in den Staaten Italiens und der Iberischen Halbinsel Veränderungen abspielten, von deren Folgen zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit der ganze Erdkreis betroffen sein sollte, war die islamische Ökumene, die es einst im frühen und hohen Mittelalter zweifellos gegeben hatte, in Auflösung begriffen. Ein Teilungsprozeß lief ab, der leider noch allzu wenig erforscht ist, dessen treibende Kräfte jedoch im groben benannt werden können. Bereits am Ende des 10. Jahrhunderts begann die Rolle des Arabischen als der bis dahin unangefochtenen *lingua franca* der ganzen islamischen Welt zu schwinden. Im iranischen Raum stieg das Neupersische zur Literatursprache auf. Diese Entwicklung wurde durch die Westwanderung meist oberflächlich islamisierter zentralasiatischer Völkerschaften, die man in der Mehrzahl den Türken zurechnen kann, erheblich gefördert. Deren ersten Schub führte im 11. Jahrhundert der Clan der Seldschuken an, die den Ostteil der islamischen Welt ihrem im Innern meist zerstrittenen

<sup>4</sup> NAHRAWĀLĪ: *al-Barq al-Yamānī fī l-fath al-ʿuṭmānī*, ed. Hamd al-Gazir, ar-Riyad 1967, 18f.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. IBN ḤURDĀDBIH: *al-Masālik wal-mamālik* (Neudruck Leiden 1967, BGA VI), 4.

<sup>6</sup> SCHMITT, EBERHARD (Hg.): *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: *Die großen Entdeckungen*, München 1984, 89 ff.

Sultanat unterwarfen. Im Verkehr untereinander behielten sie wohl ihr türkisches Idiom bei, aber als Hofsprache benutzten sie das Persische, die Umgangssprache der kulturell überlegenen Umgebung, welcher sie sich anzugleichen suchten. In Anatolien, das seit 1071 von den Seldschuken dem Islam unterworfen wurde, konnte das Arabische daher im Verlauf der Islamisierung nicht mehr die Vorherrschaft erringen, und die eben beschriebenen sprachlichen Verhältnisse galten dort bis in die frühosmanische Zeit: Türkisch redete der gemeine Mann, der Gebildete war des Persischen mächtig.

Der Perser Nizām al-Mulk, Großwesir mehrerer seldschukischer Sultane und eigentlicher Organisator ihres Reiches, deutete in einem von ihm auf Persisch geschriebenen Handbuch der Staatslehre an, daß man vom Sultan eine Kenntnis des Arabischen nicht mehr verlangen könne. Arabisch mußten nur noch die Spezialgelehrten des Rechts und der Theologie verstehen, deren Dienste der Herrscher sich versicherte<sup>7</sup>. Diese sogenannten arabischen Wissenschaften mußten nun zweisprachig betrieben werden; Arabisch wurde das Idiom gelehrter Texte und auszuwertender Quellen. Hinzu kam, daß als Folge hier nicht zu erörternder geschichtlicher Entwicklungen das freie, private Gelehrtentum, das bis ins 11. Jahrhundert die Blüte der islamischen Wissenschaften hervorgebracht hatte, sich in ein von den Sultanen alimentiertes Gelehrtentum wandelte. Dieser Sachverhalt hemmte naturgemäß das frühislamische „Reisen auf der Suche nach Wissen“ und förderte den Wunsch, sich möglichst auf Dauer zu verdingen. Auf diese Weise wurde das vielleicht wichtigste Bindemittel der islamischen Ökumene allmählich immer schwächer.

Der Mongolensturm des 13. Jahrhunderts, dem das Bagdader Kalifat, Symbol der Einheit der islamischen Welt, zum Opfer fiel, verstärkte die Tendenz zur Trennung des iranischen Raumes von den übrigen islamischen Ländern. Zwar begann nun die große Zeit Kairos, wo das Sultanat der Mamluken aufblühte. Unter ihrem Patronat sammelten sich die überlebenden Vertreter der arabisch-islamischen Gelehrsamkeit; ja man wagte es sogar, das abbasidische Kalifat neu zu begründen. Aber dies alles konnte nicht die Tatsache verwischen, daß die aus dem frühen Mittelalter übernommenen universalen und religiösen Prinzipien des Islams nun nur noch in regionalen Staaten hochgehalten werden konnten. Das Mamlukenreich umfaßte in den Tagen seiner größten Machtfülle neben Ägypten — einschließlich der Cyrenaika im Westen — nur noch Syrien und Palästina und rang

<sup>7</sup> NIZĀM AL-MULK: *Siyāsat-nāme*, Ed. Teheran 1332, 63.



darum, zur Erhöhung seines Prestiges wenigstens formal Einfluß auf die beiden heiligen Städte der Arabischen Halbinsel auszuüben.

Vergleicht man ein Bagdader Gelehrtenlexikon aus dem 11. Jahrhundert mit einem aus dem Mamlukenreich des 15. Jahrhunderts, wird der tiefgreifende Wandel mit einem Schlage klar. In Bagdad hatten sich einst Vertreter aus aller Herren Ländern getroffen; aus dem Maghreb genauso wie aus dem fernen Samarkand. Kairo dagegen — und in geringerem Maße Damaskus — standen in der Mamlukenzeit nur noch in einem nennenswerten Austausch mit dem ebenfalls arabischsprachigen Nordafrika. Im übrigen kamen die Gelehrten, die nun verzeichnet werden, fast alle aus den von den Mamluken beherrschten Ländern. Schon mit Bagdad, das damals einer mongolischen Lokaldynastie unterstand, war der Verkehr allem Anschein nach gering. Dieser Eindruck wird durch einen Blick auf die Geschichtsschreibung bestätigt. Die Weltgeschichte des Tabari (gest. 932) zeigt sich über Ereignisse in Andalusien und in Ostiran gut unterrichtet; den ägyptischen Chronisten des 15. Jahrhunderts geht der Sinn für den Zusammenhang der Geschehnisse in der islamischen Welt außerhalb des Mamlukenreiches verloren, und sie berichten meist nur vage und oft mit jahrelanger Verspätung über Ereignisse in anderen Teilen der islamischen Welt. Häufig sind sie auf Gerüchte angewiesen. Beispielsweise meldet Ibn Ijās den Tod des großen Eroberers Timur, der im Spätwinter 1401 Damaskus verwüstet hatte, zunächst für den März 1404, trägt aber wenig später das richtige Datum nach: Februar 1405<sup>8</sup>. Erst mit etwa fünfjähriger Verspätung erfuhr man in Kairo davon, daß der osmanische Sultan Murad im Jahre 1389 nach seinem Sieg auf dem Amselfeld einem Meuchelmord zum Opfer gefallen war, und der Kairiner Chronist zitiert aus diesem Anlaß einen obskuren Bericht, in welchem dem Leser weisgemacht wird, das Herrscherhaus der Osmanen stamme von Beduinen aus dem Hedschas ab<sup>9</sup>. Und dies alles, obwohl schon vereinzelt Gesandtschaften der Osmanen in Kairo aufgetreten waren und man dringend auf bessere Kenntnis über jenes aufstrebende Reich angewiesen war, das, wie man schon am Ende des 14. Jahrhunderts spürte, dem Mamlukensultanat gefährlich wurde<sup>10</sup>. Die Verständigungsschwierigkeiten im offiziellen Verkehr zwischen den verschiedenen islamischen Reichen muß man sich ohnehin recht groß vorstellen. So traf 1384 in Kairo eine Gesandtschaft ein, die, wie man meinte, vom Khan der Goldenen Horde

<sup>8</sup> IBN IYĀS: op. cit., IV, 709. 757.

<sup>9</sup> ebd., 471.

<sup>10</sup> ebd., 476. 542.



geschickt worden war, mit dem man in einer losen politischen Interessengemeinschaft stand. Nach ein paar Tagen stellte sich aber heraus, daß es bloß Botschafter der Krimtataren waren, worauf man gleich zu weniger aufwendigem Protokoll überging<sup>11</sup>.

Als der gefürchtete Timur im Winter 1393 auf 1394 den Süden Anatoliens mit Krieg überzog, bangte man in Kairo um den Besitz der nordsyrischen Gebiete und entschloß sich widerwillig, von Kairo aus einen Feldzug nach Norden zu unternehmen. Man hatte gehört, daß Timur des Persischen mächtig sei, nicht aber des Arabischen. Woher nun aber in der Metropole Kairo einen Dolmetscher des Persischen nehmen? Nach hektischer Suche wurde der Name eines Gelehrten mit den gewünschten Kenntnissen genannt, aber dieser hatte schon davon erfahren, was der Sultan mit ihm vorhabe, und hatte sich versteckt. Doch man spürte ihn auf, er wurde gewissermaßen zwangsverpflichtet, aber da Timur erfreulicherweise noch keine Anstalten machte, in Syrien einzufallen, wurde des ganze Unternehmen bald wieder abgeblasen<sup>12</sup>, und unser Gelehrter dürfte in seine Klausur zurückgekehrt sein. Wenn also schon die Verbindungen innerhalb der islamischen Welt so mühsam und unzulänglich geworden waren, wie sollte es dann erst mit der Kenntnis von den ungläubigen Europäern, den verhassten Franken, bestellt sein? Warum sollte man bei ihnen nicht an die schrecklichen Gog und Magog denken, jene Scheusale, die irgendwo im Norden jenseits des Dammas hausten, der den rechtgläubigen Teil der Welt bislang vor ihrem Frevelmut geschützt hatte?

### c) *Bedingungen der Begegnung seit dem 14. Jahrhundert*

Ich habe mich eben in voller Absicht auf eine Reihe von Ereignissen des ausgehenden 14. Jahrhunderts bezogen. Denn dieses ist in der islamischen Welt der Beginn einer völligen Umschichtung der Machtverhältnisse. Dieser Prozeß endet im frühen 16. Jahrhundert. Sein für unser Thema wichtigstes Ergebnis ist der Zusammenbruch des maroden Mamlukenregimes von Kairo. Die geopolitische Lage im Nahen und Mittleren Osten ist seit dem frühen 16. Jahrhundert von der Rivalität zwischen dem Osmanischen Reich mit dem Zentrum Konstantinopel und seinem ständig zunehmenden Engagement in Südosteuropa auf der einen Seite und dem safawidischen Iran auf der anderen Seite gekennzeichnet, dessen Kräfte zu einem großen

---

<sup>11</sup> ebd., 355.

<sup>12</sup> ebd., 467 f.

Teil im westlichen Innerasien in einer Auseinandersetzung mit den Özbeken gebunden sind. 1517 wird Ägypten zu einer Provinz des Osmanischen Reiches, dessen politische Aufmerksamkeit, wie angedeutet, Ostanatolien und dem Balkan gilt, nicht aber dem südöstlichen Mittelmeer. Ägypten, dessen geopolitische Schlüssellage für die kürzeste Verbindung von Europa nach Indien und weiter in den Fernen Osten später — seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert — zu einem Hauptziel der europäischen Orientpolitik werden sollte, verlor bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts nach der etwa einhundertjährigen Agonie des sogenannten tscherkessischen Mamlukensultanats die Möglichkeit, im eigenen Interesse diese Schlüsselposition zu wahren und auszuspielen. So gab es seit 1517 keine selbständige orientalische Macht mehr, die ihre Lebensinteressen davon hätte bedroht sehen können, daß Europäer an den Küsten des Indischen Ozeans Fuß faßten und den Handel in neue Bahnen lenkten.

Schon um die Wende zum 15. Jahrhundert schien das Sultanat der Mamluken von außen gefährdet. Das Osmanische Reich, von dessen Erfolg man hin und wieder hörte, betrachtete man mit Beklemmung. Ibn Ḥaldūn, der geniale Deuter der islamischen Geschichte, meinte 1396, als man Grund zur Annahme hatte, Timur werde seine Heerscharen doch nach Ägypten führen, vor jenem zentralasiatischen Eroberer brauche sich Kairo nicht zu fürchten. Die wirkliche Gefahr gehe vom osmanischen Sultan Bajezid aus<sup>13</sup>, einem ehrgeizigen jungen Mann, der sich mit raschem, scheinbar unabwendbarem Zuschlagen den Beinamen "der Blitz" erworben hatte. Während sich Bajezid anschickte, Byzanz zu erobern, spielte Timur mit dem Gedanken, Ägypten zu unterwerfen. Aber zum ersten Mal spürte er in den Reihen seiner Gefolgsleute Widerstand gegen ein weiteres Vordringen. Aleppo wurde im Dezember 1400 genommen. Die Damaszener, über die wahre Lage im Heer Timurs nicht im Bilde, beugten sich den Drohungen des Eroberers und öffneten ihm, nachdem sie ihm bereits eine gewaltige Tributzahlung dargebracht hatten, die Tore ihrer Stadt — und bezahlten diese verfehlte Friedenspolitik mit der gnadenlosen Ausplünderung und Verwüstung ihrer Wohnsitze, mit dem Leben zahlloser Mitbürger, mit der Deportation der Elite der Handwerker und Gelehrten. Ein mamlukisches Heer, das aus Kairo angerückt war, löste sich kampfflos auf, die Emire zogen es angesichts des vermeintlich unbesiegbaren Gegners vor, am Nil ihre Pfründen zu sichern. Der Weg nach Kairo war also offen, aber Timur zog im März 1401 nach Norden ab. Im Frühjahr 1402 besiegte er unweit von

---

<sup>13</sup> ebd., 476, 542.



Ankara Bajezid, der seine Unternehmungen gegen Byzanz hatte einstellen müssen. Durch diese Niederlage wurde das Osmanische Reich in eine innere Krise gestürzt, deren erfolgreiche Überwindung erst durch die Einnahme von Byzanz 1453 markiert wird. Und auch nun dauerte es mehr als ein halbes Jahrhundert, bis sich ein osmanischer Sultan genötigt sah, dem arabischen Raum seine ungeteilte Aufmerksamkeit zu widmen. So hielt sich die tscherkessische Linie des Kairiner Mamlukensultanats, die um 1390 die Macht errungen hatte, mehr als einhundert Jahre — eine Periode quälenden Niedergangs, die von den Kairiner Historikern als eine Zeit trostlosen Verfalls dargestellt wird<sup>14</sup>.

Just in diesen Jahrzehnten erleidet der für Ägypten und die Levante einträgliche Zwischenhandel mit in Europa begehrten Luxusgütern asiatischer Herkunft schwere Einbußen — nicht etwa wegen rückläufiger Nachfrage, sondern weil man sich als unfähig erweist, ihn gegen äußere Gefahren zu schützen und gegen Übergriffe im Innern zu sichern. Schon 1365 überfiel eine Flotte aus französischen, genuesischen und venezianischen Schiffen Alexandrien. Es war dies der sogenannte Kreuzzug Peters von Lusignan, des Königs von Zypern. Alexandrien, bis dahin der wichtigste Umschlagsplatz für orientalische Güter nach Europa, wurde verwüstet. Es wurden viele Gefangene gemacht. Der mamlukische Sultan plante einen Rachefeldzug. Er ließ zahlreiche Schiffe bauen und ausrüsten. Es wurden sogar Pferdetransporter gebaut<sup>15</sup>, was darauf hindeutet, daß man nicht einen Seekrieg plante, von dem man vermutlich nichts verstand, sondern ein Landunternehmen in Zypern<sup>16</sup>. Die mamlukische Flotte ging jedoch zu Bruch, noch ehe sie das Mittelmeer erreicht hatte. In einer der vielen Revolten, die ständig den Sultan bedrohten, wurde sie — gewissermaßen mißbräuchlich — auf dem Nil eingesetzt und vernichtet<sup>17</sup>. Alexandriens große Zeit war unwiderbringlich dahin<sup>18</sup>, und auch Tripolis im Libanon, der Hafen von Damaskus, wurde von nun an immer häufiger das Ziel kriegerischer Vorstöße der europäischen Mittelmeermächte. Es ging ihnen ohne Frage darum, den Handel weiter und weiter in die eigenen Hände zu bekommen.

---

<sup>14</sup> ebd., 220; vgl. 291!

<sup>15</sup> ebd., 21 ff.

<sup>16</sup> ebd., 37. 40.

<sup>17</sup> ebd., 46–50.

<sup>18</sup> ebd., 24, Zeile 12.

Als Grund hierfür darf nicht einfach rücksichtsloses Gewinnstreben genannt werden. In Europa war nach dem schrecklichen ersten Pestjahr 1349 die Nachfrage nach Luxusgütern im Steigen begriffen. Dieser Umstand mag daraus zu erklären sein, daß nunmehr je Person erheblich mehr Einkommen und Ressourcen zur Verfügung standen als zuvor. Sicherlich war deshalb eine Verstetigung des Warenflusses aus dem Orient erwünscht. Schon seit dem frühen Mittelalter werden in den Quellen europäische Agenten genannt, die in Alexandrien, Kairo oder Damaskus tätig waren<sup>19</sup>. Von orientalischen Handelsvertretern in europäischen Mittelmeerstädten ist dagegen nicht die Rede. Es hat, wenn man die orientalischen Quellen durcharbeitet, den Anschein, als hätten die Sultane die Nützlichkeit eines blühenden und gesicherten Zwischenhandels nicht erkannt. Im Gegenteil, sie sahen in den Waren, die auf den großen Märkten umgeschlagen wurden, eher Mittel zur Auffüllung der stets defizitären Staatsfinanzen. Jeder Sultan, jeder der zahllosen Emire pflegte vor allem Stoffe, aber auch Rohrzucker und andere in Europa begehrte Waren an sich zu bringen und zu horten. Wurde Geld für einen Feldzug oder für den Sold benötigt, dann wurden die wohlhabenden Kaufleute zwangsverpflichtet, diese Bestände zu überhöhten Preisen zu übernehmen. Der Mamlukensultan Barsbai (reg. 1422–1437) schuf schließlich eine Reihe von Staatsmonopolen, zuerst für Pfeffer; Venedig empfahl 1430 seinen Kaufleuten, Alexandrien nicht mehr zu betreten, sondern Transaktionen nur noch an Bord ihrer auf Reede liegenden Schiffe abzuwickeln, damit wenigstens der sonst zu entrichtende Zoll eingespart werde<sup>20</sup>. Bereits um 1400 hatte der schon erwähnte Ibn Ḥaldūn davor gewarnt, daß das sich herausbildende Monopolsystem ein Symptom des verfallenden Staates sei. In der Tat mußte das Kapital der ägyptischen Kaufleute aufgezehrt werden, wenn sie immer aufs neue zu verlustreichen Geschäften gezwungen wurden. Über kurz oder lang hätten sie, selbst wenn sie es gewollt hätten, die Neuerungen, die die europäischen Kauffahrer zu nutzen begannen, nicht übernehmen können, da es ihnen an Investitionsmitteln fehlte.

Die Europäer mußten also versuchen, sich den unberechenbaren Maßnahmen des Mamlukenregimes zu entziehen. Dafür gab es zwei Möglichkeiten. Entweder man umging die Zwischenstation Ägypten, oder man erwarb vom Sultan besondere Privilegien. Die sogenannten Kapitulationen,

<sup>19</sup> Vgl. z.B. IBN ṢAṢRĀ: *al-Durra al-muḏī'a fī d-daula az-Zāhirīya*, ed. M. Brinner, Berkeley/Los Angeles 1963, Bd. I, f. 172b.

<sup>20</sup> LABĪB, ṢUBḤĪ: *Handelsgeschichte Ägyptens im Mittelalter*, Wiesbaden 1965, 355.

die sich später für die orientalischen Länder so schädlich auswirken sollten, dürften von den europäischen Mächten nicht zuletzt deshalb durchgesetzt worden sein, weil sie den unberechenbaren Eingriffen der orientalischen Machthaber in das Wirtschaftsleben entgegen wollten<sup>21</sup>.

Die mamlukischen Behörden ahnten wohl, daß die Europäer nach einem Weg suchten, selber der begehrten Waren habhaft zu werden. Wohlweislich hatten sie den europäischen Kaufleuten verboten, aus den großen Handelsmetropolen in das Inland vorzudringen oder gar das Rote Meer zu erkunden<sup>22</sup>. Doch verhinderten solche Verbote nicht für ewig, daß die Europäer erfuhren, auf welchen Wegen jene Güter nach Ägypten oder Syrien gelangten. Schon zwischen 1415 und 1439 war der venezianische Kaufmann Nicolò de' Conti von Damaskus über Bagdad und durch den Golf nach Indien und in den malaiischen Archipel gelangt und über Sokotra, Aden, das Rote Meer und Kairo zurückgekehrt. Er hatte einen ausführlichen Bericht hierüber verfaßt<sup>23</sup>. Zehn Jahre vor Vasco da Gamas Indienfahrt waren zwei andere Portugiesen, Pero de Covilha und Afonso de Paiva, aufgebrochen, um den Weg nach Indien über Ägypten zu erkunden. Der portugiesische König Joao II. setzte also nicht allein auf den Versuch, Afrika von der Westküste her zu umrunden. Pero, der Kenntnisse des Arabischen besaß, trennte sich von seinem Begleiter in Aden und drang bis zur Malabar-Küste vor. Zurück in Kairo, erfuhr er vom Hafen Hormuz am Eingang des Persischen Golfes, von wo aus Gewürze nach Aleppo und Damaskus verfrachtet wurden. Wiederum über Aden erkundete er Hormuz, kehrte um und zog auf Befehl seines Königs nach Äthiopien, wo der sagenumwobene Erzpriester Johannes herrschen sollte. Covilha wurde vom äthiopischen Kaiser jedoch über Jahre festgehalten; erst 1520 gelang es einer offiziellen portugiesischen Gesandtschaft nach Äthiopien, mit ihm Verbindung aufzunehmen, so daß die Ergebnisse seines wagemutigen Unternehmens von Vasco da Gama nicht genutzt worden sein können<sup>24</sup>. Hätte Pero de Covilha seine Mission zum Abschluß bringen können, wäre vielleicht schon während der Wende zum 16. Jahrhundert und nicht erst 300 Jahre später der Versuch gemacht worden, Ägypten und die Levante, das

<sup>21</sup> ebd., 201 ff., 338; der Sultan Barsbai (reg. 1422–1437) schuf eine Reihe von Staatsmonopolen. Venedig riet 1430 seinen Kaufleuten, Alexandrien nicht mehr zu betreten, sondern ihre Geschäfte nur noch auf Reede abzuwickeln, um einen Teil des Zolls einzusparen.

<sup>22</sup> ebd., 338.

<sup>23</sup> SCHMITT, EBERHARD (Hg.): *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 1: *Die mittelalterlichen Ursprünge der europäischen Expansion*, München 1986, 120.

<sup>24</sup> *Dokumente...*, Bd. 2, 76 ff.

unentbehrliche Zwischenglied auf dem kürzeren Weg von Europa nach Indien, europäischem Zugriff zu unterwerfen. So aber wurde zunächst der längere Weg um Afrika herum der gebräuchliche. Ägypten und die Levante wurden uninteressant und verloren ihren politischen Rang. Denn die Versuche des Osmanischen Reiches, der islamischen Großmacht, der noch am ehesten daran gelegen war, die Portugiesen aus ihrer gerade errungenen Domäne zu vertreiben, scheiterten, wenn sie auch, mit den Augen des Konstantinopler Sultanats betrachtet, ihr wichtigstes Ziel erreichten.

d) *Maßnahmen gegen das Vordringen der Franken*

Als der Begleiter der Pilgerkarawane im Frühjahr 1507 dem Mamlukensultan Qānṣūh al-Ġaurī die beunruhigenden Nachrichten über die portugiesischen Umtriebe im Indischen Ozean überbrachte, setzten sich Albuquerque und Tristao da Cunha gerade auf Sokotra fest. Sie beherrschten damit den Ausgang des Roten Meeres, zweifellos eine Schlüsselstellung. Aber niemand wird bezweifeln, daß die dortige Position noch sehr prekär war. Al-Ḥusain al-Kurdī, jener mamlukische Kommandant, der nach dem Bericht des Begleiters der Pilgerkarawane allen Fleiß darauf verwandte, Dschidda zu befestigen, fand in der Tat bald darauf Gelegenheit, gegen die Portugiesen vorzugehen. Das muslimische Sultanat von Gudscherat, offenbar der wichtigste Ausgangspunkt für den indischen Warenverkehr nach Ägypten, war an Qānṣūh mit der Bitte um Hilfe gegen die Eindringlinge herantreten. Al-Ḥusain al-Kurdī stach von Dschidda aus in See und erfocht bei Chaul, südlich von Bombay, im Jahre 1508 einen Sieg über die portugiesische Flotte. Etwa ein Jahr später erlitt er jedoch vor Diu eine Niederlage und zog es vor, nach Arabien zurückzukehren<sup>25</sup>. Hier erlebte er eine herbe Enttäuschung. Der Herrscher von Aden, der offensichtlich schon mehrfach von Qānṣūh al-Ġaurī um Unterstützung jenes mamlukischen Unternehmens ersucht worden war, argwöhnte, es werde aus der einmaligen Spende sicher ein alljährlich zu erbringender Tribut. Er weigerte sich, dem Ersuchen nachzukommen. Al-Ḥusain al-Kurdī fand im Jemen jedoch genügend Kräfte, die gern mit ihm gegen den Herrscher von Aden Krieg führten. Doch erst im Juli 1516 gelang al-Ḥusain al-Kurdī mit der Eroberung Zabids ein entscheidender Erfolg<sup>26</sup>. In dieser ganzen Zeit hatten die Portugiesen zielstrebig ihre Position im Indischen Ozean ausgebaut und

<sup>25</sup> SERJEANT, R.B.: *The Portuguese off the South Arabian Coast*, Oxford 1963, 15.

<sup>26</sup> NAHRAWĀLĪ: *al-Barq al-Yamānī*, 21.



vermutlich schon die Oberhand gewonnen. Zwar war im Jahre 1513 ein Versuch Albuquerque, Aden zu erobern, fehlgeschlagen. Doch brachte er 1515 Hormuz in seine Hand, so daß er jetzt auch den Persischen Golf kontrollieren konnte<sup>27</sup>. Al-Ḥusain al-Kurdī wollte nun endlich Aden erobern, um sich dann wieder nach Gudscherat zu wenden. Aber Aden erwies sich als uneinnehmbar, und ohne diesen Stützpunkt im Rücken war es offenbar unmöglich, sich nach Indien vorzuwagen. Im September 1516 beschloß al-Ḥusain al-Kurdī, unverrichteter Dinge nach Dschidda zurückzukehren, wo er, wie man erzählt, ein Schreckensregiment führte. Aber die Tage des mamlukischen Sultanats waren gezählt. Denn im Januar 1517 eroberte der osmanische Sultan Selim Kairo.

Die Inbesitznahme Ägyptens war nicht der einzige große Erfolg Selims. Drei Jahre zuvor hatte er den Iranern, deren schiitische Dynastie auf eine Destabilisierung des osmanischen Anatolien hinarbeitete, eine Niederlage beigebracht. Er festigte seine Stellung im Osten, der Irak lag seinem Zugriff offen. Unter seinem Nachfolger Süleyman wurde 1536 Mesopotamien dem Reich einverleibt, das nunmehr die beiden zum Mittelmeer hinweisenden Seitenmeere des Indischen Ozeans beherrschte. So wurde das Osmanische Reich im frühen 16. Jahrhundert der natürliche islamische Gegner der europäischen Interessen im Indischen Ozean. Aber, wie wir schon sagten, das Hauptaugenmerk der osmanischen Sultane galt zweifellos dem Balkan und Mitteleuropa. Hiervon zeugt die erste Belagerung Wiens im Jahre 1529. Nur in Europa war schließlich neues Territorium für den Islam zu gewinnen, und das Ideal des Glaubensstreiters hatte den Charakter des Reiches von Anfang an geprägt, ja war in früher Zeit vielleicht die *raison d'être* osmanischer Herrschaft überhaupt. Dies ist sicher einer der Gründe dafür, daß die osmanischen Sultane die Südflanke ihres Territoriums zwar nicht völlig vernachlässigten, aber sich mit einigen Scheinerfolgen begnügten.

Nach 1517 galt es zunächst, die Stellung der Osmanen auf der Arabischen Halbinsel abzusichern. Der Scharif von Mekka, dem auch der Hafen Dschidda gehörte, unterwarf sich dem osmanischen Sultan. In Zabid leisteten die Reste der Mamluken al-Ḥusain al-Kurdīs noch einige Zeit Widerstand, ehe sie sich den Osmanen unterstellten<sup>28</sup>. Die Quellen berichten von Versuchen der Osmanen, den Jemen zu erobern. Eine Absicht, von dort aus über das Meer nach Indien vorzustoßen und dem Sultanat von Gudscherat

<sup>27</sup> SERJEANT, op. cit., 15.

<sup>28</sup> ebd., 17; NAHRAWĀLĪ, op. cit., 26–33.

zu Hilfe zu eilen, ist jedoch zunächst nicht zu erkennen. Überhaupt blieb der Jemen ein verhängnisvoller Unsicherheitsfaktor für die Osmanen, der der Entfaltung ihrer militärischen Stärke — nicht zuletzt auch zur See — enge Grenzen setzte. An-Nahrawālī, der Chronist dieser Ereignisse, berichtet, wie er um 1546 Zeuge der Klage eines osmanischen Würdenträgers geworden sei: „Noch nie haben wir ein Land gesehen, in dem unsere Soldaten in so großer Zahl aufgerieben wurden wie im Jemen. Jedesmal, wenn wir eine Armee dorthin entsenden, löst sie sich auf wie das Salz im Wasser, und nur wenige einzelne kehren zurück“. Seit der Sultan Süleyman seinen Großwesir Ibrahim Pascha nach Ägypten abgeordnet habe, seien 80 000 Soldaten in den Jemen verlegt worden, von denen nur noch 7 000 am Leben seien<sup>29</sup>. Der Großwesir war im Sommer 1524 in Kairo eingetroffen, um dort Ordnung in die inneren Verhältnisse zu bringen<sup>30</sup>. Wenn man diese Zahlen auch nicht mehr überprüfen kann, so mögen sie doch von den Anstrengungen zeugen, die die Hohe Pforte unternehmen mußte, um den Süden der Arabischen Halbinsel unter ihre Kontrolle zu bringen.

Daß im Süden der Arabischen Halbinsel ein politisches und militärisches Problem von größter Tragweite zu lösen war, wurde dem Großwesir wahrscheinlich erst während seines Aufenthaltes in Kairo bewußt. Die Quellen bezeugen, daß er mit einem gewissen Salmān ar-Raijis zusammentraf, einem erfahrenen Haudegen, der noch unter den letzten Mamluken von Aden aus mit Gudscherat Verbindung aufgenommen und Hilfe gegen die Portugiesen versprochen hatte<sup>31</sup>. Ibrahim Pascha schuf nun das Amt eines ägyptischen Generalkapitäns, besetzte es mit Salmān ar-Raijis und befahl, den Hafen Suez auszubauen<sup>32</sup>. Erst um 1530 mag der großherrliche Befehl ergangen sein, nunmehr ernsthaft ein Flottenunternehmen nach Indien vorzubereiten. Sechzig Schiffe mit Bauholz aus Anatolien trafen in Ägypten ein; weitere Materialien für den Flottenbau wurden auf dem Landweg von weither nach Suez geschafft. 1536 waren schließlich Gesandte des Sultans von Gudscherat zu Süleyman nach Edirne gekommen und hatten sich über die ständigen Übergriffe der Portugiesen beklagt und Hilfe erbeten. In der Tat muß um diese Zeit die Macht der Portugiesen in Gudscherat schon sehr beachtlich gewesen sein. Sie hatten die Festung Diu in ihre Hand gebracht und schienen vor einer Eroberung des Landes zu stehen.

<sup>29</sup> NAHRAWĀLĪ, op. cit., 91.

<sup>30</sup> DANIŞMEND, İSMAIL HAMİ: *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Istanbul 1971, II, 105.

<sup>31</sup> NAHRAWĀLĪ, op. cit., 40; vgl. ebd. 22 ff!

<sup>32</sup> DANIŞMEND, op. cit., II, 107.



Bahadur Schah, der Sultan von Gudscherat, hatte es für gut erachtet, in dieser verzweifelten Lage seinen Staatsschatz nach Mekka in Sicherheit bringen zu lassen. Bald nach dem Hilfeersuchen an Süleyman wurde Bahadur Schah von den Portugiesen ermordet. Sein Sohn und Nachfolger stand danach im Verdacht, zu den Portugiesen verräterische Beziehungen zu unterhalten. Sultan Süleyman ließ deswegen vorsichtshalber den in Mekka deponierten Staatsschatz nach Konstantinopel schaffen.

Im Juni 1538 war es dann endlich soweit. Der osmanische Statthalter von Ägypten, Hadim Süleyman Pascha, stach mit seiner Flotte in See. Sie umfaßte 72 bis 100 Schiffe — die Angaben schwanken —, an Bord waren angeblich 20 000 Soldaten, davon etwa 7 000 Janitscharen<sup>33</sup>. Auch die Ausrüstung, mit der man in den heiligen Krieg gegen die Portugiesen zog, wird von den Quellen aufs höchste gerühmt. Nur der Charakter des Kommandanten wird uns in dunklen Farben gezeichnet. Süleyman Pascha habe am Töten großen Gefallen gefunden, einer Leidenschaft, die er von seinem ersten Herrn, dem Sultan Selim, übernommen, der er aber im Unterschied zu jenem nicht zum Nutzen des Reiches gefrönt habe. Außerdem sei er von Gott nicht gerade mit Verstandesgaben gesegnet gewesen<sup>34</sup>. Auf alle Fälle wußte er Disziplin zu wahren, und die Bewohner von Dschidda dankten es ihm, daß er dort bei einem Zwischenaufenthalt seiner Truppe verbot, an Land zu gehen<sup>35</sup>. Der Herrscher von Aden, ein junger Mann, zeigte sich wider Erwarten freundlich gegen den osmanischen Kommandanten und kam zur Begrüßung auf dessen Schiff. Der hängte ihn, die günstige Gelegenheit ergreifend, gleich an dem nächsten Mast auf und ließ die Stadt ausplündern und dem Osmanischen Reich einverleiben. Diese erste Eroberung Süleyman Paschas löste allerdings nicht bei den Portugiesen, sondern vor allem in Gudscherat Furcht und Schrecken aus<sup>36</sup>.

Wenig später erreichte die osmanische Flotte die gudscheratische Küste. Dort hatte man sich schon auf einen verstärkten Kampf gegen die Ungläubigen eingerichtet. Freilich, der gudscheratische Befehlshaber wagte es nicht, zu Süleyman Pascha als Begrüßung auf dessen Schiff zu kommen. Man hatte ihm nämlich von den Ereignissen in Aden erzählt. Süleyman Pascha behandelte später einen der höheren Würdenträger von Gudscherat in sehr herablassender Weise, so daß die Beziehungen zwischen den Verbündeten

<sup>33</sup> ebd., 202 f.

<sup>34</sup> NAHRAWĀLĪ, op. cit., 70 f.

<sup>35</sup> ebd., 77.

<sup>36</sup> ebd., 80 f.; etwas abweichender Bericht bei SERJEANT, op. cit., 95.

bereits vergiftet waren, noch ehe man die eigentliche Aufgabe auch nur angepackt hatte. Der Herrscher von Gudscherat überlegte fieberhaft, wie er seinen unangenehmen Helfer loswerden könnte und fädelte eine wirkungsvolle Kabale ein. Er ließ das Gerücht ausstreuen, ein portugiesischer Bote sei ihm in die Hände gefallen. Dieser sei aus Goa, dem Sitz des Vizekönigs, gekommen und habe ein Schreiben an die Festung Diu bei sich gehabt, die ja bereits portugiesisch war. Der Besatzung von Diu sei zugesagt worden, man sei im Begriff, von Goa aus 350 Schiffe nach Norden segeln zu lassen, um die osmanische Flotte zu vernichten. Besorgt ließ Süleyman Pascha beim Sultan von Gudscherat nachfragen, ob dieses Gerücht der Wahrheit entspreche. Als der Sultan dies bejahte, befahl Süleyman Pascha, unverzüglich die Anker zu lichten und fuhr, in der Eile des Aufbruchs sechs wertvolle Kanonen und einige seiner Männer zurücklassend, nach Suez, allerdings nicht ohne unterwegs in Mocha seinem schlechten Ruf alle Ehre zu machen<sup>37</sup>. In den osmanischen Quellen wird vor allem über die mangelnde Bereitschaft des Sultans von Gudscherat zur Zusammenarbeit geklagt. Dies sei der Grund für Süleyman Paschas Rückzug gewesen. So verhüllte man das klägliche Scheitern des von langer Hand geplanten Unternehmens. Den schätzbaren Sieg im Jemen, der die Macht des osmanischen Sultans ein wenig ausdehnte, betrachtete man als Erfolg. Die Gelegenheit, die Portugiesen wenigstens zu schwächen, war vertan. Gleichwohl — man glaubt es kaum — wurde Süleyman Pascha drei Jahre später zum Großwesir ernannt und hielt sich in diesem Amt mehr als drei Jahre<sup>38</sup>.

Die Portugiesen in Goa waren nun offenbar von der Schwäche ihres Gegners überzeugt. Schon 1540 schickten sie einige Schiffe durch das Rote Meer hinauf nach Suez, wo eine neue Flotte im Bau war. Eine hadramautische Quelle erzählt, daß sich in Ägypten Panik ausbreitete, als man hörte, die Franken seien auf dem Weg nach Suez. Es gelang, noch vor deren Ankunft die Truppen in Suez in Alarmbereitschaft zu versetzen, so daß die Eindringlinge unverrichteter Dinge umkehrten<sup>39</sup>. Das Osmanische Reich gab den Kampf gegen die Portugiesen jedoch noch nicht verloren. 1547 wurde Piri Reis, der berühmteste osmanische Admiral seiner Zeit, zum Generalkapitän für Indien berufen. Schon im Februar eroberte er erneut die wichtige Hafenstadt Aden, die einige Jahre nach Hadim Süleyman Paschas Überfall von Beduinen besetzt worden war<sup>40</sup>. Doch erkannte der osmani-

<sup>37</sup> NAHRWÄLĪ, op. cit., 82–86; SERJEANT, op. cit., 97.

<sup>38</sup> DANIŞMEND, op. cit., V, 17.

<sup>39</sup> SERJEANT, op. cit., 98–100.

<sup>40</sup> NAHRWÄLĪ, op. cit., 100 f.; DANIŞMEND, op. cit., II, 271.

sche Sultan Süleyman, daß die eigentliche Bedrohung von den portugiesischen Truppen ausging, die sich auf Hormuz und auch in Maskat festgesetzt hatten und damit den Golf in einer Weise beherrschten, wie sie für das Rote Meer nie Wirklichkeit geworden war. Ausgangshafen für das gegen die Portugiesen im Golf gerichtete osmanische Flottenunternehmen war wiederum Suez. Trotz der Eroberung Iraks war es den Osmanen offenbar nicht möglich, von dort aus eine Operation in Gang zu setzen. Unter dem Befehl von Piri Reis wurde die Festung von Maskat gestürmt. Dann segelte er nach Hormuz hinüber. Wie es scheint, war auch dort der Erfolg gegen die Portugiesen zum Greifen nahe. Aber er wurde verfehlt. Nach einer Überlieferung soll sich Piri Reis vom portugiesischen Kommandanten haben bestechen lassen; für den Abzug soll er Gefäße bekommen haben, die mit Marmelade gefüllt schienen, in Wirklichkeit aber Gold enthielten. Doch mag diese Anschuldigung auch Teil einer Intrige sein. Sicher ist, daß Piri Reis die Belagerung aufgab und nach Basra segelte. Unterwegs wurden seine Schiffe in einem Unwetter schwer beschädigt. Gleichwohl verweigerte ihm der osmanische Gouverneur von Basra die für die Reparatur notwendige Hilfe. Viele der angeheuerten Matrosen ergriffen die günstige Gelegenheit und setzten sich ab. Als man hörte, ein portugiesischer Flottenverband näherte sich Basra, sah sich Piri Reis gezwungen, mit den ihm verbliebenen drei Schiffen aus dem Golf zu flüchten. Das tollkühne Abenteuer gelang; 1553 war er wieder in Suez. Der Statthalter von Ägypten setzte ihn vorsorglich gefangen; ein Jahr später wurde Piri Reis hingerichtet<sup>41</sup>. So ist auch das zweite große Unternehmen der Osmanen gegen die Portugiesen in ein Zwielicht von Unvermögen und Fehlentscheidungen getaucht. Es ist zugleich der letzte wichtige Versuch, der portugiesischen Macht im Indischen Ozean Paroli zu bieten. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts geriet das Osmanische Reich im Mittelmeer immer stärker unter Druck, so daß es offensichtlich alle Kräfte auf dieses Gebiet konzentrieren mußte. Doch schon 1571 mußte es dieses Ringen verloren geben, als seine Flotte vor Lepanto von einer Koalition Venedigs, Spaniens und des Heiligen Stuhls besiegt wurde. Für das Osmanische Reich begannen nun die langen Jahrhunderte der Verteidigung des errungenen Besitzes auf dem Balkan und dann des langsamen Rückzugs. Die Arabische Halbinsel und die angrenzenden Seegebiete wurden endgültig zu einem Nebenschauplatz osmanischer Politik.

Mit der Selbstbehauptung der Portugiesen im Indischen Ozean war zudem der Kampf um die Handelswege vorerst entschieden. Holländer,

---

<sup>41</sup> ebd., 271 f.

Briten und Franzosen traten in Asien seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert als Konkurrenten der Portugiesen auf und wären bei weiteren Anstrengungen der muslimischen Herrscher, das Rad der Geschichte zurückzudrehen, deren entschlossene Gegner gewesen. Die Vorherrschaft europäischer Mächte in Asien war fürs erste nicht abzuschütteln.

Für Aḥmad ibn Māǧid, den schon genannten Lotsen, der Vasco da Gama von Malindi aus den günstigsten Seeweg nach Indien wies, wäre diese Entwicklung kein Wunder gewesen. In den Segelhandbüchern, die er hinterließ, erkannte er die Leistung der Franken an: Sie haben jene Wege um das südliche Afrika herum erforscht, sie haben das Wissen der Araber über die Meere erweitert<sup>42</sup>. Dank dem größeren Wissen aber, das die Franken erwarben, beherrschen sie seitdem, so meint Ibn Māǧid, jene Routen durch den weiten Ozean<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> IBN MĀǦID: *Tri neizvestnye Locii Achmeda Ibn Madžida*, ed. Šumowskij (Moskau, Akad. Nauk SSSR. Institut Vostokovedenija. 1957) f. 96 r.

<sup>43</sup> ebd., F. 93 r.



# Ahnung und Gegenwart

Europa in Gedichten des arabischen „Dichturfürsten“  
Aḥmad Šauqī (1868–1932)

VON  
PETER BACHMANN

## I

Im September des Jahres 1894 fand in Genf ein Orientalistenkongreß statt. Bei dieser Gelegenheit trug Aḥmad Šauqī<sup>1</sup>, ein damals gerade sechsundzwanzigjähriger Dichter, der im Auftrag der ägyptischen Regierung an dem Kongreß teilnahm, ein arabisches Gedicht von 290 Versen vor mit dem anspruchs- und verheißungsvollen Titel: „Ägypten, ein historisches Gedicht, über die großen Ereignisse, die sich im Niltal vom Tage seiner Entstehung bis auf diese Tage abgespielt haben“<sup>2</sup>. Der Dichter beschwört darin einige große Gestalten der altägyptischen Geschichte, wie Ramses II. und Sesostris, rühmt auch Alexander den Makedonier, den Gründer der Stadt Alexandria, von dem er sagt:

---

<sup>1</sup> Zur Biographie ŠAUQĪS vgl. ANTOINE BOUDOT-LAMOTTE, *Aḥmad Šawqī, l'homme et l'œuvre*, Damas 1977. Der Verfasser konnte namhafte Ägypter nach persönlichen Erinnerungen an ŠAUQĪ befragen, ohne welche arabische Dichter in Lebensbeschreibungen leider, wie BOUDOT-LAMOTTE in seinem Avant-Propos bemerkt, „seraient restés pour nous ces froids personnages de légende que la poésie arabe légue à la postérité sous cette brillante chape de vers qui ouvre la porte à tous les rêves“; BOUDOT-LAMOTTE gibt auch Übersetzungen und Interpretationen zahlreicher Gedicht(teile).

<sup>2</sup> Vollständiger arabischer Titel bei BOUDOT-LAMOTTE, S. 2: *Qaṣīda ta'riḫīya tataḍamman kibār ḥawādīṭ wādī n-Nīl min yaum qām ilā ḥādīhi l-ayyām*.



Alexander errichtete für Ägypten ein Bauwerk, wie es weder Könige noch Fürsten errichteten, / Eine Stadt, zu der die Menschheit sich auf die Reise macht, zu der Studenten und Gelehrte pilgern<sup>3</sup>,

und an späterer Stelle, wie um diese Gabe griechischer Kultur an Ägypten zu kompensieren, preist er Isis, die ägyptische Allgöttin, und betont:

Nach den Ägyptern nahmen dich (Isis) die Griechen für sich in Anspruch, und in der Liebe zu dir folgten die Menschen der Antike Ägypten nach<sup>4</sup>.

Die Geschichte der römischen Herrschaft über Ägypten wird verhältnismäßig kurz abgehandelt, dagegen, nach einem Rückblick auf die älteren Religionsstifter Moses und Jesus, wird die Ausbreitung des Islams mit kräftigen Farben dargestellt; das Lob der muslimischen Dynastie der Ayyubiden und ihres berühmtesten Vertreters, des Sultans Saladin (Ṣalāḥ ad-dīn) führt zur Erwähnung der Kreuzzüge, wobei die Wahrheit (oder das Recht: das arabische Wort *al-ḥaqq* kann beides bedeuten) auf Seiten der Muslime steht, während, ebenso einseitig, den Christen unterstellt wird:

Sie verbergen (in ihren Herzen ihre Absicht), die Wahrheit zu vernichten und die Menschen und die Religion derer, die die Wahrheit gebracht haben<sup>5</sup>.

Der Dichter deutet dann ein Ereignis des sechsten Kreuzzuges an, die Gefangennahme Ludwigs IX. von Frankreich im Jahre 1250 auf seinem Zug von der ägyptischen Küstenstadt Damiette nach Kairo und seine Freilassung nach Zahlung eines bedeutenden Lösegeldes, – ein Ereignis, das in die Zeit fällt, in der die Herrschaft über Ägypten von den Ayyubiden an die Mam-

<sup>3</sup> Textgrundlage dieses Aufsatzes sind: *aš-Šauqiyāt, taʿlif al-marḥūm Aḥmad Šauqī*, Kairo, Band 1 u. 2. ohne Jahr, Band 3 und 4 1964. Diese Ausgabe enthält einen anonymen Kommentar, der teils nützlich, teils entbehrlich und nicht immer korrekt ist. Das hier genannte Gedicht ist abgedruckt in Bd. 1, S. 17–33. Die zitierten Verse heißen im Original (S. 23/24):

*šāda Iskandarun li-Miṣra bināʿan,  
lam tašidhu l-mulūku wal-umarāʾū,  
balādan yarḥalu l-anāmu ilaiḥi  
wa-yahūḡū t-tullābu wal-ḥukamāʾū.*

<sup>4</sup> S. 27 oben:

*wad-daʿāki l-Yūnānu min baʿdi Miṣrin,  
wa-talāḥū ft ḥubbiki l-qudamāʾū.*

<sup>5</sup> S. 32:

*yudmirūna d-damāra lil-ḥaqqi wan-nā-  
si wa-dīni-llaḏīna bil-ḥaqqi ḡāʾū.*

luken übergang. Gegen Darstellungen der Kreuzzugsgeschichte, die nach seiner Meinung der muslimischen Seite nicht gerecht werden, wendet sich der Dichter ausdrücklich:

So waren die Muslime und die alten Araber, nicht so, wie die Feinde sagen<sup>6</sup>.

So wenig Šauqī den Antritt der Herrschaft der Mamluken (ehemaliger Sklaven) im Jahre 1250 hervorhebt, so wenig betont er die Ablösung der Mamlukenherrschaft durch die Osmanen, die im Jahre 1517 Ägypten eroberten und ihrem Reich eingliederten. Vielmehr spricht er davon, wie die osmanischen Türken in Ägypten von den bald wieder erstarkenden mamlukischen Verwaltern und Soldaten abhingen, und schließt mit Versen über die ägyptische Expedition Napoleons von 1798, in denen es heißt:

Hätten die Franzosen (das antike) Rom als Zeugen gerufen, dann hätte ihnen Rom berichten können, (wie es fremden Eroberern in Ägypten ergeht). / Jede Dynastie, die (Ägypten) in Besitz nahm, hat erfahren (müssen), daß wir (die Ägypter) Gift für sie sind und ansteckende Krankheit. / Die großen Heerführer Napoleons, des Bezwingers des Zeitalters und der Königreiche, haben sich (von Ägypten) abgewandt. / Er (Napoleon) kam in einem verwirrten Zustand, und verwirrt zog er wieder von dannen, und schon vorher haben hochfliegende (Pläne der Eroberer) die, die solche Pläne hegten, in Verwirrung gestürzt<sup>7</sup>.

Mit einer Anspielung auf die Schlacht an den Pyramiden, in der Napoleon am 21. Juli 1798 die Mamluken-Truppen besiegte, sagt Šauqī:

<sup>6</sup> S. 32:

*hā-kaḏā l-Muslimūna wal-ʿArabu l-hā-lūna, lā mā yaqūluhu l-ʿadāʿū.*

Im Hinblick auf politische Programme wie die des Panislamismus und des Panarabismus, die schon zu ŠAUQĪS Lebzeiten eifrig diskutiert wurden, verdient es Beachtung, daß der Dichter hier die Muslime und die Araber nebeneinander nennt.

<sup>7</sup> S. 33:

*wa-lawi stašhada l-Faransīsu Rūmā,  
la-atathum min Rūmata l-anbāʿū.  
ʿalimat kullu daulatin qad tawallat,  
annanā sammuhā, wa-annā l-wabāʿū.  
qāhiru l-ʿaṣri wal-mamāliki Nābul-  
yūnu wallat quwwāduhu l-kubarāʿū.  
ḡāʿa ṭaišan wa-rāḥa ṭaišan, wa-min qab-  
lu atāšat unāṣahā l-ʿalyāʿū.*



Schweigend (blickten auf) ihn (Napoleon), an dem Tage, da er sie schändete, die Pyramiden, aber ihr Schweigen war Spott. / Sie zeigten ihm nämlich eine Vision: Jenes dort ist Waterloo, und wo sind (dann) die Armeen, wo das Banner?<sup>8</sup>

Mit dieser Hindeutung auf Napoleons Niederlage bei Waterloo 1815 schließt Šauqī sein Gedicht über die Geschichte Ägyptens. Kein Wort sagt er darüber, daß Napoleon mit einem Stab von Wissenschaftlern nach Ägypten kam, daß also durch Napoleon Ägypten, ja der Orient, in einem Maße wie noch nie zuvor mit den neuesten Errungenschaften und Methoden der europäischen Wissenschaft und Technik konfrontiert wurde. Šauqīs Schweigen hierüber fällt besonders dann auf, wenn man bedenkt, daß er dieses Gedicht ja einer Versammlung europäischer Orientalisten vortrug. Gerade vor diesen hätte er ja auch Stellung nehmen können zu der Tatsache, daß der osmanische Statthalter in Ägypten während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Land gewaltsam europäischen Einflüssen öffnete, daß eben dieser Statthalter, Muḥammad ʿAlī, zum ersten Mal bereits im Jahre 1826 eine Gruppe ägyptischer Studenten mit einem Staatsstipendium zur Fortsetzung ihrer Studien nach Paris schickte.

Auch hätte Šauqī darüber sprechen können, wie Muḥammad ʿAlī und seine Nachfolger versuchten, Ägypten im Verband des Osmanischen Reiches eine gewisse Selbständigkeit zu geben, und wie es Vertretern der europäischen Wirtschaft und Finanzen gelang, unter Ausnutzung der heiklen Lage der Statthalter Ägyptens, wobei ihnen außerdem die Prunksucht des zum Khediven (Vizekönig) ernannten Ismāʿīl gute Dienste leistete, Ägypten finanziell immer mehr von Europa abhängig zu machen. Zwar wurde 1869, unter Ismāʿīls Herrschaft, mit gewaltigem Pomp der Suezkanal eröffnet, 1876 aber mußte Ägypten den Staatsbankrott erklären. Eine internationale Schuldenkasse kontrollierte nun die ägyptischen Finanzen. Dieser Zustand war besonders für die Ägypter, die für ihr Land die Unabhängigkeit wollten, demütigend. 1882 brach der Aufstand aus, den der nationalistisch gesinnte Offizier Aḥmad ʿUrābī führte. Daraufhin landeten britische Truppen in Ägypten, schlugen den Aufstand nieder und besetzten das Land:

<sup>8</sup> S. 33:

*sakatat ʿanhu, yauma ʿayyarahā, l-ah-rāmu, lākin sukūtuḥā stihzāʿū.  
fa-hya tūḥī ilaihi an: tilka Wātir-lū, fa-aina l-ḡuyūšū, aina l-liwāʿū?*

für Großbritannien ging es vor allem darum, den Suezkanal für sich offen zu halten<sup>9</sup>.

Als Šauqī 1894 sein Gedicht in Genf vortrug, standen die Briten schon zwölf Jahre in Ägypten. Können wir es dem Dichter verdenken, daß er, in doppelter Loyalität gebunden, als Ägypter und als osmanischer Untertan, diese für ihn schmerzlichen Zustände und deren Vorgeschichte mit Schweigen übergang? Hatte er nicht zumindest mittelbar seine Meinung auch über die englische Herrschaft in Ägypten geäußert, wenn er sagte:

„Jede Dynastie, die (Ägypten) in Besitz nahm, hat erfahren (müssen), daß wir (die Ägypter) Gift für sie sind und ansteckende Krankheit.“?

## II

Aḥmad Šauqī wurde 1868 in Kairo geboren, als Sohn einer türkisch-kurdisch-griechisch-arabischen Familie der Kairiner Oberschicht, die enge Beziehungen zum Hof des Khediven (Vizekönigs) unterhielt. Seit 1885 besuchte er die Rechtsschule von Sūq az-Zalaṭ in Kairo. 1887 erhielt er ein Staatsstipendium, um sein Studium in Frankreich fortzusetzen. Er hielt sich zuerst in Montpellier, dann in Paris auf. 1891 kehrte er nach Ägypten zurück und wurde im französischen Büro des Vizekönigs angestellt. Als Vertreter der ägyptischen Regierung nahm er 1891 am Orientalistenkongreß in Berlin, 1894 an dem in Genf teil. Mit dem dort rezitierten Gedicht hatte er sich als Dichter einen Namen gemacht. Ähnlich wie der von ihm bewunderte al-Mutanabbī, ein arabischer Dichter des 10. Jahrhunderts, unterhielt Šauqī enge Beziehungen zu seinem Herrscher, dem Khediven. Ein wichtiger Teil seines Werkes ist, ganz der arabischen Tradition gemäß, Herrscherlob: Lob des Khediven, aber auch des osmanischen Sultans.

1896 heiratete Šauqī in eine begüterte Kairiner Familie ein, von Existenzsorgen im materiellen Sinne war er also frei. Seine Gedichte, vor allem solche, die in Musik gesetzt und von berühmten Sängern und Sängerinnen vorgetragen wurden, machten ihn in der ganzen arabischen Welt bekannt,

<sup>9</sup> Eine Übersicht über die Geschichte Ägyptens und des Osmanischen Reiches während Šauqīs Lebenszeit bieten die Abschnitte „Die ostarabische Welt von Ägypten bis zum Irak einschließlich des Sudan“ (VON AFAF LUTFI AL-SAYYID MARSOT) und „Das Osmanische Reich und die moderne Türkei“ (VON STANFORD J. SHAW) in dem von G. E. VON GRUNEBAUM herausgegebenen Band 15 der Fischer Weltgeschichte (*Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*), Frankfurt am Main 1971.



und Šauqī, von seinem Rang als Dichter durchaus überzeugt, fühlte sich mehr und mehr als Sprecher der Araber, ja der islamischen Welt, jedenfalls dann, wenn er zu weltgeschichtlichen oder weltpolitischen Ereignissen Stellung nahm. Das tat er, von europäischer Dichtkunst, die ihm ja in Frankreich begegnet war, kaum berührt, in enger Anlehnung an die klassische arabische Dichtung in längeren Gedichten (*Qaṣīden*) oder kürzeren Gelegenheitsgedichten (*Qitāʿ*), deren Verse durch ein gleichbleibendes Metrum und einen durchgehenden Reim formal zusammengehalten werden, während ihr inhaltlicher Zusammenhang wegen der Fülle der verwendeten Vergleiche, Bilder, Wortspiele, bewußten Übertreibungen und scharfen Antithesen für uns nicht immer leicht zu begreifen ist<sup>10</sup>.

Oft versteht es Šauqī, vom Wohlklang seiner Sprache ganz abgesehen, seinen Versen auch den Schwung und die Eindringlichkeit großer politischer Reden zu geben, etwa dann, wenn er gegen Europa aufbegehrt, Europa, wie es für ihn durch die Briten in seinem Lande Gegenwart war. Als Beispiele für diese Seite seiner Kunst nenne ich hier die beiden Gedichte Šauqīs aus dem Jahre 1907: „Der Abschied des Lord Cromer“ und „Zur Erinnerung an Dinšawāy“.

### III

Lord Cromer war seit 1883 britischer Generalkonsul in Ägypten, wo es ihm vor allem darum ging, den Suez-Kanal und damit den kürzeren Seeweg nach Indien für britische Schiffe offenzuhalten. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß auch Cromers Bemühungen, die ägyptischen Staatsfinanzen und die Verwaltung des Nillandes zu ordnen, vor allem britischen Interessen dienten. Mit gleichem Recht muß man aber auch erwähnen, daß die Briten, als die eigentlichen Herren am Nil, nur dann in die kulturellen und politischen Aktivitäten der Ägypter eingriffen, wenn sie ihre Interessen

<sup>10</sup> Eine eingehende Kritik der Dichtungen ŠAUQĪS (der der Verfasser dieses Aufsatzes nicht in allen Punkten zustimmt) bietet CARL BROCKELMANN, in: *Geschichte der arabischen Litteratur*, dritter Supplementband (Leiden 1942), S. 21–48. Schon BROCKELMANN berücksichtigt, wie später BOUDOT-LAMOTTE, auch Stellungnahmen arabischer Literaturkritiker zu ŠAUQĪS Werken. Die arabische Literatur zu ŠAUQĪ ist sehr umfangreich: vgl. die Zusammenstellung bei BOUDOT-LAMOTTE, S. XX bis XXXVI. Vgl. außerdem J. BRUGMAN, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature*, in: *Egypt* (= *Studies in Arabic Literature*, vol. X), Leiden 1984, S. 35–45.



dadurch bedroht sahen<sup>11</sup>. So setzte sich Cromer dafür ein, daß der Theologe Muḥammad ʿAbduh, der wegen seiner Sympathien für den aufständischen Aḥmad ʿUrābī 1882 aus Ägypten verbannt worden war, schon 1884 dorthin zurückkehren konnte<sup>12</sup>. Muḥammad ʿAbduh wirkte während der Amtszeit Cromers entscheidend an Reformen der islamischen Hochschule al-Azhar in Kairo mit, in deren Unterricht er moderne Fächer wie Grundlagen der Arithmetik und Algebra als obligatorisch, Grundlagen der Geographie als fakultativ einführte<sup>13</sup>. Muḥammad ʿAbduh hatte während seiner Verbannung Paris und europäische Kultur kennengelernt. Sein Schüler, der Kurde Qāsim Amīn, wurde letzten Endes durch eine französische Darstellung des ägyptischen Familienlebens und der Sitte der Verschleierung muslimischer Frauen zu seinem Buch „Die Befreiung der Frau“ angeregt, das, als es 1899 in Kairo erschien, von konservativen Muslimen heftig angegriffen wurde<sup>14</sup>. Nicht zum Kreise Muḥammad ʿAbduhs gehörig, aber gleichfalls von europäischer Kultur beeinflußt, war der Kairiner Jurist und Führer der „Vaterlandspartei“ Muṣṭafā Kāmil, der auch als Redakteur der Zeitung „Das Banner“ tätig war<sup>15</sup> und hierin ein Kollege Muḥammad ʿAbduhs, der 1880 Redakteur der Zeitung „Die ägyptischen Ereignisse“ geworden war und als solcher den Azhar-Studenten Saʿd Zaḡlūl zur Mitarbeit herangezogen hatte<sup>16</sup>, Saʿd Zaḡlūl, den Kämpfer für die Unabhängigkeit Ägyptens, der 1918 vom britischen Hochkommissar daran gehindert wurde, diese auf der Pariser Friedenskonferenz zu fordern: vier Jahre später endlich, 1922, wurde Ägypten die volle Unabhängigkeit zugestanden. Es war Lord Cromer, der im Jahre 1906 eben diesen Saʿd Zaḡlūl zum Unterrichtsminister machte<sup>17</sup>, — 1906, im Jahr der Ereignisse von Dinšawāy, die zu Cromers Sturz führten. Was war dort geschehen?

Am 13. Juni 1906 hatten britische Offiziere beim Schießen auf Tauben in dem im Nildelta gelegenen Dorf Dinšawāy eine Frau angeschossen. Die empörten Bauern gingen mit Stöcken gegen die Briten vor, einer von

<sup>11</sup> FRITZ STEPPAT, *Die arabische Welt in der Epoche des Nationalismus*, in: FRANZ TAESCHNER, *Geschichte der arabischen Welt* (Kröners Taschenausgabe Band 359), Stuttgart 1964, S. 186/7.

<sup>12</sup> BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.*, Suppl. III, S. 317. — Muḥammad ʿAbduhs Leben und Werk bespricht BROCKELMANN S. 315–321 des zitierten Werkes.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu den Artikel *al-Azhar* von J. JOMIER in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome I (Leiden/Paris 1960), S. 841, linke Spalte.

<sup>14</sup> Zu Qāsim Amīn vgl. BROCKELMANN, op. cit., p. 330/1.

<sup>15</sup> Zu Muṣṭafā Kāmil: BROCKELMANN, op. cit., p. 332/3.

<sup>16</sup> Hierzu: BROCKELMANN, op. cit., p. 316/7, 334.

<sup>17</sup> Vgl. STEPPAT, op. cit., p. 187.



diesen starb an den Folgen der Schläge. Die ganz im Sinne Cromers bemessenen Strafen waren derart, daß sie nicht nur in Ägypten, sondern auch in Europa, im britischen Parlament, stürmische Reaktionen hervorriefen: am 28. Juni wurden nämlich vier der Bauern aus Dinšawāy öffentlich gehängt, sieben öffentlich ausgepeitscht und dann gefangengesetzt. Muṣṭafā Kāmil, der Führer der ägyptischen „Vaterlandspartei“, forderte bei dem liberalen britischen Premierminister Sir Campbell-Bannerman die Abberufung Cromers. Und tatsächlich: am 1. April wurde Cromer entlassen, gleichzeitig aber mit dem Hosenbandorden ausgezeichnet<sup>18</sup>.

Aḥmad Šauqī, für den sich der europäische Imperialismus in Lord Cromer verkörperte, war, als ägyptischer Patriot, nicht nur durch die anmaßende Amtsführung des Lords verletzt, sondern auch durch die Abschiedsrede, die Cromer am 6. Mai 1907 im Kairiner Opernhaus gehalten hatte. Dabei hatte Cromer, in Anwesenheit eines Mitgliedes der vizeköniglichen Familie, den 1895 verstorbenen Vizekönig Ismāʿīl kritisiert, Ismāʿīl, der einerseits auf größere politische Selbständigkeit für Ägypten hingearbeitet hatte<sup>19</sup>, dessen Neigung zur Verschwendung aber daran schuld war, daß Ägypten 1876 den Staatsbankrott erklären mußte, wodurch es direkt von den Großmächten, vor allem Frankreich und Großbritannien, abhängig wurde, die, wohl gedrängt von Bismarck, 1879 beim osmanischen Sultan ʿAbdulḥamīd bewirkten, daß der Vizekönig Ismāʿīl abgesetzt wurde<sup>20</sup>. Daher versteht man, daß Šauqī sein Gedicht über den Abschied Lord Cromers mit diesen Fragen an Cromer einleitet:

<sup>18</sup> Zu den Vorfällen in Dinšawāy und ihren Folgen vgl. etwa ADOLF HASENCLEVER, *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert (1798–1914)*, Halle a.S. 1917. S. 453–456. Zur Bedeutung der Vorfälle bemerkt HASENCLEVER S. 453: „... am 13. Juni hatte sich in Denshawī jener Zusammenstoß zwischen englischen Offizieren und Eingeborenen ereignet, von dem ab — so möchte man fast sagen — eine neue Epoche in Ägyptens innerer Geschichte datiert“. Selbst HASENCLEVER, an sich ein Bewunderer von Cromers Härte, muß S. 455 einräumen: „... anstatt nur ein harter und strenger Richter zu sein, prägte man zugleich die Urteilsvollstreckung scheinbar zu einem Racheakt persönlichster Art um, erhitzte man dadurch die an sich schon erregten Gemüter nur noch mehr, und machte die wegen einer offenen Gewalttat, wegen eines Verbrechens, Hingerichteten zu Märtyrern einer scheinbar guten und gerechten Sache“. — Auf die Verleihung des Hosenbandordens spielt ŠAUQĪ gegen Ende seines Gedichtes „Der Abschied des Lord Cromer“ an (*aš-Šauqīyāt I*, S. 176): *wa-ḥmil bi-sāqika rabṭatan fī Lundunin, wa-ḥlyf hunāka Ġirāya au Kambīlā*: „und trag in London an deinem Schenkel ein Band, und rück dort auf an die Stelle (des Ministers) Grey oder Campbell“.

<sup>19</sup> Vgl. STEPPAT, op. cit., p. 185: „Im Jahre 1866 ließ Ismāʿīl die Notabeln der Dörfer und Städte eine konsultative Versammlung wählen, um diese Persönlichkeit (nämlich: eine selbständige Staatspersönlichkeit Ägyptens) zu unterstreichen und ein Organ zu erhalten, das seine Steuererhöhungen legitimieren sollte“.

<sup>20</sup> Vgl. HASENCLEVER, op. cit., p. 189.

Sind dies die Tage deiner Herrschaft, oder ist es die Epoche Ismāʿīls? /  
 Oder bist du etwa ein Pharao, der über den Nil gebietet? / Oder bist  
 du einer, der auf dem Boden Ägyptens nach eigenem Gutdünken  
 schaltet und waltet, ohne jemals zu fragen, und ohne zur Rechen-  
 schaft gezogen werden zu können? / Du, der du auf Grund deiner maß-  
 losen Strenge das Sklaventum der (gebeugten) Nacken besitzest, wa-  
 rum hast du nicht zu den Herzen (der Ägypter) einen Weg  
 beschritten?<sup>21</sup>

Aus diesen Fragen spricht mehr als nur Irritation, sie sind eindeutiger  
 Ausdruck der Ablehnung europäischer Großmachtpolitik, wie sie Šauqī in  
 Ägypten unmittelbar erlebte.

Ob Šauqī der britischen Kulturpolitik in Ägypten (so man von einer  
 solchen sprechen kann) gerecht wird, wenn er im Verlauf dieses Gedichtes  
 fragt:

Gehört es etwa zu deiner Großzügigkeit gegenüber den Schulen, daß  
 sie die Wissenschaften (beiseite) lassen und (dafür) den Fußball  
 annehmen?<sup>22</sup>

das soll hier offen bleiben. Jedenfalls ist der Vers mit dem provozierend  
 unarabischen Reimwort *al-fūtbūlā* besonders wirkungsvoll in der scharfen  
 Antithese: Wissenschaften gegen Fußball. — Šauqī wird auch deutlich,  
 wenn er die Bevorzugung solcher Ägypter brandmarkt, die sich zu Hand-  
 langern der Briten erniedrigt haben, wie Aḥmad Faṭḥī Zaġlūl, der als Rich-  
 ter im Sinne Cromers in Dinšawāy seines Amtes waltete, und den der Lord

<sup>21</sup> *aš-Šauqīyāt I*, S. 173:

*ayyāmukum am ʿahdu Ismāʿilā?*  
*am anta firʿaunun yasūsū n-Nilā?*  
*am ḥākimun fi arḍi Miṣra bi-amriḥī,*  
*lā sāʾilan abadan wa-lā masʾulā?*  
*yā mālikan riqqa r-riqābi bi-baʾsiḥī*  
*hallā t-taḥaḍta ilā l-qulūbi sabilā?*

<sup>22</sup> S. 174:

*hal min nadāka ʿalā l-madārisi, annahā*  
*taḍaru l-ʿulūma wa-taʾḥuḍu l-futbūlā?*

BOUDOT-LAMOTTE faßt die ʿulūm enger, als religiöse Wissenschaften, und übersetzt (S. 132  
 seines zitierten Werkes): „Doit-on compter au nombre de vos bienfaits que les écoles  
 délaissent les sciences religieuses pour le foot-ball?“ — Zur beabsichtigten Wirkung des  
 englischen Reimwortes bemerkt er: „Le mot fūt-būlā détonne à la rime“. Zur britischen  
 Kulturpolitik in Ägypten zur Amtszeit Cromers vgl. A.L. TIBAWI, *Islamic Education. Its  
 Traditions and Modernization into the Arab National Systems*, London 1972, S. 77–82.



zum Lohn dafür stellvertretenden Minister im Justizministerium werden ließ<sup>23</sup>. Dazu sagt Šauqī höhnisch:

Gehört es etwa zu deinem (Bestreben), die (Unabhängigkeit der) Rechtssprechung in Ägypten zu sichern, daß du (uns) den Richter von Dinšawāy als stellvertretenden (Minister) präsentierst?<sup>24</sup>

Konkret spricht Šauqī auch, wenn er im Schlußteil dieses Gedichtes die gesellschaftlichen Kreise nennt, auf die sich des Generalkonsuls Macht stützt: den Klub, die Kirche, die Finanziers, die Presse. In einer längeren Reihe wirkungsvoll mit „oder wenn ich... wäre...“ eingeleiteter Verse sagt er:

Oder wenn ich ein Mitglied im Klub wäre, dann würde ich diesen, über eure Abreise bekümmert, mit Weinen und Klagen füllen, / oder wäre ich ein Pfarrer, der vor missionarischem Eifer außer sich gerät, dann würde ich lauthals die wunderbare Mär von eurem Lob psalmodieren, / oder wäre ich ein Bankier in London, einer, der Geld ausleiht, dann würde ich euch mit Freuden einen Wechsel ausstellen, / oder wäre ich eure (= die euch hörige?) Times, dann würde ich meine Seiten mit eurem Lob füllen, das unter den Sterblichen ohne Unterbrechung wiederholt würde<sup>25</sup>.

Dem abreisenden Cromer, der sich in seinem Jahresbericht von 1906 über den Islam wenig günstig geäußert hat, wird am Schluß des Gedichtes von Šauqī, der hier als poetischer Sachwalter des Islams spricht, drohend nachgerufen:

Wir, wir haben Gott um (bestimmte) Dinge gebeten, und Gott ist Bürge dafür, daß wir sie erlangen. / Wer die Religion Muḥammads

<sup>23</sup> Vgl. hierzu den hilfreichen Kommentar in *aš-Šauqīyāt I*, S. 174 unten.

<sup>24</sup> S. 174:

*am min šiyānatika l-qaḏā'a bi-Miṣra, an  
ta'ṭī bi-qāḏī Dinšawāya wakīlā?*

<sup>25</sup> S. 175:

*au kuntu 'udwan fil-kuḷūbi, mala'tuhū  
asaḡan li-furqatikum bukan wa-awīlā,  
au kuntu qissisan yahīmu mubašširan,  
rattaltu āyata maḡḡdikum tartīlā,  
au kuntu šarrāḡan bi-Lunduna dā'inan,  
a'ṡaitukum 'an ṡibatīn taḡwīlā,  
au kuntu Taimiskum, mala'tu šaḡā'ifī  
madḡan yuraddadu fil-warā mausūlā.*

schmäht, (der wisse:) Muḥammad, als Gottesgesandter, ist einflußreich bei Gott!<sup>26</sup>

Der ägyptische Dichter, der oft mit Šauqī zusammen genannt wird, sein Zeitgenosse Ḥāfiz Ibrāhīm<sup>27</sup>, trat schon vier Tage nach der Vollstreckung der Urteile von Dinšawāy mit einem Gedicht an die Öffentlichkeit, in dem er das Vorgehen der Briten heftig angriff. Šauqī wartete, wohl auch vom Vizekönig zur Zurückhaltung gemahnt<sup>28</sup>, ein Jahr, bis er das Gedicht „Zum Gedenken an Dinšawāy“ veröffentlichte, das sich von dem eben besprochenen in zweierlei Hinsicht unterscheidet: in Umfang und Ton. Es ist kurz und mehr auf den Ton der Klage als den der Anklage gestimmt, zumindest zu Beginn:

Dinšawāy, Friede deinen Hügeln! Die (vergangenen) Tage haben dir die freundliche Stimmung deiner Wohnstätten genommen. / Die Zeugen des Urteils, das in dir (gefällt wurde), haben sich über das (ganze) Land verteilt. Unmöglich ist es, ein Ganzes, das so zerstreut wurde, wieder in eine schöne Ordnung zu bringen. / Über sie in (ihren) Gräbern gingen hinweg die neuen Monde, und über sie in (ihren) Ketten zog hinweg das Jahr<sup>29</sup>.

Cromers Handlanger hatte Ḥāfiz Ibrāhīm mit den Schergen Neros verglichen<sup>30</sup>. Šauqī nimmt den Vergleich auf, was in der arabischen Dichtung

<sup>26</sup> S. 176:

*innā tamannainā ‘alā llāhi l-munā,  
wa-llāhu kāna bi-nailihinna kafilā.  
man sabba dīna Muḥammadin, fa-Muḥammadun  
mutamakkinun ‘inda l-ilāhi rasūlā.*

Im Kommentar hierzu Hinweis auf Cromers Jahresbericht von 1906.

<sup>27</sup> Zu Ḥāfiz Ibrāhīm (1871–1931), der, im Gegensatz zu ŠAUQĪ, nicht der gesellschaftlichen Oberschicht angehörte, lange als Lieutenant im (ägyptischen) Sudan diente, in eine Verschwörung gegen das britische Oberkommando verwickelt, aber vom Khediven begnadigt wurde, der sich dann in Kairo an Muḥammad ‘Abduh anschloß und von 1911 bis 1931 als Bibliothekar an der ägyptischen Staatsbibliothek wirkte, vgl. BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.*, Suppl. III, S. 57–71.

<sup>28</sup> Vgl. BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 124/5, der ŠAUQĪ gegen die Angriffe des ägyptischen Kritikers Šauqī Ḍaif in Schutz nimmt.

<sup>29</sup> *aš-Sauqīyāt I*, S. 244:

*ḡā Dinšawāyu, ‘alā rubāki salāmū!  
ḡahabat bi-unsī rubū‘iki l-ayyāmū.  
šuhadā’u ḡukmiki fil-bilādi tafarraḡū,  
haihāta liš-šamli š-šatīti nizāmū.  
marrat ‘alāihim fil-luḡūdi ahillatun,  
wa-maḡā ‘alāihim fil-quyūdi l-‘āmū.*

<sup>30</sup> BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 125 unten.



durchaus legitim ist, und formt ihn zu Lasten Cromers um:

Nero, hättest du bis zum Zeitalter Cromers gelebt, dann hättest du erfahren, wie Urteile vollstreckt werden<sup>31</sup>.

Mit unüberhörbar drohendem Unterton fährt Šauqī fort:

Klagt, ihr Tauben von Dinšawāy, und schreckt (damit) auf ein Volk, das im Niltal keinen Schlaf finden kann! / Wenn die (anderen) Lebewesen schlafen, dann treten zwischen dieses (Volk) und sein Bett bei Tagesanbruch Traumbilder. / Ein schmerzerfülltes Volk sieht vor sich den Tag, an dem die Füße (der Fliehenden) lärmten, weil er so entsetzlich war. / Die Peitsche tut ihr Werk, Galgen gibt es vier, getrennt voneinander, und die (Wach-) Soldaten stehen aufrecht da, / und der Richter blickt auf die Scheußlichkeiten, um ihn herum blutige Haut und blutige Knochen. / In jeder Richtung, an jedem Platz drängt sich, weil sie so entsetzt ist, eine mitleidende Menschenmenge. / Auf den Gesichtern der Väter, die ihrer Kinder beraubt sind, liegt dumpfe Verzweiflung, und auf den Gesichtern der Mütter, denen die Kinder genommen wurden, liegt Staub<sup>32</sup>.

Hier ist es Šauqī gelungen, mit wenigen Strichen die lähmende Wirkung der Schreckensszenen von Dinšawāy auf ein Volk zu zeigen, das seit Jahrtausenden hatte lernen müssen hinzunehmen, was eine mehr oder min-

<sup>31</sup> S. 244 unten:

*Nīrūnu, lau adrakta ʿahda Kurūmirin,  
la-ʿarafa kaifa tunaffadu l-ahkāmū!*

<sup>32</sup> S. 245:

*nūhī, hamāʿima Dinšawāya, wa-rawwiʿī  
šaʿban bi-wādī n-Nīli laisa yanāmū.  
In nāmati l-aḥyāʿu, ḥālat bainahū  
saharan wa-baina firāšihī l-aḥlāmū.  
mutawaḡḡīʿun yatamattalu l-yauma l-laḏī  
daḡḡat li-šiddati haulihī l-aqdāmū.  
as-sautu yaʿmalu, wal-mašāniqu arbaʿun,  
mutawahhidātun, wal-ḡumūdu qiyāmū,  
wal-mustašāru ilā l-fazāʿi nāzirun,  
tadmā ḡulūdun haulahū wa-ʿizāmū.  
fī kulli nāḥiyatin wa-kulli mahallatin  
ḡazaʿan mina l-malaʿi l-asifi zihāmū,  
wa-ʿalā wuḡūhī t-tākilīna kaʿābatun,  
wa ʿalā wuḡūhī t-tākilāti raḡāmū.*

der despotische Herrschaft über es verhängte. Die Wirkung solcher Verse auf die ägyptischen, ja die arabischen Leser und vor allem Hörer kann kaum überschätzt werden. Šauqī spricht mit ihnen zu allen Arabern Afrikas und Asiens, schon deshalb, weil er sich, statt des ägyptischen Dialektes, der Hochsprache bedient.

#### IV

Die ausschließliche Verwendung der Hochsprache ermöglichte es Šauqī auch, sich in Gedichten an die Türken zu wenden, die klassische arabische Verse verstanden und kannten, und von dieser Möglichkeit hat Šauqī mehr als einmal Gebrauch gemacht<sup>33</sup>. Der Dichter des islamischen Ägyptens, der Dichter der muslimischen Araber wird damit zum Sprecher für das Osmanische Reich, das Reich des Sultan-Kalifen, und damit des gesamten Islams, der seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer wieder imperial ausgreifenden europäischen (christlichen) Mächten konfrontiert war.

Lebhaft begrüßte Šauqī daher jeden Zuwachs an militärischer Macht, den das Kalifat, das Osmanische Reich erfuhr, – auch wenn dieser Machtzuwachs europäischen Mächten und deren technischen Mitteln zu verdanken war, die die Osmanen zu übernehmen gezwungen waren, da sie, weil die Grundlagen dazu fehlten, zur Herstellung solcher Machtmittel selbst nicht fähig waren.

So kaufte die osmanische Regierung von der des Deutschen Reiches die zwei Kriegsschiffe „Breslau“ und „Goeben“, die 1911 nach Konstantinopel überführt wurden. Sie wurden umgetauft und erhielten die Namen zweier osmanischer Korsaren: Barbarossa und Dragut (Turgūd), denn sie sollten den Kern der entstehenden modernen osmanischen Flotte bilden. ŠAUQĪ konnte die Schiffe in Konstantinopel bewundern. Sie regten ihn zu einem Gedicht von 47 Versen an, dem er den Titel gab: „Die osmanische Flotte“<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Über die Gedichte ŠAUQĪS, die Türkisches (Osmanisches) zum Thema haben, die zehn sog. *Turkiyāt*, spricht BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 94–117.

<sup>34</sup> Text: *aš-Šauqīyāt I*, S. 226–230. Dazu BROCKELMANN, op. cit., p. 37: „Ehrliche Begeisterung spricht aus den Versen, mit denen er die Übernahme der Breslau und der Goeben in die osmanische Flotte feierte...; da er sich damals in Stambul aufhielt, konnte er es sogar wagen, Indien, Ägypten und Nordafrika zu Spenden für ihren Aufbau aufzufordern“. – Zum selben Gedicht BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 102/3.



Als Šauqī dieses Gedicht schrieb, war das Osmanische Reich von heftigen inneren Auseinandersetzungen erschüttert worden, die ihrerseits nicht ohne ständige Einwirkungen europäischer Mächte und europäischer Gedanken hätten stattfinden können. 1876 hatte der Sultan ‘Abdulḥamīd, seit langem geäußerten Reformwünschen entgegenkommend, eine Verfassung verkündet, die er allerdings in der Krisensituation des Russisch-Türkischen Krieges von 1877 suspendierte. Die unter dem Namen „Jungtürken“ zusammengefaßten Gruppen von Reformern verschiedener ideologischer Ausrichtung zwangen ‘Abdulḥamīd 1908, die Verfassung wiederherzustellen, die er aber 1909 wieder suspendierte, was allerdings für ihn ein kurzlebiger Erfolg war. Die Jungtürken setzten ‘Abdulḥamīd ab und Mehmed V. als Schattenkalifen und -sultan ein. Den Machtwechsel von 1908 benutzten zwei Teile des Osmanischen Reiches, um sich von osmanischer Herrschaft zu befreien: Bulgarien und Kreta, das ein Teil Griechenlands wurde. Außerdem annektierte im selben Jahr Österreich Bosnien und die Herzegowina<sup>35</sup>.

Das ist der Hintergrund, auf dem Šauqīs Verse verständlich werden:

Die Unglücksschläge kamen bis zu einem äußersten Punkt, da schlugen sie um (in Glück), denn schließlich gibt es ein Äußerstes und eine Vollendung für alles (auch für das Unglück)<sup>36</sup>,

und, wohl als Mahnung an die Jungtürken gemeint, deren sehr weitreichende Pläne Šauqī, den Nichtrevolutionär, besorgt machten:

Die Lanzen und das Wissen, — das ist es, was (königliche) Herrschaft und Staatswesen aufbaut, nicht das, was die Träume (an Visionen) heraufbeschwören<sup>37</sup>.

Die osmanische Flotte wird am Schluß des Gedichtes zur Flotte der islamischen Welt, das islamische Indien wird aufgerufen, für sie zu spenden, ebenso Ägypten, der arabische Westen und Syrien. Dann heißt es, an die Muslime in aller Welt gerichtet:

<sup>35</sup> Vgl. hierzu den in Anm. 9 genannten Band „Der Islam II“ der Fischer Weltgeschichte, S. 131–142.

<sup>36</sup> S. 228:  
*ḡarati n-nuḥūsu li-ḡāyatīn, fa-tabaddalat,  
wa-li-kulli šai’in ḡāyatun wa-tamāmū.*

<sup>37</sup> S. 228:  
*al-mulku wad-daulātu mā yabnī l-qanā  
wal-‘ilmu, lā mā tarfa‘u l-aḥlāmū.*



Danach zu trachten, die Führungsrolle zu übernehmen, das gehört zu den wesentlichen Eigenschaften eures Glaubens, und Eifer und Wagemut, das ist eine geistige (Haltung), die (der Islam) verleiht, /und das Wissen (oder: die Wissenschaft, *‘ilm*) gehört zu den größten Wunderzeichen des (Islams), wenn die Völker zu den Wunderzeichen des (Islams) zurückkehren. /Liebet ihr eure Kinder die Geschichte des (Islams) lesen, dann wüßten die Söhne, wie man nach dem Ruhm trachtet. /Wie viele, die auf sich selbst vertrauten, die sich selbst Mut machten, haben im (Islam) die Geschöpfe geleitet, wobei der (Islam) das Leitseil war!<sup>38</sup>

Der Aufruf, mit Hilfe eines richtig verstandenen und richtig praktizierten Islams den christlichen europäischen Mächten die Führungsrolle wieder abzutrotzen, die sich diese seit einigen hundert Jahren erkämpft hatten, entsteht angesichts der Lage des Osmanischen Reiches im Jahre 1911 entweder aus dem Traum eines konservativen muslimischen Dichters (der seinerseits vor politischen Träumen warnt!), oder er entspringt dem Mute der Verzweiflung. Es sollte hier festgehalten werden, daß Šauqī als für den Islam bezeichnend, außer Eifer und Wagemut, auch den *‘ilm* nennt, dieses mehrdeutige Wort, das sowohl Wissen als auch Wissenschaft bedeuten kann. Hier scheint es eher im Sinne von „Wissen ist Macht“ als im Sinne sog. wertfreier Wissenschaft gebraucht zu sein<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> S. 230:

*hubbu s-siyādati fī šamāʿili dīnikum,  
wal-ǧiddu rūḥun minhu wal-iqdāmū,  
wal-‘ilmu min āyātihī l-kubrā, idā  
raǧaʿat ilā āyātihī l-aqwāmū:  
lau tuqriʿūna šīǧārakum tāriḥahū,  
‘arafa l-banūna l-maǧda kaifa yurāmū.  
kam wāṭiqin bin-naḥsi, nahhāḍin bihā,  
sāda l-barīyata fīhī, wa-hwa ʿiṣāmū.*

<sup>39</sup> Es fällt auf, daß ŠAUQĪ in seinem Gedicht auf die osmanische Flotte mit keinem Wort erwähnt, daß die beiden besungenen Kriegsschiffe nicht von osmanischen Technikern gebaut, sondern von einer europäischen Macht gekauft waren. Darauf weist nur der Kommentar (*aš-Šauqīyāt I*, 226) hin.



## V

Hatte Šauqī die beiden von den Osmanen erworbenen deutschen Kriegsschiffe in Istanbul 1911 mit eigenen Augen bewundert, so war er zwei Jahre später zwar nicht Augenzeuge, aber doch lebhaft teilnehmender Beobachter der Ereignisse des ersten Balkankrieges: umkämpft war ja Makedonien, ein Teil Europas, der bisher unter osmanischer Herrschaft stand. Vor allem dem diplomatischen Geschick des griechischen Staatsmannes Eleftherios Venizelos, der die Schwächung der osmanischen Macht durch die inneren Unruhen im Gefolge jungtürkischer Reformversuche erkannt hatte, war es zu danken, daß der Balkanpakt zustande kam, der den christlichen Staaten Griechenland, Bulgarien und Serbien ermöglichte, gemeinsam gegen das Osmanische Reich Krieg zu führen. Im Verlauf dieses Krieges mußte die Stadt Edirne (Adrianopel), die einstige Residenz osmanischer Sultane, am 26. März 1913 nach einer hundertfünfundfünfzigstägigen Belagerung vor den Bulgaren kapitulieren. Der Krieg, bei dem die an einer Lösung der Balkanfrage interessierten Mächte Österreich-Ungarn, Rußland, Frankreich und England diplomatisch mitgespielt hatten, war für die Osmanen verloren.

Den Verlust Makedoniens, dieses bisher muslimischen Teils von Europa, an die Christen vergleicht Šauqī mit der Reconquista des islamischen Spaniens durch christliche Heere, weshalb er das Gedicht, in dem er den ersten Balkankrieg kommentiert, überschreibt mit „Das neue Andalusien“, einem Titel, der allein schon bei seinen muslimischen Lesern, Arabern wie Türken, heftige Emotionen wecken mußte. In Spanien hatten Christen unter muslimischer Herrschaft gelebt, bis die Muslime aus Spanien vertrieben wurden, – ein Schicksal, das Šauqī für die Muslime Makedoniens fürchtet. Über die christlichen Gegner (Griechenland, Bulgarien und Serbien) gießt er die Schale seines Zornes aus:

Die Städte und Dörfer (Makedoniens), die in ihrer Not nicht mehr aus noch ein wußten, besetzte ein gierig schlingendes Heer von alliierten Truppen, / mit diesem (Heer) bedeckte das weite offene Land sein Antlitz, und es umhüllten ihre Schultern damit die Hügel. / Wohin auch immer es marschierte, es marschierten (mit ihm) die Gottesfeinde in (ihrer) Einbildung, und das Unrecht und das Verbrechen. / Im Namen der Bibel trieben dieses (Heer) voran Priester, die mit Eifer das taten, was in der Bibel verboten ist, / und solche, die die Herrschaft über die Königreiche wünschen, und denen die Völker dienstbar gemacht wurden, als seien sie Vieh, / alle möglichen Schlächter, die

den Ehrensitz im Rat der Könige wollen, wo doch ihre Großväter Schafhirten waren: /ihre Messer, ihre Hände, ihre (Schwert-) Gurte und ihre Hirtenstäbe: allesamt sind sie (Werkzeuge für) Untaten<sup>40</sup>.

Unüberhörbar ist der Ton der Verachtung, die Šauqī, der verwöhnte Sohn der ägyptischen Oberschicht, ähnlich wie viele Großbürger Mittel- und Westeuropas, für die Völker des Balkans hat.

Als Gegenbild zur düsteren Skizze der Christenheere auf dem Balkan bringt Šauqī nun ein reichlich verklärtes Resumé der Kreuzzüge zur Zeit des Ayyubiden Yūsuf, also Saladins:

Es kam der Aufbruch (der Kreuzheere) zur Zeit der Herrschaft des Yūsuf, aber heute (, o Jesu,) bricht der Aufruhr in deinem Namen doppelt (so heftig) aus. / Wie viele halsstarrige Könige haben (damals) den (Saladin) aufgestört, wie viele hat er (damals seinerseits) aufgestört, und die Ritter und die Banner entsprachen einander: / nach ihrer aller religiösen Überzeugung war Unrechttun eine entehrende (Handlung), der Frieden wurde getreu den Verträgen eingehalten, der Kampf fand nach bestimmten Regeln statt<sup>41</sup>.

Nun schwenkt Šauqī erbittert in die bittere Gegenwart zurück:

Und heute preisen das Kreuz Banden, die sich an Gott und (Gottes)

<sup>40</sup> aš-Šauqīyāt I, S. 233:

ahāda l-madā'ina wal-qurā bi-ḥunāqihā  
 ǧaišun mina l-mutaḥālifina laḥūmū,  
 ǧattat bihi l-arḍu l-fadā'u wuǧūhahā,  
 wa-kaṣat manākibahā bihi l-ākāmū.  
 tamšī l-manākiru baina aidī ḥailatin,  
 annā mašā, wal-baǧyu wal-iǧrāmū,  
 wa-yaḥuttuhū bismi l-kitābi aqissatum  
 naṣatū li-mā huwa fil-kitābi ḥarāmū,  
 wa-musaṭtirūna 'alā l-mamāliki suḥḥirat  
 lahumu š-šu'ubu ka-annahā an'āmū,  
 min kulli ǧazzārin yariūmu š-šadra fī  
 nādī l-mulūki, wa-ǧadduhū ǧannāmu:  
 sikeṭnuhū wa-yamīnuhū wa-lizāmuhū  
 wa-š-šaulaǧānu, ǧamī'uhā ātāmū.

<sup>41</sup> aš-Šauqīyāt I, S. 234:

atati l-qiyāmatu fī wilāyati Yūsufin,  
 wal-yauma bismika marrataini tuǧāmū.  
 kam ḥāǧahū šidu l-mulūki, wa-ḥāǧahum,  
 wa-takāfa'a l-fursānu wal-a'lāmū,  
 al-baǧyu fī dīni l-ǧamī'i danīyatun,  
 was-silmu 'ahdun wal-qitālu zimāmū.



Geist versündigen. / Sie haben dein Kreuz (, o Jesu,) zusammengebracht mit Dolchen und Schlachtermessern, ein jedes Ding (davon) ein Werkzeug zum Schädigen und ein (Mittel zum) Töten<sup>42</sup>.

Es wäre unbillig, von dieser arabischen (ebenso wie von mancher gleichzeitigen europäischen) Dichtung historische Detailgenauigkeit, oder zumindest eine vorsichtige, differenzierte Darstellung zu verlangen. Immerhin redet Šauqī in diesem Gedicht auch den zerstrittenen Osmanen ins Gewissen. Dabei scheint Šauqī ganz zu vergessen, daß eine seiner Urgroßmütter eine griechische Christin war, auf der Peloponnes erbeutet von den Truppen Ibrāhīm Pāšās, des Sohnes Muḥammad ‘Alīs, und später als Muslimin freigelassen und mit einem Türken verheiratet<sup>43</sup>. Dabei hing Šauqī sehr an ihr und dichtete ein Klagelied auf ihren Tod, worin er sagt:

Du warst also für sie (die Krieger Ibrāhīm Pāšās) und für den barmherzigen (Gott) eine Jagdbeute, und (warst) die Mittelperle im Halsband der Musliminnen<sup>44</sup>.

Und, ihre erzwungene Konversion zum Islam vereinfachend:

Du folgtest Muḥammad, nachdem du Jesus gefolgt warst, (und das war) zu deinem Besten (schon) in deinen jungen Jahren<sup>45</sup>.

Was den Balkankrieg angeht, so kann wohl Šauqīs hochmütige Abqualifizierung der griechischen, bulgarischen und serbischen Soldaten kaum darüber hinwegtäuschen, daß er, der bewußte Ägypter, der dennoch mit Stolz

<sup>42</sup> Ebenda:

*wal-yauma yahtifu biṣ-ṣalibi ‘aṣā’ibun  
hum lil-ilāhi wa-rūḥihī zullāmū.  
ḥalaṭū ṣalibaka wal-ḥanāğira wal-mudā,  
kullun adātun lil-aḏā wa-ḥimāmū.*

<sup>43</sup> ŠAUQĪS Urgrossmutter (Timzār oder Tamzār) wurde auf der Peloponnes (Morea) von Ibrāhīms Truppen gefangen, als diese dort im Auftrag des osmanischen Sultans im griechischen Unabhängigkeitskrieg zwischen 1825 und 1828 kämpften. Vgl. auch BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 94 (Anm.): „Il ne semble pas que l’ascendance grecque de Šawqī par sa bisaieule Tamzār ait suscité, dans l’âme du poète, des conflits „cornéliens”: un certain syncrétisme fait que Šawqī exalte les valeurs du christianisme de ses ancêtres grecs, mais dans les guerres gréco-turques, les Turcs sont toujours célébrés comme les défenseurs de l’Islam”.

<sup>44</sup> aš-Šauqīyāt III, S. 39:

*fa-kuntī lahum wa-lir-raḥmāni ṣaidan  
wa-wāsiṭatan li-‘iqdi l-muslimātī.*

<sup>45</sup> Ebenda:

*ta‘ibti Muḥammadan min ba‘di ‘Īsā  
li-ḥairiki fī sinīki l-ūlayātī.*

osmanischer Untertan ist, sich der demütigenden Tatsache bewußt wird, die der Islamwissenschaftler Fritz Steppat, im Hinblick auf den islamischen Orient, die „Grundtatsache der Neuzeit“ nennt: „daß der Okzident dem Orient überlegen geworden war“<sup>46</sup>.

## VI

So, wie Šauqī 1911 den Aufbau einer osmanischen Flotte begrüßt hatte, so erhoffte er sich für die Osmanen offenbar einen Machtzuwachs auch durch Aufnahme einer anderen technischen Errungenschaft Europas in deren Arsenal: das Flugzeug. Dem Flugzeug bzw. Fliegern widmete er vier Gedichte.

Im ersten dieser Gedichte beklagt er den Tod der beiden osmanischen Flieger Fathī und Nūrī, die 1913 auf dem Flug von Istanbul nach Kairo tödlich verunglückten. Šauqī malt in dieser Trauerode die Schrecken des Luftkrieges in Versen, die nichts von ihrer Aktualität verloren haben:

(Der Himmel) war von sauberer Haut, rein, kein Adam bewegte sich an ihm und kein Kain, / der Unglückliche wandte sich des (Himmels) Gnadengaben zu, und es zeigte sich an ihm das Blitzen der Hoffnung, ein sanftes (Zeichen), / ... heute aber fließt er über von (Zeichen menschlicher Macht-) Gier und (Macht-) Lüsternheit und strömt von Blut und Tränen. / Es ist mit ihm dahin gekommen, daß sich (ganze) Geschwader von Schiffen der Lüfte an ihm bewegen und eine (ganze) Schwadron von Kavallerie der Luft. / Dahin ist sein behüteter Tempel und sein Geheimnis, (denn) das zerstörerische Schicksal tritt das behütete Geheimnis mit Füßen<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> STEPPAT (op. cit., p. 181), mit Bezug auf den 1876 erklärten Staatsbankrott Ägyptens und die Kontrolle der ägyptischen Finanzen durch eine internationale Schuldenkasse: „Die so entstehende Situation konnte jedoch nicht lange ohne tiefe Wirkung auf die einheimische Kultur und Gesellschaft bleiben, ja sie mußte die ihr unterworfenen Menschen im Innersten berühren und zur Reaktion herausfordern. Das begann schon mit der Grundtatsache der Neuzeit, der Feststellung, daß der Okzident dem Orient überlegen geworden war.“

<sup>47</sup> *aš-Šauqīyāt III*, S. 118:  
*kānat mutahharata l-adīmi naqīyatan,*  
*lā Ādamun fihā wa-lā Qābilū,*  
*yatawaḡḡahu l-ʿānī ilā raḥamātihā,*  
*wa-yurā bihā barqu r-raḡāʿi ʿalilū =*



Trotz seiner Einsicht in die Möglichkeit, technische Erfindungen auch gegen das menschliche Leben einzusetzen (daß das bewußt von Menschen getan wird, bleibt hier unausgesprochen, statt dessen wird das Schicksal, *ad-dahr*, beschworen), – trotzdem also redet Šauqī im selben Gedicht dem unbegrenzten Fortschrittsstreben das Wort:

Gäbe es nicht Seelen, die auf den Wegen zu den höchsten Höhen umkommen, so könnte kein Führer denen, welche auf diesen Pfaden schreiten, den richtigen Weg weisen. /Die Menschen (auf die es ankommt,) sind die, die ihr Leben, ihr Vermögen oder ihr Wissen (*ilm*) dahingeben, die anderen sind Abfall<sup>48</sup>.

Auch im zweiten seiner Flieger-Gedichte, in dem er 1914 den Erfolg der beiden Türken feiert, die, nach dem Unglück ihrer Kameraden, im Auftrag der osmanischen Regierung von Istanbul nach Kairo flogen, spricht Šauqī von *ad-dahr*, dem zerstörerischen Schicksal. Während er aber dessen Walten im ersten Gedicht mit Bedauern hinnahm (sozusagen orientalisches fatalistisch), ruft er hier, gleichsam voll von europäischem Selbstvertrauen, zum Widerstand gegen die zerstörende Macht auf, in deren Wirken er sogar etwas Gutes entdeckt:

Zähe Ausdauer gegenüber dem (Walten des) Schicksals, wenn die Unglücksfälle, die es bewirkt, (unsere) Fassungskraft übersteigen, denn Unglücksfälle gehören zu dem, was die Nationen aufweckt!<sup>49</sup>

Der Anlaß des dritten der Flieger-Gedichte, ebenfalls aus dem Jahr 1914, ist der Flug der beiden Franzosen Jules Védrines und Bonnier von Paris nach Kairo. Hier beginnt Šauqī, scheinbar weltoffen, mit einem hohen Lob Frankreichs und seiner Flieger, dann heißt es vom Wind:

= *wal-yauma liš-šahawāti fihā wal-hawā  
sailun, wa-liḍ-dami wad-dumūʿi masīlū.  
aḍḥat wa-min sufūni l-ḡiwāʿi ṭawāʿifun  
fihā, wa-min ḥaili l-hawāʿi raʿilū,  
wa-uzīla ḥaikaluhā l-mašūnu wa-sirruhū,  
wad-dahru lis-sirri l-mašūni muḍīlū.*

<sup>48</sup> *aš-Šauqīyāt III, S. 117:*  
*lau-lā nufūsun zulna fi subuli l-ʿulā,  
lam yahdi fihā s-sālikīna dalīlū.  
wan-nāsu bādīlu rūḥihī au mālihī  
au ʿilmihī, wal-āḥarūna fuḍūlū.*

<sup>49</sup> *aš-Šauqīyāt I, S. 217:*  
*šabran ʿalā d-dahri, in ḡallat mašāʿibuhū,  
inna l-mašāʿiba mim mā yūqīzu l-umamā.*

Er wurde gezähmt nach ein(ig)er Widersetzlichkeit, und lief (dann) zwei Mächten gehorsam: dem Wissen (<sup>c</sup>*ilm*) und dem Scharfsinn (*dakā*)<sup>50</sup>.

Wissen verbunden mit Scharfsinn: das könnte so etwas sein wie Wissenschaft in dem Sinne, in dem antike Griechen sie begründeten, – wäre da nicht die In-Dienst-Stellung der Natur (hier des Windes): also Wissen und Scharfsinn zum Zwecke der Herrschaft. Dazu paßt, daß Šauqī in diesem Gedicht dem orientalischen Fatalismus offen den Kampf ansagt, indem er sich an die „Jugend von morgen“ wendet und zwar die muslimische, auf die allein es ihm ankommt:

Sagt nicht: uns hat das Schicksal (*ad-dahr*) niedergedrückt; denn dieses (Schicksal) ist nur eine Erfindung der Dichter<sup>51</sup>,

um dann mit einem „Macht euch die Erde untertan!“ zu schließen:

Und beherrscht diese Welt mit Macht, denn ihr prangender Überfluß wurde nicht für die Schwachen geschaffen! / Sucht, auf der (ganzen) Welt Ruhm zu gewinnen, aber wenn die (Welt euch) zu eng wird, dann sucht den Ruhm am Himmel!<sup>52</sup>

Diese beiden markigen Schlußverse werden allerdings relativiert, denn man muß die drei Verse, die ihnen vorangehen und in denen wieder von Wissen (<sup>c</sup>*ilm*) die Rede ist, im Zusammenhang mit der Schlußfanfare betrachten. Šauqī gibt der muslimischen Jugend, bevor er sie aufruft, sich die Welt untertan zu machen (also: den Europäern nachzueifern), diese Ratschläge:

Holt euch also das Wissen von denen, die davon am meisten haben, und sucht die Weisheit bei den Weisen! / Und lest eure Geschichte,

<sup>50</sup> *aš-Šauqīyāt II*, S. 3:  
*ruwwiḡat ba<sup>c</sup>da ġimāhin wa-ġarat*  
*ṭau<sup>c</sup>a sulṭānaini: <sup>c</sup>ilmin wa-dakā<sup>?</sup>.*

Die Schreibung der Namen der beiden französischen Flieger verdanke ich dem Buch von BOUDOT-LAMOTTE.

<sup>51</sup> *aš-Šauqīyāt II*, S. 5 (unten):  
*lā taqūlū: ḥaṭṭanā d-dahrū, fa-mā*  
*huwa illā min ḥayālī š-šu<sup>c</sup>arā<sup>?</sup>.*

<sup>52</sup> *aš-Šauqīyāt II*, S. 6:  
*wa-ḥkumū d-dunyā bi-sulṭānin, fa-mā*  
*ḥuliqat naḡratuhā liḡ-ḡu<sup>c</sup>afā<sup>?</sup>,*  
*wa-ṭlubū l-maġda <sup>c</sup>alā l-ardi, fa-in*  
*hiya ḡāqat, fa-ṭlubūhū fis-samā<sup>?</sup>!*



und bewahrt eine reine arabische Sprache, die euch von solchen übermittlelt wurde, die ihrer mächtig waren, / durch deren Zungen Gott seine Offenbarung bekannt machte in den reinen Zeitaltern der Offenbarung<sup>53</sup>.

Šauqī rät also nicht nur, das Wissen von denen zu holen, die davon am meisten haben (womit er europäische Wissenschaftler meinen könnte), sondern rät auch zur Rückbesinnung auf das eigene Erbe, genauer: er empfiehlt, dieses zu studieren. Ganz offenbar will er die Jugend seines Landes, ja die arabische, die muslimische Jugend vor dem bewahren, was arabisch *al-fanāʾ fī l-ġarb* heißt, vor dem völligen Aufgehen im „Westen“, in westlicher Zivilisation (und vielleicht auch Kultur)<sup>54</sup>.

Das vierte von Šauqīs Flieger-Gedichten, entstanden im Jahre 1930 zum Lobe des Ägypters Šidqī, der von Paris nach Kairo geflogen war, kann hier außer Betracht bleiben<sup>55</sup>. Aber wir haben einige Daten zur Biographie Šauqīs nachzutragen.

## VII

Bei Ausbruch des ersten Weltkrieges befand sich der Khedive ʿAbbās II. in der Türkei. Die Briten, die sich zur Protektoratsmacht über Ägypten erklärten, verboten ihm die Rückkehr und setzten an seiner Stelle den Sultan Ḥusain Kāmīl ein. Šauqī wagte es, in einem Gedicht darauf hinzuweisen, daß „die Kapitel der Geschichte (Ägyptens) noch nicht zuende geschrieben seien“<sup>56</sup>, eine Wendung, die, zusammen mit manchen seiner

<sup>53</sup> Ebenda:

*fa-ḥudū l-ʿilma ʿalā aʿlāmihī,  
wa-ḥlubū l-ḥikmata ʿinda l-ḥukamāʾ  
wa-qrāʾū tāriḥakum, wa-ḥtafizū  
bi-faṣīḥin ḡāʾakum min fuṣaḥāʾ  
anzala llāhu ʿalā alsunihim  
wahyahū fī aʿṣuri l-wahyi l-wiḍāʾ.*

<sup>54</sup> Hierzu vgl. den Aufsatz „Islam und kulturelle Selbstbehauptung“ von ROTRAUD WIELANDT, in: *Der Islam in der Gegenwart*, herausgegeben von WERNER ENDE und UDO STEINBACH, München 1984, S. 551–559, und weiterführende Literatur dazu S. 712.

<sup>55</sup> Der Text dieses Gedichtes ist abgedruckt in den *Šauqīyāt II*, S. 155–157.

<sup>56</sup> Arab.: *inna r-riwāyata lam tatimma fuṣūlā*: vgl. BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 53. Das Gedicht fehlt merkwürdigerweise in der von mir benutzten Ausgabe der *Šauqīyāt*.

früheren antibritischen Aussagen, die Protektoratsmacht veranlaßte, Šauqī aus Ägypten zu verbannen. 1915 schiffte er sich mit zweien seiner Söhne nach Spanien ein, bis 1919 wohnte er bei Barcelona. Das lebendige Spanien, die spanische Literatur seiner Zeit, aber auch die des „goldenen Zeitalters“, scheint ihn damals noch weniger berührt zu haben als Frankreich und die französische Kultur während der Jahre seines Auslandsstudiums. Auch in Spanien bleibt er in seinem Kulturkreis: er studiert die Geschichte der Muslime in Spanien, imitiert Werke arabischer Dichter des Mittelalters<sup>57</sup>. Im Jahre 1919 in ein Nachkriegs-Ägypten zurückgekehrt, das kurz vor seiner Unabhängigkeit stand, wurde Šauqī doppelt gefeiert: als Patriot und als Dichter. Den Höhepunkt erreichten diese Ehrungen 1927, als er in Kairo, in Gegenwart von Vertretern aus allen arabischen Ländern, zum Dichterkönig (*amīr aš-šū‘arā’*) proklamiert wurde<sup>58</sup>. In europäische Länder reiste er nicht mehr. Am 14. Oktober 1932 starb er in Kairo.

Zwar nahm Šauqī auch nach seinem Exil als Dichter Stellung zur britischen Ägyptenpolitik, so gleich im Jahre 1919 zur Mission des Lord Milner, des britischen Staatssekretärs für die Kolonien, dessen für die ägyptische Nationalbewegung günstiger Bericht von 1921 zum Rücktritt des Lords führte<sup>59</sup>. Aber wir wollen hier nicht weiter über solche Gedichte Šauqīs sprechen, in denen er, als Ägypter, Muslim und Untertan des osmanischen Sultan-Kalifen, mittelbar oder unmittelbar betroffen Stellung nimmt zum Einwirken europäischer Politik auf den Nahen Osten; wir haben gesehen, welche Irritationen die Konfrontation mit dieser Seite Europas bei Šauqī auslöst. Wir haben auch hinreichend deutlich gesehen, daß Šauqī von bestimmten Ergebnissen europäischer Wissenschaft und Technik fasziniert ist, etwa modernen Kriegsschiffen und Flugzeugen, von deren Übernahme durch die Muslime er sich einen Machtzuwachs, ja die Wiedergewinnung der Führungsrolle für den Islam verspricht. Soviel zu dem, was für Šauqī in erster Linie europäische Gegenwart war. An zwei Beispielen wollen wir nun noch darauf hinweisen, wie Šauqī maßgebliche Repräsentanten der klassischen europäischen Kultur sieht, — womit wir den Bereich dessen verlassen, was für Šauqī Gegenwart war, und uns dem zuwenden, was für ihn Ahnung blieb.

<sup>57</sup> Vgl. BOUDOT-LAMOTTE, S. 55/6.

<sup>58</sup> Näheres über diese Feier und die dort anwesenden Araber bei BOUDOT-LAMOTTE, S. 72/3.

<sup>59</sup> Zu den beiden Gedichten über Lord Milner und dessen Bericht vgl. BOUDOT-LAMOTTE, S. 67/8. Arab. Text: *aš-Šauqiyāt I*, S. 72–76 und S. 76–80.



Das erste dieser Gedichte heißt „Shakespeare“. Šauqī, der sich auch um die Belebung der ägyptischen Bühne bemühte, hatte 1917 seine Verstragödie „Kleopatra“ veröffentlicht. Darin ging es ihm wohl vor allem darum, Szenen aus einer Zeit zu bieten, in der Ägypten in die Weltgeschichte eingriff, weniger darum, mit Shakespeares „Antonius und Kleopatra“, das er aus einer französischen Übersetzung kannte, in Wettstreit zu treten<sup>60</sup>. Šauqīs Shakespeare-Gedicht, immerhin 45 Verse umfassend, macht auf den europäischen Leser einen zwiespältigen Eindruck: es wirkt teils bizarr, teils blaß. Daher ist es ein gewisser Trost, die Kritik eines ägyptischen Gelehrten über dieses Gedicht zu lesen, ich meine die von Ṭāhā Ḥusain. Ṭāhā Ḥusain (1890?–1974), fast eine Generation jünger als Šauqī und nicht wie dieser vom Glück begünstigt, sondern doppelt benachteiligt, als Fellachensohn und als Blinder, konnte, nach Überwindung vieler Hindernisse, in Montpellier und Paris studieren wie vor ihm Šauqī, nur daß er sich, anders als Šauqī, durch Erlernen des Lateinischen und Griechischen Zugang zu den Quellen europäischer Kultur verschaffte und diese Quellen nicht nur studierte, sondern in Vorlesungen an der 1908 eröffneten Ägyptischen Universität und in Büchern auch seinen Landsleuten, ja den Arabern überhaupt bekanntmachte: ein mühsamer Weg zu wirklicher Kenntnis einer fremden Kultur, aber der einzig mögliche, auf dem Ṭāhā Ḥusain bis heute nur ganz wenige aus seinem Kulturkreis nachgegangen sind. Ṭāhā Ḥusain hat, trotz jahrelanger intensiver Beschäftigung mit Europa, übrigens weder seinen Islam noch seine Bindung an die klassische arabische Literatur je aufgegeben<sup>61</sup>. Hören wir, was er in seinem Buch „Ḥāfīz und Šauqī“ über Šauqīs Shakespeare-Gedicht sagt, – er, der im übrigen Šauqī für einen der großen arabischen Dichter hält:

Mindestens das merkt der Leser dieses (Gedichtes), daß unser Dichter von der Eigenart des Dichters der Engländer nur eine sehr geringe Kenntnis hatte, so wie der durchschnittlich Gebildete (im Orient)... Alles, was das Gedicht enthält, ist zunächst ein Lob Englands, sodann eine befremdliche Würdigung Shakespeares, in der (Šauqī) die Verse Shakespeares mit den herabgesandten Versen (der koranischen Offen-

<sup>60</sup> Zu ŠAUQĪS Dramen vgl. BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.*, Suppl. III, S. 43–47; BOUDOT-LAMOTTE, S. 265–324, über „Cleopatra“ und ŠAUQĪS Shakespeare-Gedicht: S. 283–291.

<sup>61</sup> Zu ṬĀHĀ ḤUSAIN vgl. BROCKELMANN, *op. cit.*, p. 284–302. BROCKELMANN geht ausführlich auf ṬĀHĀ ḤUSAIN'S Studien und seine Werke zur (griechischen) Antike ein.

barung) vergleicht und den Inhalt (der Verse) Shakespeares mit (dem Inhalt der Reden) Jesu<sup>62</sup>.

Tatsächlich lesen wir in Šauqīs Gedicht:

Eine Dichtung von höchster Harmonie, getragen von göttlicher Ein-  
gebung und Offenbarung, / (das gilt) für jeden Vers (von Shakespea-  
re), dem, wie den Wunderzeichen Gottes (den Koranversen), eine helle  
Wahrheit innewohnt, der Vorstellung(skraft) der Dichtung entsprun-  
gen, / und (das gilt) für jeden Gedanken (Shakespeares), der in seinen  
Vorzügen Jesus gleicht, und den (ihm) eine Tochter der Dichtung,  
eine jungfräuliche, bringt<sup>63</sup>,

Verse, an denen auch wir Anstoß nehmen. Ṭāhā Ḥusain sagt weiter:

Ferner sagt Šauqī, daß die Dramen Shakespeares das Leben darstellen,  
aber das weiß und sagt jeder Gebildete, ja jeder, der einen Dramen-  
dichter lobt, sagt das über diesen, bisweilen mit Recht, öfter zu Un-  
recht... Dann fordert Šauqī Shakespeare auf, — Shakespeare, der in  
seinen Dramen das Blut in Strömen fließen ließ —, er möge herauf-  
kommen und sehen, wie (ganze) Meere von Blut im Schatten der  
modernen Zivilisation flossen, und er tadelt den Krieg, wie das jeder-  
mann tut... Wie tief steht das alles unter den Ansichten, die die neuen  
französischen und deutschen Dichter über Shakespeare geäußert ha-  
ben! Ich kenne Bemerkungen Goethes über einige von Shakespeares  
Stücken, zum Beispiel das, was (Goethe) im „Wilhelm Meister“ über  
Hamlet sagt, neben dem man Šauqīs (Shakespeare-) Gedicht gar nicht  
erwähnen darf. Dabei wäre es die Pflicht unseres Dichters gewesen,  
besser über Shakespeare Bescheid zu wissen als die Deutschen und  
Franzosen im 19. Jahrhundert, denn das Wissen über diesen gewalti-

<sup>62</sup> ṬĀHĀ ḤUSAIN, *Ḥāfiẓ wa-Šauqī*, Kairo 1966 (die Vorrede von 1933 deutet darauf, daß die erste Auflage in jenem Jahre erschien), S. 203: *wa-aqallu mā yuhissu qāri'uhā, anna šā'iranā lam ya<sup>c</sup>lam min amri šā'iri l-Ingilzi illā šai'an da'īlan ġiddan ya<sup>c</sup>rifuhu l-mutaqqafu l-<sup>c</sup>ādīyu.* — S. 204: *wa-kullu mā fil-qašidati madḥun li-Ingiltirā awwala l-amri, tumma tanā'un <sup>c</sup>alā Šikspira ġaribun yušabbihu fihi abyāta Šikspira bil-āyāti l-munazzalati, wa-yušabbihu ma<sup>c</sup>āniya Šikspira bi-<sup>c</sup>Isā.*

<sup>63</sup> *aš-Šauqīyāt II*, S. 7:

*šī<sup>c</sup>run mina n-nasaqi l-a<sup>c</sup>lā, yu<sup>2</sup>aiyiduhū  
min ġānibi llāhi ilhāmun wa-iḥā<sup>2</sup>ū,  
min kulli baitin ka-āyi llāhi taskunuhū  
ḥaqīqatun min ḥayāli š-šī<sup>c</sup>ri ġarrā<sup>2</sup>ū,  
wa-kulli ma<sup>c</sup>nan ka-<sup>c</sup>Isā fī maḥāsinihī  
ġā<sup>2</sup>at bihī min banāti š-šī<sup>c</sup>ri <sup>c</sup>adrā<sup>2</sup>ū.*



gen Dichter hat in anderthalb Jahrhunderten gewaltige Fortschritte gemacht<sup>64</sup>.

So weit Ṭāhā Ḥusain in einem Buch, das er wohl ein Jahr nach Šauqī's Tod veröffentlichte, und in dem er in diesem Zusammenhang über Šauqī und dessen Dichterkollegen Ḥāfiẓ Ibrāhīm urteilt: „Mangelhafte Ausbildung, unzureichendes Studium und diese intellektuelle Trägheit haben Šauqī und Ḥāfiẓ zurückgeworfen und beide Dichter daran gehindert, den höchsten Rang zu erreichen, den sie auf Grund ihrer hohen Begabung eigentlich hätten einnehmen können“<sup>65</sup>.

Sicher wird mancher europäische Leser von Šauqī's Shakespeare-Gedicht Ṭāhā Ḥusain's Zorn auf den ägyptischen Dichter verstehen, wenn nicht teilen, als Europäer wird man nach der Lektüre von Šauqī's Gedichten über Victor Hugo (den er immerhin gern las), über Leo Tolstoi, über Giuseppe Verdi<sup>66</sup> ähnlich zu urteilen geneigt sein. Nur sollte der europäische Leser solcher Verse zweierlei, so meine ich, bedenken.

Erstens: wie viele lyrische Werke europäischer Zeitgenossen Šauqī sind für uns Europäer heute, zumal wenn sie orientalische Themen behandeln, ohne Ärger lesbar, – Ärger über manches, das uns geschmacklos erscheint, Ärger aber auch über eben die intellektuelle Trägheit, die Ṭāhā Ḥusain Aḥmad Šauqī vorwirft – ?

<sup>64</sup> ṬĀHĀ ḤUSAIN, ebenda: *tumma yaqūlu Šauqī inna qīšaša Šikspīra tumattīlu l-ḥayāta, wa-kullu mutaqqaffin yaʿrifu ḥāda wa-yaqūluḥū, bal kullu mādiḥin li-šāʿirin mina š-šuʿarāʿi l-mumattīlina yaqūlu fihi ḥādā, bil-ḥaqqi ḥinan wa-bil-bāṭili ahyānan... tumma yaṭlubu ilā Šikspīra llaḍi aḡrā d-dama anḥāran fi qīšaṣihī an yanḥaḍa li-yarā kaifa ḡarā d-damu biḥāran fi-zilli l-ḥaḍārati l-ḥadīṭati, wa-yaḍummu (S. 205) l-ḥarba ka-mā yaḍummuhā kullu insānin... wa-aina yaqaʿu ḥādā kulluhū min arāʿi š-šuʿarāʿi l-faransīyina wal-almāni l-muḥḍatīna fi Šikspīra, wa-innī la-aʿrifu muḥāwarātīn li-Ḡūtah ḥaula baʿḍi l-qīšaṣi llatī tarakahā Šikspīru, ḥaula Hamlita mataḷan fi Wilhalm Māyistir, lā yuḍkaru maʿahā mā qālahū Šauqī mina š-šīʿri, wa-maʿa ḍalika, fa-qad kāna l-ḥaqqa ʿalā šāʿirinā an yakūna ʿilmuhū bi-Šikspīra auḍāḥa min ʿilmi l-almāni wal-Faransīyina biḥi fil-qarni t-tāsiʿa ʿašara, li-anna fiḡha ḥādā š-šāʿiri l-ʿazīmi qad taqaddama fi qarnin wa-niṣfi qarnin taqadduman ʿazīman.*

<sup>65</sup> ṬĀHĀ ḤUSAIN, ebenda: *al-taqšīru fid-darsi wat-taḥšīli wa-ḥādā l-kasalu l-ʿaqlīyu ašāba Šauqī wa-ašāba Ḥāfiẓan, wa-quššira biš-šāʿiraini ʿani l-makānati l-ʿulyā llati kānā ḥaliqaini an yablughāḥa bi-tabiʿataihimā l-qawīyatāini.*

<sup>66</sup> ŠĀUQĪ über Victor Hugo: *aš-Šauqīyāt III*, S. 71/2 (zum 100. Geburtstag von Hugo, nicht, wie der arabische Kommentator behauptet, zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages!) – Vgl. auch, was BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 34, als einen Ausspruch ŠĀUQĪ's überliefert: „Mes poètes préférés d'Occident sont Victor Hugo et Musset que je ne me lasse pas de lire“. – ŠĀUQĪ über Tolstoi: *aš-Šauqīyāt III*, S. 80–82 (bizarr: Tolstoi im „Geistergespräch“ mit dem Dichter-Philosophen des arabischen Mittelalters al-Maʿarrī); über Verdi: *aš-Šauqīyāt III*, S. 180 (ziemlich nichtssagend: „Verdi ist grauhaarig geworden, und hat (sogar das Alter) der Grauhaarigkeit überschritten, aber die Jugend der ‚Aida‘ blüht (nach wie vor)“).



Und zweitens: Šauqī verstand sich zu einer Zeit, als Ägypten und der arabische, ja der islamische Orient immer deutlicher zum Objekt europäischer Großmachtpolitik wurde, als Dichter, als Anwalt seines Vaterlandes, dessen Weg zur Befreiung von britischer Herrschaft er mit oft aufrüttelnden, mutigen Versen begleitete; er fühlte sich aber auch dem Osmanischen Reich zugehörig, ja dem islamischen Teil der Welt insgesamt, in dessen Namen er viele seiner Verse sprach. Er, ein Virtuose der arabischen Sprache und Kenner des Türkischen, fühlte sich in islamischer Umwelt geborgen. Daß er seine Französischkenntnisse nicht, wie Ṭāhā Ḥusain, dazu gebrauchte, europäische Kultur zu studieren, wirklich zu studieren und nicht nur mehr oder weniger oberflächlich zur Kenntnis zu nehmen, was ihm von dieser Kultur zufällig begegnete: wir können ihm das, auf den Leistungen europäischer Aufklärer fußend und auf unsere dank diesen zeitweise erreichte Weltoffenheit verweisend, als Selbstgefälligkeit, als Mangel anlasten. Aber wir sollten beachten, daß es im Islam bis heute keine der europäischen Aufklärung entsprechende Bewegung gegeben hat, und daß (auch) deshalb Gestalten wie Ṭāhā Ḥusain, die wir gern vorschnell gegen solche wie Šauqī ausspielen möchten, innerhalb des Islams große Einzelne geblieben sind.

Große Einzelne urteilen verständlicherweise scharf über die, die sich nicht mit entsprechender Gründlichkeit an die Bearbeitung von Aufgaben machen, deren Lösung sie selbst Jahre fleißiger Arbeit geopfert haben. So mußte Ṭāhā Ḥusain, war er schon mit Šauqīs Shakespeare-Gedicht hart ins Gericht gegangen, Šauqīs Gedicht „Aristoteles und sein Übersetzer“ jeden Wert absprechen. Der Ägypter Aḥmad Luṭfī as-Saiyid hatte des Aristoteles „Nikomachische Ethik“ ins Arabische übersetzt, allerdings nicht aus dem griechischen Original, sondern nach einer französischen Übersetzung. Im Jahre 1925 erschien das Gedicht Šauqīs, in dem dieser zunächst den Aristoteles, sodann den Übersetzer preist<sup>67</sup>. Ṭāhā Ḥusain kommentiert bissig: „Ich habe schon vorher bemerkt (nämlich S. 117 seines Buches), daß Šauqī den Herrn Luṭfī as-Saiyid, als der das Buch der Ethik des Aristoteles übersetzt hatte, mit einem Lob(gedicht) bedenken wollte. Nun hat (Šauqī darin) dem ‚zweiten Lehrer‘ (also Aristoteles) Ansichten zugeschrieben, die (eigentlich) dem Lehrer des (Aristoteles), Platon, zukommen. (Šauqī) hatte nämlich weder diesen noch jenen gelesen, vielmehr nur (einzelne) Teile von

<sup>67</sup> Vgl. BOUDOT-LAMOTTE, op. cit., p. 14, 39. Zu LUṬFĪ AS-SAIYID vgl. BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.*, Suppl. III, S. 332.



beider Philosophie aus Konversationslexika und Schulbüchern kennengelernt“<sup>68</sup>.

Nun enthält das, was Šauqī über Aristoteles sagt, tatsächlich manche Formulierung, die wie aus gängigen Handbüchern übernommen anmutet, manches auch, das, wenn nicht unzutreffend, so doch in seiner Allgemeinheit eher verwirrend wirkt. Beim Lob des Übersetzers bringt Šauqī den Leser auf den Gedanken, Luṭfī as-Saiyid habe aus dem Griechischen übersetzt, wenn Šauqī nämlich sagt:

Den Duft der (griechischen) Wiesen hast du (zu uns heran) gebracht und ihn (zu uns her)getragen wie die frische Brise (den Duft) mit sich trägt, und vom Bergpaß des Olympos bist du mit (diesem Duft) gekommen ins Tal des Sandgeländes (das Niltal), / und dabei (hat sich herausgestellt, daß) die beiden Sprachen in (ihrem) inneren Wert vollkommen einander entsprochen, / eine kostbare Sprache von den Griechen, und eine andere von Tamīn (also: den Arabern)<sup>69</sup>.

Auch daran hat Ṭāhā Ḥusain Anstoß genommen (S. 125/6 seines Buches), aber er wird den Absichten Šauqīs nicht gerecht, wenn er nur diese beiden ersten Teile seines Gedichtes kritisiert. Ṭāhā Ḥusain verschweigt uns, daß Šauqī im Verlauf dieses Gedichtes zwei weitere Themen behandelt: erstens, die Bedeutung, die Wissen(schaft) und Wahrheit für die Griechen hatten, und zweitens, damit verbunden, den Verfall von Wissen (und Wissenschaft) in Ägypten und die Gründe dafür<sup>69a</sup>.

Damit nimmt Šauqī ein Thema wieder auf, das ihn, wie wir sahen, lebenslang beschäftigt hat. Auch wenn wir in dem, was Šauqī über das Wissen (*‘ilm*) sagt, zu unserem Erstaunen eine Mischung von europäischen

<sup>68</sup> ṬĀHĀ ḤUSAIN, op. cit., p. 205: *wa-qaḍ lāhaztu qadīman anna Šauqī arāda an yuṭniya ‘alā l-ustādi Luṭfīyi s-Saiyidi ḥina tarḡama Kitāba l-aḥlāqi li-Aristaṭālīsa, fa-nasaba ilā l-mu‘allimi ṭ-ṭānī arā‘a ustādihi Afḷāṭūna, li-annahū lam yaqra’ hādā wa-lā dāka, wa-innamā ‘arafa aṭrāfan min falsafati hādā wa-dāka fī dawā‘iri l-ma‘ārifi wa-fil-kutubi l-madrasiyati.*

<sup>69</sup> *aš-Šauqīyāt I*, S. 219:  
*araḡu r-riyādi naqaltahū  
 wa-nasahṭahū nashā n-nasīm,  
 wa-saraita min šī‘bi l-Ulim-  
 bi bihī ilā wādī š-šarīm,  
 fa-taḡāratī l-luḡatāni lil-  
 ḡāyāti fil-ḥasabi š-šamīm,  
 luḡatun mina l-Iḡrīqi qai-  
 yimatun, wa-uḥrā min Tamīn.*

Dazu ṬĀHĀ ḤUSAIN, op. cit., p. 125/6.

<sup>69a</sup> Vgl. ṬĀHĀ ḤUSAIN'S Besprechung des Gedichtes, op. cit., p. 120–127.

(aufklärerischen) Gedanken und solchen finden, die, wie schon die Wörter zeigen, mit denen sie ausgedrückt werden, islamischer Tradition entstammen, wenn uns also hier, vereinfacht gesagt, ein Nebeneinander von Neuzeit und Mittelalter überrascht, so sollten wir gerechterweise urteilen, daß Šauqī i m Bereich des Islams und f ü r diesen etwas tat, wenn er in seinem Aristoteles-Gedicht von den Griechen sagt:

„Ihre (der antiken Griechen) Ethik ist das Licht des Weges“, (das klingt islamisch) „und ihre Wissenschaft das Licht der (ganzen Erd-) Oberfläche, /... sie berührten die Wahrheit in den Künsten und begriffen sie in den Wissenschaften, /sie (die Wahrheit) nahm bei ihnen einen Rang ein, der höher war als (der des) Lehrers und des Führers“<sup>70</sup>.

Allerdings relativiert Šauqī dieses Griechenlob durch einen versteckten Hinweis auf die für den Muslim verbindliche Quelle der Wahrheit:

Unwissenheit ist dein Los, wenn du das Wissen von einem anderen nimmst als von d e m Wissenden (= Gott)<sup>71</sup>.

Unwissenheit aber, so Šauqī, gilt es zu bekämpfen, gerade auch in seinem Ägypten:

Als ich sah, daß die Masse meines Volkes sich im Dunkel einer schwarzen Nacht befindet, / genährt von einem Analphabetismus, der das (eigentliche) Hemmnis für das Vaterland ist, das seinen Zorn mühsam zurückhält, / und (als ich sah, daß) ihre (der Ägypter) Führer dauernd beschäftigt sind mit der Verfolgung (ihrer) irdischen Ziele, / indem sie (nämlich) ihre Kräfte einsetzen, um (für sich) eine hohe Ehrenstellung zu gewinnen, nicht, um (für die Allgemeinheit) dem gequälten Recht

<sup>70</sup> Ebenda:

*aḥlāquhā nūru s-sabī-  
li wa-ilmuhā nūru l-adīm, ...  
lamasū l-ḥaqīqata fil-sunū-  
ni wa-adrakūhā fil-ʿulūm.  
ḥallat makānan ʿindahum  
fauqa l-muʿallimi waz-zaʿīm.*

Der arabische Kommentator weist darauf hin, daß im letzten dieser Verse eine Anspielung auf des Aristoteles Ausspruch enthalten sei, Platon sei ihm lieb, aber die Wahrheit sei ihm lieber.

<sup>71</sup> Ebenda:

*wal-ḡahlu ḥazzuka, in aḥad-  
ta l-ʿilma min gairi l-ʿalīm.*

aufzuhelfen, / und als ich wahrnahm, wie die Verfassung, kaum, daß sie das Alter der Entwöhnung erreicht hat, außer Kraft gesetzt werden soll, / wobei sie nicht zu retten ist vor der List ihrer Gegner und (gefährdet wird) durch die Leichtfertigkeit (ihrer) Freunde, / da erkannte ich, daß die Unwissenheit das Grundübel jeder kranken Gesellschaft ist<sup>72</sup>.

Rechnen wir es Šauqī hoch an, daß er zur Bekämpfung dieses Grundübels aufruft, wenn auch das Wissen, das er zur Heilung seiner Gesellschaft empfiehlt, eines ist, das Griechisches und Islamisches, Europäisches und Orientalisches enthält, in einem Nebeneinander, dessen Explosivität ŠAUQĪ offenbar verborgen blieb, wohl deshalb, weil griechische Kultur, als Grundlage zumindest wichtiger Zweige der europäischen Kultur, wie sie sich seit unserer Renaissance entwickelte, Šauqī nur Ahnung blieb, nie Gegenwart wurde<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Ebenda, S. 220:

*lammā raʿaitu sawāda qau-  
mī fī duḡā lailin bahim,  
yusqauna min ummīyatin  
hiya guṣṣatu l-waṭani l-kazīm,  
wa-sarātuhum fī muqʿidin  
min maṭlabi d-dunyā muqīm,  
yasʿauna lil-ḡāhi l-ʿazī-  
mi wa-laisa lil-ḥaqqi l-ḥaḏīm,  
wa-baṣurtu bid-dustūri yuz-  
haqu wa-hwa fī ʿumri l-faṭīm,  
lam yangū min kaidi l-ʿadū-  
wi lahiū wa-min ʿabati l-ḥamīm,  
aiqantu anna l-ḡahla ʿil-  
latu kulli muḡtamaʿin saqīm.*

<sup>73</sup> Der FREIHERR VON EICHENDORFF möge mir verzeihen, daß ich die Titel-Antithese seines Romans „Ahnung und Gegenwart“ in dieser Arbeit für meine Zwecke usurpiert habe.

# Europa im Spiegel osmanischer Reiseberichte

VON  
MILAN ADAMOVIĆ

## I

Wenn man einer Überlieferung glauben darf, dann ist die erste türkische Reisebeschreibung unter recht ungewöhnlichen Umständen entstanden. Diese Überlieferung will, daß der türkische Sultan Murad IV. (1623-1639) bei einem Festtagsgebet in der Istanbuler Moschee Aya Sofya auf einen Prediger aufmerksam wurde und diesen anschließend zu einem Gespräch bestellte. Während der zwanglosen Unterredung beeindruckte der junge Priester, dessen Name Evliya Çelebi war, durch seine Gelehrsamkeit und Redekunst den Großherrn dermaßen, daß dieser ihn ohne lange Überlegung auf eine Stelle im Hofdienst berief. Zwei Jahre später wurde Evliya von dem Sultan belehnt und verließ den Hof als stolzer Besitzer eines Landgutes. Frei von Dienstverpflichtungen und Sorgen des Alltags gab sich der gebildete Lehnsmann von da an dem Reisen hin, einer Leidenschaft, die sich bei ihm schon in den Studienjahren eingestellt hatte. Zunächst besichtigte er verschiedene Stadtteile von Istanbul und hielt die Sehenswürdigkeiten der Metropole in einem Buch fest, das er einfach *Seyahat-name* („Reisebuch“) betitelte. Der gute Empfang, auf den sein Werk bei den damaligen Lesern stieß, ermutigte den Autor, auch die Gegenden außerhalb der Hauptstadt zu beschreiben. Von seinem unerschöpflichen Reisewillen getragen, bereiste Evliya Çelebi in den darauffolgenden Jahrzehnten ein Land nach dem anderen und fügte seinem Reisebuch, das schließlich auf zehn dicke Bände anwuchs, immer neue Kapitel hinzu. Mit diesem Werk



hat Evliya die Reisebeschreibung in die türkische Literatur eingeführt und zugleich Maßstäbe für Generationen späterer Reiseschriftsteller gesetzt. Nicht weniger ist sein *Seyahat-name* als Quelle wichtig, in der der interessierte Leser eine Fülle von Beobachtungen und Angaben über Völker Europas, Asiens und Afrikas findet.

Als Evliya am siebten Band seines Reisebuches schrieb, erreichte ihn das Angebot, mit einer osmanischen Gesandtschaft nach Wien zu reisen. Er sagte mit Begeisterung zu und begab sich im Gefolge des Gesandten Kara Mehmed von Istanbul über Sofia, Belgrad und Ofen nach Österreich. An einer unbewohnten Stelle, die in der Nähe von Komorn lag, überschritt die türkische Kolonne die damalige osmanisch-österreichische Grenze, die mit drei Holzpfosten und einem Erdhügel gekennzeichnet war. Im Monat Juni des Jahres 1665 zog die etwa zweihundert Mann starke osmanische Gesandtschaft in feierlicher Aufmachung und mit Janitscharenmusik in Wien ein. Dem Einzug ging allerdings ein protokollarischer Streit voraus, bei dem nicht nur politische Gegensätze, sondern auch unterschiedliche Traditionen beider Seiten zutage kamen. Die türkische Seite bestand beharrlich darauf, in die Kaisermetropole zu Pferde und mit Janitscharenmusik einzuziehen. Die Benutzung von Kutschen und andere Erfordernisse des österreichischen Protokolls lehnte der Gesandte Kara Mehmed mit der Begründung ab, daß dies den türkischen Gepflogenheiten widersprechen würde. Aus türkischer Sicht wären diese und viele andere Streitfragen schneller gelöst worden, oder erst gar nicht eingetreten, wenn die österreichischen Gesprächspartner mehr politische Beweglichkeit gezeigt hätten und die österreichische Staatsverwaltung nicht übermäßig zentralisiert gewesen wäre. „Immer wenn ein Problem dazwischen kommt“, hielt einmal der türkische Gesandte seinen österreichischen Gesprächspartnern vor, „verweist ihr auf Seine Kaiserliche Majestät. Was gibt es denn hier schon viel den Kaiser zu fragen? Habt ihr denn außer dem Kaiser gar keine vernünftigen Männer? Bei uns werden alle Angelegenheiten von den Wesiren des Hauses Osman erledigt. Sie sind es, die Schlachten schlagen, sie setzen die Könige von Siebenbürgen und die Fürsten der Walachei und Moldau ab, und sie erobern Festungen, ohne daß der Großherr vorher davon weiß. Erst nachher senden sie ihm die Nachricht davon. Ihr aber fragt, auch wenn es sich nur darum handelt, einem Botschafter einen Laib Brot oder eine Okka Fleisch mehr zu geben, erst den Kaiser des langen und breiten um Rat. Und bei all dem bildet ihr euch ein, uns Osmanen ebenbürtig zu sein!“

Einige Tage nach seiner Ankunft in Wien wurde der osmanische Gesandte in Audienz bei Kaiser Leopold I. (1656-1705) empfangen. Evliya Çelebi, der an der Audienz teilnahm, bezeichnete später den Kaiser als einen

unsympathischen Menschen, der aber zugleich der mächtigste Herrscher der okzidentalischen Welt sei, dem sieben christliche Könige unterstünden und in schwierigen Situationen Beistand leisteten. Die Luxuspaläste, die der Kaiser in Wien und Umgebung besaß, erlebte der Gast aus dem Orient als Zeugnisse von dessen Reichtum und Einfluß.

Von den diplomatischen Verhandlungen in Wien weiß Evliya nicht viel zu berichten. Er nutzte die Vorteile seines privaten Status' bei der türkischen Gesandtschaft, um verschiedene Stadtteile von Wien zu besichtigen und einen Eindruck von Land und Leuten zu gewinnen. Die Menschen von Wien bezeichnet er in seinem Reisebuch als großwüchsig, schlank und trotz ihrer blassen Hautfarbe gesund. Die Männer tragen schwarze Jacken und schwarze Hüte, an die sie Federn stecken. Sie rasieren sich den Bart und den Kopf nicht, sondern lassen ihre Haare von Zeit zu Zeit waschen und stutzen. In allen Stadtteilen seien Barbieri vorhanden, die ihre Tätigkeit ähnlich wie die türkischen Barbieri verrichten, nur daß sie während der Arbeit sitzen, da für den Kunden ein Drehstuhl vorhanden sei. In der Türkei, wo Drehstühle unbekannt seien, müsse der Barbier stehend arbeiten. Die Frauentracht besteht laut Evliya aus einer schwarzen Jacke und einem schwarzen Rock, der bis zum Boden reichen und breiter sein soll, als der Frauenrock in den Nachbarländern. Außerdem legen sich die österreichischen Frauen einen breiten Gürtel an, den Evliya unpassend findet, weil er die Frauen, die sonst eine schöne Figur aufweisen, bucklig erscheinen lasse. Bei den verheirateten Frauen fielen dem Gast weiße, mit Spitzen und Stickereien verzierte Hauben und ein großes Dekolleté auf. Die Mädchentracht sah eine Haube und ein Dekolleté nicht vor. Mit kritischem Unterton stellt Evliya fest, daß sich die Frauen und die Männer voneinander nicht isolieren, daß sich die Frauen frei bewegen und ohne Begleitung auf die Straße gehen, bei Wein und Unterhaltung zusammensitzen und trotz dieser ungebundenen Lebensart eine geachtete und bevorzugte Stellung in der Gesellschaft einnehmen. Wenn ein Mann, selbst ein König, einer Frau begegnet, bleibt er stehen und läßt die Frau vorbeigehen, wobei er seinen Hut vom Kopf zieht und seine Ehrerbietung erweist, schreibt er. Nicht nur Evliya, sondern auch die anderen Mitglieder der türkischen Gesandtschaft hatten es schwer, diesen christlichen Frauenrespekt, den sie auf den Marienkult zurückführten, in ihr Protokoll aufzunehmen. Der Gesandte Kara Mehmed empfing eine österreichische Fürstin sitzend, nachdem er sie eine Zeitlang vor der Tür hatte warten lassen.

Auf die Beschäftigung der Bevölkerung eingehend meinte Evliya, daß nur wenige Österreicher Landwirtschaft betreiben, obwohl der Boden in der Gegend von Wien fruchtbar sei und alle Früchte gedeihen lasse.



Sogar Trauben sollen hier wachsen, wenn sie auch etwas säuerlich schmecken. Daß auf dem Markt keine Lebensmittelknappheit entsteht, ist nach Evliyas Meinung den Importen aus Ungarn und Kroatien zu verdanken. Die Mehrheit der Bevölkerung betreibt nach Evliyas Eindruck ein Gewerbe. Die Erzeugnisse der gewerblichen Wirtschaft bewertet er sowohl von der Auswahl als auch von der Qualität her als sehr hoch. Er berichtet mit Begeisterung von verschiedenen Uhrmodellen, die in Wien zum Verkauf angeboten werden. Da gebe es Uhren mit Schlagwerk, Uhren mit Weckvorrichtung, die Tage, Monate und Sternbilder anzeigen, sowie Uhren mit Figuren aller möglichen Tiere, die ihre Augen rollen und Beine bewegen, „so daß der Beschauer vermeint, es müsse sich um lebendige Wesen handeln“. Ferner beschreibt Evliya ein neuartiges, in einer Schachtel aufbewahrtes Feuerzeug, bei dem der Funke auf ein geschwefeltes Kienholz geschlagen wird. Ein weiteres Patent war eine auf vier Füßen stehende Maschine, mit der man Fleisch hacken, Tabak schnitzeln, und Zwiebeln oder ähnliche Dinge zerkleinern konnte. Fast wie ein Wunder wirkte auf den Gast aus dem Orient der Ventilator mit Federbetrieb, mit dem man sich bei heißem Wetter kühle Luft erzeugen konnte. Auf den Straßen von Wien beobachtete er lebensgroße Menschen- und Tierfiguren, die ihre Augen und Glieder mit Hilfe von Federn bewegten. Die Feder erschien ihm als ein Wunderpatent, dem eine große Zukunft bevorsteht. In seiner Phantasie sah er schon die Zeit kommen, wo auch die Lastwagen oder Mehlmühlen mit Federn betrieben werden. Unter den Errungenschaften der österreichischen Manufaktur bestaunte Evliya ferner eine Holzkanone, die auf dem Schlachtfeld zusammengebaut und nach dem Abfeuern von 15–20 Geschossen aufgegeben wurde, um diesen Abschnitt mit einem Bericht über das Kaiserliche Münzhaus abzuschließen, das mit modernsten Maschinen ausgerüstet war und 50 000 Münzen aus Silber oder Gold am Tage prägen konnte. In diesem Zusammenhang merkt Evliya an, daß der österreichische Dukaten auf gleichem Qualitätsniveau mit dem venezianischen stehe.

An mehreren Stellen seiner Reisebeschreibung hebt Evliya die Sauberkeit der Wiener Straßen hervor. Mit lobenden Worten erzählt er seinen Istanbuler Lesern, daß in Wien alle Manufakturbetriebe ihren Standort außerhalb der Stadt haben, während in der Stadt selbst nicht einmal Wäsche gewaschen oder eine Fleischerei betrieben werden dürfe. Dank dieser Maßnahmen kenne Wien keine Epidemie oder Fliegenplage, ebensowenig finde man in der Stadt Krähen, Eulen oder Störche. Von allen Tieren dürften nur die Pferde in das Stadtinnere gebracht werden, behauptet der Gast.

Einen besonderen Abschnitt seiner Reisebeschreibung widmet Evliya den Sehenswürdigkeiten von Wien. Er will erfahren haben, daß die Stadt

66 Kirchen hat, die meistens von verschiedenen Königen gestiftet sind. Ausführlich berichtet er nur vom Stephansdom, der ihm zufolge genau in der Stadtmittle steht und alle anderen Kirchen von Wien in den Schatten stellt. Niemals – so bezeugt uns der selbstbewußte Globetrotter – ist in der Türkei, in Arabien, Persien oder sonstwo in der Welt ein derartiger Bau und solch eindrucksvolles Kunstwerk errichtet worden. Den Wert der Edelsteine und anderer Kostbarkeiten, die in dem Dom aufbewahrt werden, weiß nur der Schöpfer, sagt Evliya und läßt darauf eine ausführliche Beschreibung des Domes folgen, an dessen Innenwänden er zum ersten Mal in seinem Leben die Hölle und das Paradies bildlich dargestellt sah. Nicht weniger eindrucksvoll war für ihn die beispiellose Kirchenglocke, die von vierzig Menschen betätigt werden mußte, oder die Orgel, „bei deren Brausen einem die Haare zu Berge stehen und die Sinne in Verwirrung geraten“, und nicht zuletzt die Büchersammlung des Domes, in der er illustrierte Bücher sah. „Wir haben keine illustrierten Bücher, weil bei uns die bildliche Darstellung als Sünde gilt“, war sein Kommentar dazu. In dem Bildverbot sieht Evliya auch den Grund, warum die Muslime weniger Bücher haben als die Christen. Ein anderer Grund liege darin, daß die Muslime dem Buch weniger Liebe entgegenbringen. Als Beispiel führt er eine Moscheebibliothek in Alexandrien (Ägypten) an, die eingestürzt war, ohne daß jemand einen Finger rührte, um die Bücher zu retten. Bei der Beschreibung des Stephansdomes fiel dem Gast auf, daß der teure Fußboden nicht ausgelegt war. Er wunderte sich darüber, daß die Österreicher auch in ihren Wohnhäusern die Teppiche nicht auf dem Fußboden ausbreiteten, sondern bestenfalls an der Wand befestigten. Für ihn ist auch seltsam, daß in den österreichischen Häusern keine Sitzmatratzen vorhanden sind, sondern daß man auf Stühlen oder Bänken sitzen muß. Er findet übrigens, daß die Österreicher auch an der Speisetafel bescheiden sind. Nur die Türken, meint Evliya, verstehen etwas von üppigem Essen.

Im 17. Jahrhundert hatte Wien laut Evliya Çelebi zehn Marktplätze, etwa eintausend Kaufläden, mehrere Herbergen, elf Armenküchen, die gewöhnlich neben großen Kirchen standen, fünf öffentliche Bäder und elf Krankenhäuser. Nach einer ausführlichen Beschreibung des öffentlichen Bades, bei der er die Unterschiede zum orientalischen Bad herausstellt, lobt Evliya die österreichischen Ärzte, die sowohl mit ihrer Kunstfertigkeit, als auch durch ihr Äußeres Vertrauen ausstrahlen. „Sie tragen immer weiße Kittel, bedecken ihre Köpfe mit siebenfach gefalteten Mützen aus feinstem Juchtenleder und ziehen ihre Handschuhe nie aus, damit ihre Hände weich und geschmeidig bleiben und einem Kranken den Puls fühlen können.“ Um die hohe Kunstfertigkeit der Ärzte zu verdeutlichen, erzählt Evliya



seinen Lesern von einer Kopfoperation, der er persönlich beigewohnt haben will, und einem zahnärztlichen Eingriff, bei dem der Zahnarzt dem Patienten den Zahn zog, mit einem glühenden Draht devitalisierte und wieder an der ursprünglichen Stelle einsetzte. „Kurz und gut“, sagt Evliya, „in keinem Lande gibt es derart geschickte Ärzte“ und fügt hinzu, daß die Österreicher ihre gute Gesundheit nicht nur dem angenehmen Klima ihres Landes und ihrer hygienischen Lebensweise, sondern auch der guten medizinischen Versorgung zu verdanken haben. Er schließt seinen Bericht mit einem Lob auf Wien und Österreich, in dem unter anderem folgende Worte vorkommen: „Alles in dieser Stadt ist vortrefflich und lobenswert, aber ganz besonders muß man hier rühmen und preisen all die Heilkünstler, Chirurgen, Aderlasser, Augenärzte, Maler, Uhrmacher, Büchsenmacher, Drechsler, die Sauberkeit ihrer Straßen, die Zucht und Ordnung, die Ehrlichkeit der Kaufleute beim Wiegen und Messen, die allgemeine Wahrheitsliebe, Biederkeit und Gerechtigkeit, das feine Auftreten und gepflegte Äußere der Menschen, die Blumen, die Leutseligkeit der gesamten Bevölkerung, die mit jedermann auf gutem Fuße steht und dem Fremden entgegenkommt. Es ist ein Land, in dem Ruhe und Ordnung herrscht, während es im Reich des Islams solch allgemeine Sicherheit, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit nicht gibt.“ Mit dem Lob auf Wien verbindet Evliya die Hoffnung, daß diese schöne und reiche Stadt eines Tages in türkischen Besitz überwechseln wird.

Der eindrucksvolle Aufenthalt in Wien ging nach zwei Monaten und siebzehn Tagen zu Ende. Kaum in seine Heimatstadt Istanbul zurückgekehrt, begann der 55-jährige Evliya neue Reisepläne zu machen. Es war ihm vergönnt, noch viele Länder zu besuchen und sein Lebenswerk zu vollenden. Kurz vor dem Tode, als er mit der letzten Redaktion seines *Seyahat-name* beschäftigt war, erreichte ihn die Nachricht von der mißlungenen Belagerung Wiens im Jahre 1683. Nach all dem, was er siebzehn Jahre zuvor mit eigenen Augen in Wien gesehen hatte, dürfte die türkische Niederlage vor den Toren dieser Stadt für den greisen Weltkenner kaum überraschend gekommen sein.

## II

Mit Evliyas Tod ging eine Epoche in der Geschichte der türkischen Reiseliteratur zu Ende. Die Reiseberichte der späteren Autoren unterscheiden sich fast in jeder Beziehung von seinem *Seyahat-name*. Sie sind beträcht-



lich kleiner im Umfang, meistens auf ein Land beschränkt und in einem auffällig sachlichen Stil verfaßt. Die Verhältnisse der europäischen Staaten schildern sie nicht nur nüchterner als Evliya, sondern auch kritischer und analytischer.

Ein Beispiel dieser neuen Art osmanischer Reiseliteratur ist der Reisebericht von Ahmed Resmi, der sich auf eine diplomatische Reise nach Berlin bezieht. Die diplomatischen Beziehungen zwischen dem osmanischen Reich und Preußen wurden im Jahre 1762 nach einem Vorstoß der preußischen Diplomatie aufgenommen. Ein Jahr später schickte die türkische Regierung ihre erste Gesandtschaft nach Berlin, um ihrerseits zum gegenseitigen Kennenlernen und zur Vertrauensbildung beizutragen. Die Gesandtschaft stand unter der Leitung des hohen Staatsbeamten Ahmed Resmi, der den Reiseverlauf und seine Reiseeindrücke in einem relativ kurzen Bericht festhielt, der sich im Spannungsfeld zwischen Reisebericht und Gesandtschaftsbericht bewegt. Für die Anreise wählte Resmi eine wenig benutzte Reiseroute über Osteuropa, um das österreichische Territorium zu umgehen. Sie verlief von Istanbul über das Schwarze Meer bis Galaz, dann zu Lande über Jassy, Chotin, Kamenietz, Lemberg, Krakau, Breslau und Frankfurt an der Oder bis Berlin, wo er nach der Ankunft dem König Friedrich II. (1740–1786) die schriftliche Botschaft von Sultan Mustafa III. (1757–1774) zusammen mit einigen Geschenken, darunter ein Zelt und drei Rassepferde, übergab. Der Einzug der türkischen Gesandtschaft in Berlin und ihre Einquartierung in einem Palast erweckten bei den Bewohnern Berlins, die in ihrem Leben noch keinen Türken gesehen zu haben schienen, große Neugier. Jung und alt war am Straßenrand und an den Fenstern der mehrstöckigen Gebäude versammelt, um die türkische Kolonne zu bestaunen. Unter den Schaulustigen befanden sich auch Leute, die mit Frau und Kind aus umliegenden Ortschaften gekommen waren, um den türkischen Gesandten zu sehen.

Nachdem sich die Gäste von der langen Reise ausgeruht hatten, wurde ihnen die Möglichkeit gegeben, die Stadt Berlin kennenzulernen. Wie Ahmed Resmi in Erfahrung bringen konnte, wurde Berlin in den vorausgegangenen fünfzig Jahren von einer unbedeutenden Kleinstadt zum politischen Zentrum Preußens ausgebaut. Tagtäglich werden neue Häuser gebaut – notierte er in seinem Reisebericht – die sämtlich aus Stein und in derselben Größe und Reihe aufgeführt sind. Sie haben drei oder mehr Stockwerke und ein paar unterirdische Räume (womit er offenbar Keller meint) und ein steiles Dach, das mit einem sehr stabilen Ziegel belegt ist, der vierzig Jahre lang nicht ausgebessert werden muß. Zur Zeit seines Besuches war die Stadt bereits längst über die Stadtmauer hinausgewachsen,

so daß nach seiner Schätzung nur noch ein Drittel der Stadt innerhalb der Mauer lag. Die Straßen fand er sehr breit und in ihrem Verlauf gerade. An den Ufern des Flusses, der die Stadt durchzog, beobachtete er Mühlen, Zuckerraffinerien, Tuchfabriken und andere Betriebe, deren Zahl er als stets wachsend bezeichnete. Der Gast bewunderte ferner den gut organisierten Brandschutz der Stadt mit Tag und Nacht bereitstehenden Feuerwächtern, wassergefüllten Fässern und Spritzen. Das Stadtgebiet bezeichnete er als sehr umfangreich und teilweise unbebaut. Innerhalb der Stadt will er große Grundstücke gesehen haben, die zur Zeit seines Besuches als Gärten dienten, in denen Blumen und verschiedene Gemüsesorten im Freibeet oder in offenen beheizten Gewächshäusern gezüchtet wurden.

Während ihres halbjährigen Aufenthalts in Berlin erfreute sich die türkische Gesandtschaft einer großen Aufmerksamkeit des offiziellen Preußens. Die Mannschaft wurde gut versorgt, während der Gesandte Ahmed Resmi auf eine Anweisung des Königs hin einmal oder zweimal in der Woche von einem preußischen Minister, Offizier oder Edelmann eingeladen wurde. Dazu gehörte auch ein Besuch des kleinen Schloßtheaters, in dem Ahmed Resmi zum ersten Mal in seinem Leben eine Oper sah, sowie die Teilnahme an einem Maskenball (Redoute), bei dem seinen Worten zufolge jede Etikette zwischen Mann und Frau aufgehoben wird, indem die beiden, in der Meinung unerkannt zu sein, Arm in Arm überall hingehen dürfen. Auf das Thema der Religion eingehend bezeichnete Ahmed Resmi die Bevölkerung Preußens als Lutheraner, die dem Katholizismus feindlich gesinnt seien, in ihren Kirchen keine Bilder haben, und keinen Hehl daraus machen, daß sie mit dem Islam sympathisieren.

In einem besonderen Abschnitt seines Reiseberichtes setzt sich Ahmed Resmi mit der Wirtschaftslage Preußens auseinander. Er beurteilt die wirtschaftlichen Möglichkeiten des Gastlandes als begrenzt. Weil der Boden sandig ist, meint er, beschäftigt die Landwirtschaft nur einen geringen Bevölkerungsteil und produziert nicht genug für die Bedürfnisse des Landes. Die fehlenden Nahrungsmittel werden aus Sachsen und Polen, die Pferde aus der Walachei und Moldau importiert. Die Industrie ist — so Ahmed Resmi weiter — auch nicht imstande, die Bedürfnisse des Binnenmarktes zu befriedigen, so daß große Mengen Industriewaren importiert werden müssen. Die Industrieimporte seien in den letzten Jahren dermaßen angestiegen, daß die Regierung vor kurzem ein Importverbot verhängt und auf eine autarkische Wirtschaftspolitik im Industriebereich umgeschwenkt habe. Diese neue Wirtschaftspolitik habe zum Ziel, daß alle bislang importierten Industrieartikel im Lande hergestellt werden. So würden beispielsweise nach dem Verbot der Porzellanimporte Fachleute aus Sachsen ins

Land geholt, um eine einheimische Porzellanfabrik zu errichten, die wohl in einigen Jahren der sächsischen Porzellanmanufaktur Konkurrenz machen dürfte. Infolge des Einfuhrverbotes herrsche gegenwärtig bei manchen Industrieartikeln Knappheit und die Preise seien seitdem stark angestiegen.

Für den Handel findet der Gast dagegen nur anerkennende Worte. Er stellt ihn als einen florierenden Wirtschaftszweig und eine beliebte Beschäftigung der preußischen Bevölkerung dar. Der Handel soll überwiegend auf Jahrmärkten abgewickelt werden, die in jeder Stadt zu einer bestimmten Zeit stattfinden. Ein Kaufmann, der keine Zeit habe, auf den Jahrmarkt zu fahren, könne seine Ware durch einen Kommissionär absetzen. Wenn jemand eine Ware kauft und über kein Transportmittel verfügt, so kann er laut Ahmed Resmi die Ware mit der Post befördern lassen, denn die preußische Post befördere nicht nur Briefe sondern auch Güter und gelte allgemein als pünktlich und zuverlässig. Viele Kaufleute transportieren ihre Ware nach Ahmed Resmis Eindruck auf Schiffen. Er verweist auf Schiffe, die so gebaut sein sollen, daß man mit ihnen sowohl die See als auch den Fluß befahren kann, ohne daß die Last auf die Achse umgeladen werden muß. Die preußischen Kaufleute stehen nach Resmis Worten in hohem Ansehen. Sie würden die bestellte Ware pünktlich liefern und sich streng an Verträge halten, um das Vertrauen, das sie bei ihren Kollegen und Kunden genießen, nicht aufs Spiel zu setzen. In diesem Zusammenhang erzählt Resmi eine Anekdote über Friedrich II., wonach dieser einmal gefragt wurde, warum er sich nicht so genau an Vertrag und Wort hält wie andere Herrscher. Er soll darauf geantwortet haben: „Ich bin kein Kaufmann!“

Von dem preußischen König überliefert Ahmed Resmi nicht nur die erwähnte Anekdote, sondern auch eine Reihe anderer Eindrücke. Die erste Begegnung mit Friedrich hatte er bei seinem Antrittsbesuch, der zehn Tage nach der Ankunft in Berlin stattfand. Protokollarische Probleme scheint es dabei nicht gegeben zu haben, da sich Ahmed Resmi in dieser Frage flexibler zeigte als osmanische Diplomaten älterer Generation, indem er mit seinen engsten Mitarbeitern eine Kutsche bestieg, die von der preußischen Regierung zur Verfügung gestellt wurde, während seine etwa fünfzig Mann starke Begleitung reitend folgte. Von dem Verlauf dieser ersten Audienz kann man aus dem Bericht des türkischen Gesandten nicht viel erfahren. Er berichtet dagegen ausführlicher von einer zweiten Begegnung mit Friedrich, die auf dem königlichen Sitz in Potsdam stattfand, wo für die türkischen Gäste eine Jagdparty veranstaltet wurde. Bei dieser Gelegenheit organisierten die preußischen Gastgeber eine Truppenparade, deren Ablauf der König selbst vorbereitet haben soll. Obwohl die Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und Preußen unbelastet waren, enthält

der türkische Gesandtschaftsbericht keinesfalls nur Positives über den preußischen König. Einerseits wird Friedrich als aufgeklärter Herrscher gelobt, der die Epistolographie beherrscht und wissenschaftliche Bücher liest, zum anderen bezeichnet ihn Ahmed Resmi als einen pragmatisch denkenden Menschen, der sich im Umgang mit den anderen opportunistisch verhält: „Wer ihm nützlich sein kann, dem schmeichelt er; die anderen behandelt er weniger rücksichtsvoll. Wenn er etwas haben will, dann nimmt er dies einfach weg und verspricht, es später zu bezahlen. Einige Male zwar zahlt er, öfters aber hält er die Forderungen mit tausend Einwendungen hinaus.“ Die Außenpolitik des Königs charakterisiert Ahmed Resmi als expansionistisch und gibt an, daß sich Friedrich gerne nach Potsdam zurückzieht, um in Ruhe über die Staatsgeschäfte nachzudenken und Kriegspläne zu entwickeln. „Tag und Nacht studiert er die Taten Alexanders des Großen, Timurlenks und der anderen großen Herrscher, um aus ihrer Erfahrung für die eigenen Kriegsunternehmen zu lernen. Er hat keine Familienprobleme und interessiert sich wenig für Glauben und Sekten. Alle seine Gedanken sind auf die Erweiterung seiner Länder und Vergrößerung seines Ruhmes gerichtet. Er begnügt sich nicht mit den Grenzen seines väterlichen Reichs und scheut auch den Krieg nicht, um sie zu erweitern. Vor einigen Jahren verständigte er sich mit Frankreich und fiel in Schlesien ein, das er den Österreichern entriß.“ Infolge der Kriege mit Österreich und der schlechten Beziehungen zu den übrigen Nachbarländern befindet sich Preußen nach Ansicht von Ahmed Resmi in politischer Isolation. Im Lande soll eine gespannte Atmosphäre in Erwartung neuer Kriege herrschen.

In diesem Zusammenhang geht der osmanische Diplomat auf die Lage der preußischen Streitkräfte ein, die er in erster Linie als ein Instrument der Außenpolitik betrachtet. Seine kurze Darlegung stellt insbesondere jene Aspekte des preußischen Militärwesens heraus, die dem osmanischen Leser jener Zeit ungewöhnlich oder neuartig erschienen. Die preußische Armee zerfällt laut Ahmed Resmi in mehrere Regimenter, die unterschiedliche Uniformen tragen, damit man erkennen kann, welchem Regiment ein Soldat angehört. Der Führungskader wird aus den Söhnen des Adels und der Staatsbeamten ausgesucht und in Militärschulen auf den Offiziersberuf vorbereitet. Nach dem Schulabschluß geht der junge Offizier – so berichtet Ahmed Resmi weiter – in die Truppe, um auf bestimmten Exerzierplätzen die Soldaten in der Kriegskunst auszubilden. Er bringt den Soldaten bei, wie man das Gewehr hält, schnell lädt und schießt, wie man in Reihe und Glied steht und im Gleichschritt marschiert, ohne Reihe und Glied zu unterbrechen. Die Lage des einfachen Soldaten bezeichnet Ahmed Resmi als bedauerlich und vergleicht sie mit der Lage eines Gefangenen. Für

die ganze Mühe bekommt er – wie Ahmed Resmi sagt – ein Stück Brot, gerade soviel, daß er nicht verhungert. Ein junger Fähnrich treibt mit einer Pike in der Hand eine ganze Rotte Soldaten vor sich her, die jedem Wink von ihm gehorchen müssen. Alle zwei Stunden wird die Anwesenheit überprüft. Wenn ein Soldat flüchtig wird, läßt man ihn suchen, einbringen und von den Kameraden seiner Einheit auspeitschen. Wenn er zum zweiten Mal desertiert, schlägt man ihm Eisen an die Füße und schließt ihn in ein Gefängnis ein. Erst am Ende seiner militärischen Laufbahn kann der Soldat auf eine menschenwürdige Behandlung hoffen. Wenn er im Krieg verwundet wird, oder als Kriegsversehrter zurückkehrt, stehen ihm besondere Sanatorien zur Verfügung, die von der Regierung gegründet worden sind. Wenn ein Soldat im Krieg fällt, werden seine Kinder in einem Stifthaus untergebracht und erzogen.

Die ablehnende Haltung des Gesandten zu bestimmten Institutionen des preußischen Staates hängt vielfach mit seiner politischen Überzeugung zusammen. Ahmed Resmi gehörte einer älteren Generation osmanischer Politiker an, die den Neuerungen grundsätzlich skeptisch gegenüberstanden und aus ihrer Überzeugung heraus auch die Einführung des stehenden Heeres und Exerzierens oder das Eingreifen des Staates ins Wirtschaftsgeschehen für eine Art Abenteuer hielten. Seine Vorbehalte gegen die preußische Außenpolitik drücken dagegen die offizielle Meinung der Hohen Pforte aus. Schon der erste Vorstoß Preußens zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen und zum Abschluß eines Freundschaftsvertrages zwischen den beiden Staaten stieß in Istanbul auf den Verdacht, daß der ehrgeizige preußische König dem Osmanischen Reich die Rolle eines vorübergehenden Bündnispartners gegen Österreich zgedacht habe. Da die Hohe Pforte jedes Abenteuer vermeiden und den Frieden mit Österreich erhalten wollte, ging sie auf Distanz zu Preußen. Diese Haltung der osmanischen Regierung kommt in dem außenpolitischen Teil des Gesandtschaftsberichtes zum Ausdruck. Schließlich gilt es zu bedenken, daß auch die anderen Begleitumstände der Berlinreise von Ahmed Resmi nicht viel günstiger waren. Man denke nur an die religiösen Vorurteile der damaligen Zeit, fehlenden Sprachkenntnisse oder mangelnden Kontakte des Gastes zu der Bevölkerung des Gastlandes. Trotzdem haben derartige Reisen und Reiseberichte einen bleibenden Wert, der über ihre Zeit hinauswirkt. Sie überwinden Grenzen, schlagen Brücken und legen Fundamente, auf denen spätere Generationen bauen können.





# Avicenna gegen Pockenimpfung

Iranische Reaktionen auf die Einführung  
westlicher Medizin im 19. Jahrhundert

VON  
LUTZ RICHTER-BERNBURG

Genau 700 Jahre vor der Gründung der Georgia-Augusta 1737 starb der Mann, dessen Name wie kaum ein anderer nicht nur in den Ländern islamischer Kultur, sondern nicht weniger auch im christlichen Europa jahrhundertlang als Inbegriff medizinischen Wissens galt: der Fürst der Ärzte Avicenna, d.h. Abū 'Alī ibn Sīnā aus Buchara. Nicht mehr als historischer Zufall ist es also, der uns erlaubt, mit der Feier der Gründung der Georgia-Augusta vor einem Vierteljahrtausend in diesem Jahr auch das Gedenken an den neunhundertundfünzigsten Todestag Avicennas zu verbinden, und doch trifft sich dies für das heutige Thema nicht ungünstig. Freilich geschieht mit dessen Formulierung Avicenna hier dasselbe Unrecht, welches ihm über die Jahrhunderte hin die meisten Angehörigen der ärztlichen Zunft, und sicher die überwiegende Zahl iranischer Mediziner des 19. Jh.s, getan haben: Sie nahmen ihn als Schulhaupt und letzte fachliche Autorität in Anspruch, ohne doch je eines seiner Bücher in die Hand genommen, geschweige denn gelesen oder gar verstanden zu haben.

Sicherlich ist Avicenna nicht der einzige Klassiker, auf den man sich beruft, ohne ihn zu kennen; in der Medizin teilt er dieses Los zumal mit Galen, dem er zeitlich nicht fern stand als ihm selbst im Iran des 19. Jh.s seine eigenen Adepten. Obwohl Avicennas ärztliche Zeitgenossen sämtliche einschlägigen Werke Galens in hervorragenden arabischen Fassungen zur Verfügung hatten, haben sich auch unter den fachlich Ehrgeizigen nur wenige die Mühe gemacht, seine wissenschaftlich anspruchsvollen, aber oft



ein wenig pedantischen und langatmigen Darstellungen zu verfolgen, sondern ihr Wissen stattdessen aus den so viel systematischeren und zugänglicheren Summarien und Kompendien bezogen, die in den dazwischenliegenden Jahrhunderten entstanden waren und mit gestiegenem Niveau noch immer verfaßt wurden. Avicennas monumentaler *Canon* der Medizin war eine der bedeutendsten, und historisch gesehen jedenfalls die erfolgreichste, dieser mittelalterlich-arabischen medizinischen Enzyklopädien, deren Geltung nicht auf den islamischen Bereich begrenzt blieb, sondern sich auch das lateinische Europa auf Dauer eroberte.

Mit Werken wie Avicennas *Canon* wurde die galenische Medizin endgültig zu einem geschlossenen, scholastischen System, dessen intellektueller Rang imponieren kann, wenn auch im Sinne heutiger Wissenschaft der Abstand zwischen Galen und Avicenna nicht geringer sein mag als der zwischen ihm und seinen gedankenlosen Nachbetern in späteren Zeiten. Im Iran des frühen 19. Jh.s wurde auch von solchen Medizinern, die sich um eine theoretische Fundierung ihres Berufes bemühten, in der Regel nicht der *Canon* selbst gelesen; an seine Stelle traten Kommentare oder Superkommentare, bzw. Auszüge oder Auszüge von Auszügen; besonders beliebt war ein derartiges Werk auf Persisch, das auf einen Verfasser des 15. Jh.s aus Kirman zurückgeht. Die meisten Ärzte lernten ihre Kunst aber als Lehrlinge bei einem älteren Kollegen, von dem sie vor allem einen gewissen Rezeptschatz übernahmen und später selbst weiterüberlieferten. Ärztliche therapeutische Tätigkeit beruhte danach weitestgehend auf der Ausstellung von Rezepten; die übrigen beliebten Anwendungen, wie der Blutentzug durch Aderlaß, Schröpfen oder Ansetzen von Egel, das ständig geübte Purgieren durch Einläufe, bzw. Gabe von Emetica, oder das Setzen von Wunden mit dem Brenneisen, wurde Gehilfen oder überhaupt weniger angesehenen Praktikern wie Badern überlassen; auch mit chirurgischen Maßnahmen gab sich der Arzt, nach mittelalterlichem Brauch noch immer *hakīm*, „Weiser“ genannt, nicht ab. In Anbetracht des beträchtlichen, offen zutage liegenden Risikos solcher Eingriffe kann das nicht verwundern, aber die Abtrennung der Chirurgie verweist gleichzeitig auf die theoretische Grundlage dieser Medizin, die bei aller verengenden Schematisierung und oft alles andere als kunstgerechten, sinnentleerten Anwendung noch immer von der griechischen Viersäftelehre abhing.

Den vier Körpersäften (Humores) Blut, gelbe Galle, schwarze Galle, Phlegma (Schleim) sind die vier Elementarqualitäten heiß, kalt, feucht, trocken jeweils paarweise zugeordnet; ausgehend von den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde, hat alle belebte und unbelebte Natur an denselben Qualitäten teil, in einer je eigenen Mischung und in je verschiede-



ner vierfacher Gradabstufung. Gesundheit besteht in der rechten Mischung (Eukrasie) der Körpersäfte; die individuelle Ausprägung dieser gleichgewichtigen Mischung ist uns noch unter dem Begriff Temperament vertraut. Krankheit entsteht aus pathologischer Veränderung und folgendem Überfluß eines Saftes; Aufgabe des Arztes ist es, durch Gabe von Medikamenten, die nach Qualität und Intensität dem krankmachenden Saft entgegengesetzt sind, und durch dessen unmittelbare Evakuation die „rechte Mischung“ wiederherzustellen. Im Rahmen der Humoralpathologie wird so auch bei äußerlich lokalisierbaren Störungen, wie Haut- oder Augenleiden oder Frakturen, zusätzlich zu spezifischen Mitteln immer eine systemische Behandlung angewendet. Die Erhaltung der Gesundheit geschieht entsprechend durch rechte Diät, hier verstanden als Gesamtheit aller steuerbaren Einwirkungen auf den Organismus, nicht nur als Kontrolle der Nahrungsaufnahme. —

Krankheit wie Gesundheit sind für die Viersäftelehre trotz aller Anerkennung von außen einwirkender Faktoren innere Prozesse des individuellen Organismus, auf den sich denn auch fast ausschließlich die ärztliche Bemühung richtet. Trotz der wiederholten Erfahrung verheerender Epidemien fand die Frage der Übertragbarkeit von Krankheiten im Orient wie in Europa bis weit ins 19. Jh. hinein keine Antwort, die deutlich über Hippokrates' Auffassung von den Miasmen, den Verunreinigungen der Atemluft aufgrund ungeklärter Fäulnisprozesse in der Umwelt, hinausgegangen wäre; danach treten die Miasmen gehäuft in Jahreszeiten wie dem Spätsommer auf, die für eine Störung des ihnen eigentümlichen natürlichen Temperamentes besonders anfällig sind. Überwunden wurde die Lehre von den Miasmen endgültig erst durch die mikrobiologische Forschung der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts; dennoch weigerte sich ein Rudolf Virchow selbst dann noch beharrlich, die Existenz des *contagium vivum*, des lebenden Infektionsträgers, anzuerkennen.

Im Orient war noch vor dem Jahre 1500 die Syphilis als neue Krankheit wahrgenommen und als geschlechtlich übertragbar erkannt worden, wenngleich ihre Ätiologie zunächst wieder nach humoralpathologischem Schema dargestellt wurde; auch die Behandlung mit Quecksilber setzte sich durch, doch führte die neue Empirie auch über längere Zeit hin nicht nur nicht zu einer Veränderung der humoralpathologischen Theorie, sondern wenigstens in Iran war im 19. Jh. die Kenntnis vom spezifischen Übertragungsweg der Syphilis wieder gänzlich verloren. Die von Paracelsus inaugurierte „chemische“ Medizin fand in Iran erst um 1830 Eingang, also etwa gleichzeitig mit der damals zeitgenössischen europäischen Medizin.

„O hätte doch nie ein Europäer seinen Fuß in mein Land gesetzt, dann wären uns alle die Quälereien erspart worden.“ Trotz seiner eigenen Ver-

antwortung für viele Verwicklungen in der Geschichte Irans im 19. Jahrhundert kommt diesen Worten des Königs der Könige Nāseroddīn Šāh (1848–96) eine Art höherer Glaubwürdigkeit zu, insofern als damit sicherlich die überwiegende Auffassung seiner Landsleute adäquat wiedergegeben war. Seit der napoleonischen Zeit hatte das politische Interesse europäischer Mächte an Iran neue Formen angenommen. Hatte Napoleon im Verein mit Rußland von einer Eroberung Irans geträumt, um sich so einer Basis für seinen geplanten Indienzug zu versichern, so ging aus analogen Gründen Englands Bestreben während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts dahin, seinen eigenen Einfluß in Iran zu sichern und den anderer Mächte zurückzudrängen. Vor allem um eine Bedrohung Indiens durch Rußlands Expansion nach Süden zu verhindern, trat England ähnlich wie im Falle des Osmanischen Reiches für den Erhalt des iranischen Staates ein, doch genauso gegen dessen Erstarren, das ebenfalls als Gefahr für das indische Imperium gesehen worden wäre. Die russische Ausbreitung in islamisches Gebiet südlich des Kaukasus zu Beginn des 19. Jh.s und später in die ebenfalls islamischen Reiche Zentralasiens bildeten eine ständige Gefahr für Iran und damit eine Konstante iranischer Außenpolitik; aus den genannten Gründen konnte England zwar ein gewisses Gegengewicht gegen Rußland darstellen, doch eben nicht als Verbündeter gelten. Auch kulturelle Kontakte zu den beiden Ländern unterlagen vor allem in der zweiten Jahrhunderthälfte leicht einem politischen Odium.

Nach dem Augenblick potentieller eher als realer Bedrohung Irans durch Napoleon nahm Frankreich unter den europäischen Mächten über das 19. Jh. hinaus die kulturelle Führungsstellung im Lande ein. Seit den vierziger Jahren war auch der europäische Leibarzt des Schahs fast durchweg ein Franzose. Doch zunächst ist kurz auf die Voraussetzungen für derartige europäische Präsenz in Iran einzugehen.

Vergleichbar mit der Lage im Osmanischen Reich war auch im Iran des 19. Jh.s ein primäres Motiv für Reform das Bewußtsein staatlicher Schwäche, und das heißt konkret militärischer Unterlegenheit, gegenüber europäischen Mächten; welche Folgen Reformanstrengungen auch immer haben mochten, ihr vorrangiges Ziel war zunächst die Stärkung des Staates nach innen und nach außen. In einem Land wie Iran, dessen herrschende Dynastie, die türkischstämmigen Qāğären, von der schiitischen Geistlichkeit aus religiösem Grundsatz nicht als legitim anerkannt wurde, mußte ein Zuwachs staatlicher Macht zumindest auf starke Vorbehalte stoßen und die diesen bewirkenden Reformen, besonders ausländisch inspirierte, starkem, religiös begründetem oder wenigstens verbrämtem Verdacht aussetzen. Auch die europäische Medizin sollte davon nicht verschont bleiben.

Im Fall Irans war der übermächtige Gegner Rußland, das auf die Nordwestprovinz Azerbeijan Druck ausübte und zweimal im ersten Drittel des Jahrhunderts gegen Iran siegreich blieb. Den langjährigen Prinzgouverneur Azerbeijans, den 1833 jung verstorbenen Thronfolger ‘Abbās Mīrzā, mußten als verantwortlichen Befehlshaber die Niederlagen gegen Rußland besonders treffen, doch seine Reformbestrebungen beschränkten sich nicht auf die Hebung der Disziplin seiner Truppen unter Mitwirkung europäischer Offiziere, sondern richteten sich gleichermaßen auf zivile Ziele, wie Verbesserung des Unterrichtswesens, sogar unter Einschluß europäischer Missionschulen, die Ausweitung landwirtschaftlicher Anbauflächen und die Einführung des Buchdruckes, in der Technik des Bleisatzes sowohl wie der Lithographie. Eines der ersten Erzeugnisse der seit 1816 in Täbriz arbeitenden Druckerei war eine 1825 erschienene Schrift über die Pockenimpfung. Hier ist nur kurz daran zu erinnern, daß die von Edward Jenner 1796 entwickelte Methode der Immunisierung gegen die Blattern durch eine subkutan beigebrachte Infektion mit Kuhpocken sich in wenigen Jahren wie im Triumphzug nicht nur auf dem europäischen Kontinent, sondern bis 1802 über Konstantinopel, Basra und Bombay auch nach Indien verbreitet hatte, wo sie sofort in großem Maßstab eingesetzt wurde. ‘Abbās Mīrzā hatte sie sicherlich durch einen der englischen Ärzte kennengelernt, die seit 1810 zu seinem Gefolge gehörten.

Zu europäischen Gesandtschaften nach Iran hatten schon in den vorausgehenden einhundert Jahren regelmäßig Ärzte gehört, und es hatte sich die Übung eingebürgert, deren medizinische Dienste auch hochgestellten iranischen Persönlichkeiten zur Verfügung zu stellen. Man hoffte damit natürlich auch den eigenen diplomatischen Interessen zu dienen, vor allem wenn ein Arzt Zugang zum Schah oder seinem Harem gewann. Freilich setzte man auf diese Weise, je länger desto stärker, europäische medizinische Aktivitäten im Lande auch dem Verdacht politisch eigennütziger Motivation aus. ‘Abbās Mīrzā immerhin faßte rasch Vertrauen zur Kunst seiner englischen Mediziner; schon 1810 schickte er erstmals einen jungen Mann zum Medizinstudium nach England und ließ diesem 1818 weitere fünf folgen, die sich „modernen Wissenschaften“ widmen sollten. Nicht allein propagierte ‘Abbās Mīrzā die Pockenimpfung öffentlich mittels der erwähnten Schrift, sondern gab mit der Vakzination seiner eigenen Kinder ein praktisches Beispiel. Nach der Schätzung eines österreichischen Leibarztes Nāşeroddīn Šāhs umfaßte die königliche Familie um die Mitte des Jahrhunderts gegen 10 000 Personen, ein numerischer Anstieg, den er gegenüber dem Rückgang anderer Familien infolge hoher Kindersterblichkeit auf konsequente Durchimpfung gegen Pocken zurückführt. Auch die einfache Bevölkerung

machte, soweit möglich, von der neuen Präventivmöglichkeit bereitwillig Gebrauch. Außerhalb der Hauptstadt Teheran verbreitete sie sich allerdings recht langsam; erst ungefähr einhundert Jahre nach ihrem ersten Bekanntwerden in Iran wurde ein öffentlicher Impfdienst organisiert, obwohl ein erster Versuch dazu bereits 1850 unternommen wurde.

Schon zur Zeit ‘Abbās Mīrzās war jedoch die Reaktion einheimischer Ärzte auf die Einführung europäischer Medizin weniger positiv; mag die Ablehnung der Pockenvakzination vorwiegend materielle Gründe gehabt haben, da man das Ausbleiben eines bisher sicheren Patientenstammes fürchtete – immerhin eine verständliche Reaktion, mit der medizinischer Fortschritt, vor allem in der Prävention, auch heute zu rechnen hat –, so liegen die tieferen Ursachen für die Ablehnung der „neuen Medizin“ durch Vertreter der hergebrachten Heilkunde mindestens auch im Gegensatz der grundlegenden Theorie, oder sollte man sagen, des Paradigma, der beiden Systeme. Für den fränkischen *ḥakīm* gab es kein Heiß oder Kalt mehr, die so beliebten Evakuationen „überflüssiger“ Humores wandte er, wenn überhaupt, nur mit größter Zurückhaltung an, und statt der überlieferten pflanzlichen Drogen verschrieb er eine Fülle verschiedener Pillen, deren Ingredienzen wie Quecksilber oder Salze gegenüber einem unwissenden Publikum leicht als schadenstiftend bzw. giftig zu denunzieren waren. Bevor nach Gründen für eine derartige Polemik gegen die europäische Medizin gefragt wird, soll zunächst ein weiterer Zeuge zu Wort kommen, obwohl wir uns zeitlich damit erheblich über den bisher eingehaltenen Rahmen der ersten Jahrhunderthälfte hinausbewegen. Um 1875 beurteilte ein führender Arzt der Hauptstadt die westliche medizinische Wissenschaft nicht nur überhaupt abschätzig, vielmehr sah er deren Aufnahme in Iran sogar als Zeichen eigener Krankheit.

Hier ist ein Thema angesprochen, das die Diskussion in Iran über die Öffnung gegenüber westlichen Einflüssen seit mehr als einem Jahrhundert mitbestimmt: das der *ḡarbzadegī*, der West-Infektion, des blinden Nachäffens westlicher Lebensformen unter Verlust eigener Identität. Beiden Vorwürfen, dem gegen die Vertreter westlicher Medizin in Iran wie dem gegen ihre iranischen Anhänger, liegt die Behauptung zugrunde, ihre Tätigkeit sei gegen die – physische bzw. kulturelle – Gesundheit des Landes gerichtet. Ironischerweise wurde die Anschuldigung gegen die europäischen Ärzte, giftige Substanzen zu verwenden, ausgerechnet von dem Mann erhoben, der in seiner Jugend im Auftrage ‘Abbās Mīrzās zum Medizinstudium nach England gegangen war und dort zwölf Jahre verbracht hatte. Weder bedenkt er in seiner Polemik die mit dem hippokratischen Eid gegebene Verpflichtung, nicht zu schaden, noch rein pragmatisch, daß die angegriffe-

nen Ärzte ja ihre Landsleute in der gleichen Weise traktieren. Auch geht es ihm offensichtlich nicht um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über theoretische Grundlagen, sondern um einen Aufruf zur nationalen Selbstverteidigung, im gegebenen Fall auf medizinisch-wissenschaftlichem Gebiet.

Zu fragen bleibt, weshalb gerade die Medizin so wütende, demagogische Invektiven auf sich ziehen konnte. Die angeführten Meinungen mögen in der Tat für die Aufnahme westlicher Medizin in Iran nicht repräsentativ sein, doch ist noch einmal auf die Beziehungen mancher europäischer Ärzte in iranischem Hofdienst zu den diplomatischen Vertretungen ihrer Länder zu verweisen, wodurch ihre ärztliche Tätigkeit in den Verdacht politischer Intrigen geriet. Vor allem im letzten Drittel des Jahrhunderts versuchten darüber hinaus Rußland und besonders England Iran zu Maßnahmen im Gesundheitswesen zu drängen, die trotz ihrer positiven Auswirkungen auch für Iran in erster Linie den Interessen dieser Mächte dienen sollten; es kann nicht erstaunen, daß solche Demarchen Ressentiments erzeugten. Die Bedeutung der zitierten Äußerungen liegt über den engen medizinischen Zusammenhang hinaus freilich viel eher in dem Licht, das sie ganz allgemein auf iranische Reaktionen gegen den Anprall des Westens werfen.

Ein bisher erst flüchtig erwähnter, doch zentral wichtiger Aspekt in der Beziehung, oder vielmehr, Konfrontation der Iraner mit dem Westen, der religiöse, soll näher behandelt werden, nachdem deren Fortgang im wissenschaftlichen Bereich über die Jahrhundertmitte hinaus weiterverfolgt ist. Oben wurde der etwas larmoyante, von Selbstmitleid erfüllte Ausruf Nāṣeroddīn Šāh über die quälende Anwesenheit der Europäer im Lande zitiert; in resignierendem Ton schließt sich daran das Eingeständnis eigener Schwäche, das hier jedoch noch frei von Selbstaufgabe ist: „Da die Fremdlinge aber nun leider eingedrungen sind, so will ich sie wenigstens so viel und so gut als möglich benutzen.“ Auch mit dieser Einstellung zu den Europäern in Iran stand Nāṣeroddīn Šāh unter seinen Landsleuten nicht allein; es war zu seinem eigenen wie vor allem zum Unglück Irans, daß diese „Benutzung“ ausländischer Ressourcen in seiner Regierungszeit je länger desto ausschließlicher nur den materiellen Interessen eines korrupten, ineffizienten autokratischen Systems diene, dessen vornehmster Zweck die Erhaltung der Macht war und dessen Exponent, wenn auch bei weitem nicht einziger Nutznießer, eben der Schah war. Der immer schärfer werdende Gegensatz zwischen den Ansprüchen der Bevölkerung, unter Einschluß sowohl der reformorientierten wie der traditionell-religiösen Intelligenz, und der Unfähigkeit des Regimes, ihnen entgegenzukommen, entlud sich nicht nur in Nāṣeroddīn Šāhs Ermordung 1896, sondern zehn Jahre später in einer Revolution, mit der seinem Nachfolger eine Verfassung, also eine

Beschränkung königlicher Macht, abgerungen wurde.

Obleich der achtzehnjährige Schah nach dem Tode seines Vaters 1848 ganz dem Herkommen entsprechend erst in seine Hauptstadt einziehen und den Thron besteigen konnte, nachdem die Astrologen eine dafür günstige Stunde bestimmt hatten, kennzeichnete den Beginn seiner Herrschaft ein starker Reformimpuls. Die treibende Kraft dafür in der Regierung war Mirzā Taqī Ḥān, der ohne den Titel die Funktionen eines Großwesirs ausübte. Zunächst mußte er Aufstände in mehreren Provinzen niederschlagen, wie sie nicht zum ersten Mal den Herrschaftsantritt eines Schahs begleiteten; ein bezeichnendes Schlaglicht auf die politische Einstellung des Wesirs wie auf die Kräfteverhältnisse im Lande wirft dabei seine Bemerkung, es sei besser, die Zentralregierung erobere unter Opferung von 20 000 Toten, aber aus eigener Kraft die Stadt Mašhad zurück, als daß sie sich friedlich, jedoch aufgrund englischer Vermittlung, unterwerfe. Wie schon unter ‘Abās Mirzā vierzig Jahre zuvor, stand auch für Mirzā Taqī Ḥān die Reform des Militärs und überhaupt der Staatsverwaltung im Vordergrund des Interesses, doch ging die Tragweite seines Ansatzes weit darüber hinaus. 1850 gründete er die *Dārol-fonūn*, ein Polytechnicum, das sich im Laufe der vierzig Jahre seines Bestehens als wichtiger Faktor des Wandels erweisen sollte. Doch bevor wir auf seine Funktion als Ausbildungsstätte, und speziell als medizinische Hochschule, eingehen, ein kurzer Satz zu seinem Gründer, Mirzā Taqī Ḥān. Vielleicht waren es gerade seine innere Unabhängigkeit und ehrliche Tatkraft, die ihn bestimmten Kreisen in der Umgebung des noch sehr unreifen Herrschers mißliebig machten; eine von der Mutter des Schahs dirigierte Haremsintrige führte zu seinem Sturz nach kaum drei Jahren der Regierung. Kurze Zeit darauf ordnete der Schah seine Ermordung an; als Vergünstigung wurde ihm eingeräumt, die Todesart selbst zu wählen; er ließ sich die Adern öffnen. Natürlich hatte Mirzā Taqī Ḥāns reformerischer Impetus nur sehr indirekt etwas mit seinem Tod zu tun, dessen Motiv viel eher in dem der Herrschaftssicherung des Schahs zu sehen ist; dennoch, und wenn in verzerrender Übertreibung, beleuchtet er ein politisch-gesellschaftliches System, das einerseits punktuell von launenhaft-willkürlicher Ausübung absoluter Macht und andererseits von ähnlich unberechenbarer, schleichender Obstruktion bestimmt war und für energisches Verantwortungsbewußtsein wenig Verwendung hatte. Für die Beurteilung daraus resultierender individueller Verhaltensweisen kann nicht unberücksichtigt bleiben, daß sich diese letztlich nur gleichzeitig mit den vom System gesetzten Rahmenbedingungen und langfristig verändern lassen.

Die tiefe Wirkung, die Mirzā Taqī Ḥān trotz seiner kaum dreijährigen Regierungszeit auf Iran ausgeübt hat, wird auch durch seinen Ehrentitel

*Amīr-e kabīr*, „Großemir“, bestätigt, unter dem er bis heute bekannt ist. Seine Schöpfung *Dārol-fonūn*, die erst nach seinem Sturz 1851 eröffnet wurde, erfreute sich sogar zunächst des wohlwollenden Interesses Nāser-oddīn Šāhs, bis sich unter den Studenten die ersten Zeichen politischer Kritik an seinem autokratischen Regime zeigten. Obwohl das Polytechnicum ursprünglich als Militärakademie gedacht war, enthielt der Lehrplan von Anfang an auch eine Reihe ziviler Fächer; außer sogenannter Militärwissenschaft wurden Klassen für Ingenieurwesen und Bergbau eingerichtet, für Mineralogie, Chemie und Pharmazie und schließlich für Medizin. Die 105 Studenten des ersten Jahrganges, die vom zuständigen Ministerium ausgesucht wurden, waren zwischen 14 und 16 Jahre alt; als Angehörige der Teheraner Oberschicht hatten sie alle dem Herkommen entsprechend eine reguläre persische Bildung durchlaufen; außer den religiösen Fächern, einschließlich einer Einführung ins Arabische, persischer Sprache und Literatur sowie Arithmetik zählten dazu auch die traditionellen Profanwissenschaften Medizin, Arzneimittelkunde, Alchemie und Astronomie nebst Astrologie. Nach einigen Jahren wurde das Lehrangebot durch die europäischen Fremdsprachen Französisch, Englisch, Russisch, ergänzt; dem eigentlichen Fachstudium wurde ein allgemeinbildendes Propädeutikum vorgeschaltet, das die Mängel der Vorbildung der Studenten ausgleichen sollte.

Als Dozenten hatte Mīrzā Taqī Hān österreichische Fachkräfte vorgesehen, um unerwünschten politischen Einflußnahmen möglichst vorzubeugen; später folgten ihnen mehrheitlich Franzosen. Da von den Lehrkräften verständlicherweise keine persischen Sprachkenntnisse erwartet werden konnten, mußte der Unterricht mit Hilfe von Dolmetschern auf Französisch gehalten werden. Glücklicherweise sind wir durch Dr. Polak, den ersten österreichischen Medizindozenten an der *Dārol-fonūn*, über die Situation in diesem Fache besonders gut unterrichtet; er versuchte zunächst seine Vorlesungen mit Dolmetscher zu halten, merkte aber nach kurzer Zeit, daß dieser nicht übersetzte, sondern die Studenten in traditioneller persischer Medizin unterwies. Also blieb kein Ausweg, als selbst Persisch zu lernen; Polaks Sprachkenntnisse wurden noch vierzig Jahre später von einem iranischen Minister in seinem Tagebuch als gut beurteilt.

Unter den herrschenden Bedingungen sah Polak eine erfolgversprechende Lehrtätigkeit allein in der Vermittlung vorklinischer Grundkenntnisse und einfacher chirurgischer Fertigkeiten an seine Studenten, um sie damit zur Fortsetzung ihrer Studien in eigener Verantwortung oder an einer europäischen Universität zu befähigen. In der Tat wurden im Laufe der fünfziger Jahre von Polaks Medizinstudenten sieben nach Paris geschickt und schlossen dort 1860 bzw. 1861 ihr Studium mit dem Examen ab.

Seinen theoretischen Unterricht stützte Polak auf selbstverfaßte bzw. übersetzte Lehrbücher, ein Skelett, anatomische Präparate und Tiersektionen, da Sektionen von Leichen, wie übrigens auch Obduktionen, noch immer unmöglich waren. Seine Studenten suchten aber die Friedhöfe eifrig nach unterrichtstauglichen Schädeln ab. Außerdem nutzte Polak die Möglichkeiten, die ihm seine Praxis bot, zu Demonstrationen klinischer Fälle. Er äußert sich angetan von der schnellen Begeisterungsfähigkeit seiner Studenten, bemängelt aber, daß ihr Interesse rasch erlahme. In Anbetracht ihrer Herkunft und ihrer materiellen Sicherheit, die eine Berufstätigkeit in der studierten Disziplin gar nicht erforderlich machte, kann der bemerkte Mangel an Ausdauer eigentlich kaum überraschen.

Eine wichtige Aufgabe der europäischen Dozenten am Polytechnicum war die Bereitstellung neuer Lehrbücher in persischer Sprache. Polak verfaßte zwei, ein nach eigener Aussage elementares über Anatomie und ein ausführlicheres über Chirurgie, einschließlich der Augenchirurgie und des Steinschnittes. Beide erschienen sofort als Steindrucke. Auch von Polaks Nachfolgern als Vertretern der Medizin am Polytechnicum wurden im Laufe der nächsten Jahrzehnte mehrere einschlägige Werke vorgelegt; das bekannteste ist wohl die große *Terminologie médico-pharmaceutique et anthropologique française-persane* des Belgiers Dr. Schlimmer von 1874, deren wichtigster Beitrag in der Weiterentwicklung einer persischen medizinischen Fachterminologie lag.

Entsprechend der militärischen Ausrichtung des Polytechnicums stellte Polak z.B. auch für Truppenoffiziere Hygieneinstruktionen zusammen, nach denen diese bei dem besonders in der Armee häufigen seuchenartigen Auftreten von Malaria, Ruhr, Typhus oder Erkältungskrankheiten pragmatisch, aber wirksam vorgehen konnten.

Niemand wußte besser als Polak selbst, daß die Errichtung einer zeitgemäßen Klinik sowohl der Verbesserung der Gesundheitsversorgung wie dem medizinischen Unterricht nur zugute kommen konnte. Doch hier war er auf guten Willen und Mitarbeit vieler angewiesen, denen er letztlich nur als Bittsteller gegenüberstand; das endliche Ergebnis seiner Anstrengungen bezeichnet er selbst als höchst unbefriedigend. Auch dies Projekt war zunächst dem Militär vorbehalten; erst 1880 wurde für die Zivilbevölkerung Teherans ein staatliches Krankenhaus eröffnet, während in einigen anderen Städten des Landes um die Jahrhundertwende christliche Missionsspitäler die klinische Versorgung besserten.

Bei den genannten Aktivitäten des Dr. Polak und gleichgesinnter Pioniere stellt sich unabweislich die Frage des Erfolges. Polak scheint sich als Chirurg großen Ansehens und regen Zuspruchs erfreut zu haben; obwohl

seine Tätigkeit in Teheran im Jahrzehnt zwischen 1850 und 1860 noch in die vorantiseptische Zeit fällt, war die Überlegenheit seiner Technik über die Kunst der einheimischen Wundärzte und Bader zu offensichtlich, um ignoriert zu werden. Auch bei fehlender Theorie der Infektion hatten empirische Einsicht und die fortschreitende Kenntnis von Anatomie und Physiologie ihre Wirkung nicht verfehlt. Selbst auf gynäkologischem Gebiet, allerdings kaum in der Geburtshilfe, wurden Polaks Dienste gesucht. Erleichtert wurde das Zutrauen zum fränkischen Chirurgen offenkundig auch dadurch, daß man ihn in Analogie zu herkömmlichen Chirurgen eher als Handwerker denn als gelehrten Arzt ansah.

Viel schwieriger war es, als Internist akzeptiert zu werden. Das allgemeine Mißtrauen gegen Fremdes wurde noch geschürt durch die schon erwähnten Behauptungen, die europäischen Ärzte verwendeten als Medikamente in Wirklichkeit Gifte. Auch gegen sie war damit der gegen die neuen Wissenschaften aus dem christlichen Europa insgesamt erhobene Vorwurf zu insinuieren, ihr Bestreben sei auf nichts anderes als einen Angriff gegen die religiöse Integrität des islamischen Irans gerichtet. Tatsächlich rief die Eröffnung der *Dārol-fonūn* von Anfang an starken religiös begründeten Widerspruch hervor. Als Gründung der Qāğāren, deren Regime keinerlei Legitimität im schiitischen Verständnis nachweisen konnte und deswegen *ipso facto* als tyrannisch galt, war das Polytechnicum nicht nur geeignet, den Einfluß eines Unrechtsstaates zu stärken, sondern sein Lehrplan beschränkte sich unter Ausschluß der traditionellen religiösen Disziplinen auf Profanwissenschaften. Selbstverständlich war den Studenten Gelegenheit zur Ausübung ihrer religiösen Pflichten, wie der Teilnahme am Gebet mehrmals täglich, gegeben, aber es unterlag keinem Zweifel, daß die Religion an der *Dārol-fonūn* zur Privatsache geworden war. Da dies nach hergebrachtem Verständnis aber unvereinbar mit dem Wesen einer islamischen Gesellschaft ist, entbehrte die Opposition der *‘ulamā*, der Religionsgelehrten, nicht einer gewissen Logik.

Mit der Einführung westlicher Technik und Wissenschaft war zunächst ein deutlicher Anstieg der Zahl in Iran tätiger Ausländer verbunden, deren Anwesenheit als bedrohlich empfunden wurde. Längerfristig war ein Rückgang des Einflusses der *‘ulamā* unausweichlich. Ganz zu schweigen von religiösen Prinzipien war daher schon aus Gründen des gesellschaftlichen Status' ihr Widerstand gegen die sich abzeichnende Entwicklung verständlich. Wie vorher erwähnt, waren die verwendeten Argumente oft eher demagogisch böswillig; der allzu häufig in vergleichbaren Situationen erhobene Vorwurf der Verschwörung wurde auch hier laut; die *Dārol-fonūn* entspringe einer Verschwörung zwischen Ausländern und irregeleiteten Iranern,



um die Jugend des Landes zu verderben. Später wurde der Bau einer Eisenbahn als gegen die Religion gerichtet verurteilt, und einem reformwilligen Großwesir wurde die Absicht einer Christianisierung des Landes unterstellt. Der hier skizzierte Konflikt kann nicht einfach mit dem Gegensatzpaar Fortschritt und Reaktion benannt und abgetan werden, zumal aus der bequemen raumzeitlichen Distanz des fernen Nachgeborenen. Wertewandel in einer Gesellschaft tangiert immer auch Interessen und impliziert schmerzhafteste Anpassungsprozesse.

Die geschilderten weitverbreiteten Vorbehalte gegen die fränkische Heilkunst mußten auch die Berufsaussichten selbst der relativ wenigen medizinischen Absolventen des Polytechnicums beeinflussen. Der Hof des Schahs und die diesem nahestehende Schicht, die noch am ehesten als Klientel in Frage kamen, absorbierte nur eine begrenzte Zahl. Die Mehrheit von Polaks ersten Schülern versuchte ihren Weg in die Praxis dadurch zu ebnen, daß sie sich als Ärzte für „alte und neue“ Medizin niederließen. Wirklich ist die Koexistenz beider Wissenschaftstraditionen für die iranische Medizin bis kurz vor dem ersten Weltkrieg nicht untypisch. Am Polytechnicum selbst gab es jahrzehntelang neben den Dozenten für europäische Naturwissenschaft und Medizin auch eine Position für avicennische Heilkunde. Noch 1887, also fast vierzig Jahre nach Errichtung der *Dārol-fonūn* und nachdem die europäische Medizin gegenüber der Jahrhundertmitte tiefgreifende Veränderungen erfahren hatte, hatte sich diese selbst bei den führenden iranischen Ärzten der Hauptstadt noch keineswegs durchgesetzt; die Mehrheit von ihnen war ausschließlich in der einheimischen Überlieferung ausgebildet.

Die Verbreitung der neuen Kenntnisse über Teheran hinaus verlief dementsprechend noch langsamer; sie geschah wohl eher von den Provinzen aus, aus denen einzelne Studenten zur Fortsetzung ihrer Ausbildung nach Teheran kamen, als von dort durch Übersiedlung in andere Städte. Als Ausnahme kann einer der ersten am Polytechnicum eingeschriebenen und zur Weiterbildung nach Paris entsandten Medizinstudenten gelten, der nach seiner Rückkehr mehrere Jahre in der Provinz arbeitete, bevor er als Dozent an das Polytechnicum zurückberufen wurde.

Zum Gesamtbild der Einführung europäischer Medizin in das Iran des 19. Jh.s gehört, wie bereits angedeutet, der Druck der Mächte Rußland und vor allem England auf die Regierung in Teheran mit dem Ziel, diese zu Maßnahmen der Seuchenprävention zu veranlassen. Das wiederholte Auftreten von Cholera, Pest und Typhus in Vorderasien, speziell in der Golfregion und in Mesopotamien, war eine Quelle ständiger Beunruhigung für die britischen Autoritäten in Indien. Obwohl Iran selten Ausgangsort für

Epidemien war, konnte ein wirksames Quarantänesystem nur unter Ein-schluß der iranischen Golfhäfen sowie der Grenzübergänge von Iran nach Afghanistan bzw. in das Osmanische Reich funktionieren. Besonders in den zehn Jahren vor 1876 und dann wieder seit 1895 – entsprechend der Häufigkeit des Vorkommens bestimmter Seuchen – unternahm die britische Regierung mehrfach Anstrengungen, Teheran zum Handeln zu bewegen.

1871, im Gefolge einer Hungersnot mit anschließender Typhusepidemie, konstituierte sich in Teheran ein beratender Ausschuß zu Fragen des Gesundheitswesens, der in den Jahrzehnten bis zum ersten Weltkrieg das wichtigste Konsultativorgan auf diesem Gebiet in Iran blieb, jedoch über kein eigenes Budget und keine exekutive Autorität verfügte. Vertreten waren in diesem „Rat für das Gesundheitswesen“ die ausländischen Gesandtschafts-ärzte sowie die prominentesten iranischen Mediziner der Hauptstadt; Vorsitzender *ex officio* war der Unterrichtsminister, doch die Gründungsinitiative war, wie zu erwarten, von den in Teheran tätigen europäischen Medizini-ern ausgegangen. Ihr Sprecher war Joseph-Désiré Tholozan, der mehr als zwei Jahrzehnte als Leibarzt im Dienste Nāseroddīn Šāhs stand und mit seinen Schriften zur Seuchenbekämpfung in Iran sowohl wie in Frankreich bekannt wurde. Es ist bezeichnend, daß die leitende Stellung im „Rat“ bis in dieses Jahrhundert fast durchweg in der Hand von Europäern blieb.

Maßnahmen wie die Einführung einer wirksamen Quarantäne hätten ohne Zweifel auch Iran selbst genützt, doch der Hintergrund der einschlägi-gen britischen Forderungen war natürlich Eigeninteresse. 1899 nahm die Regierung in London die Regelung der Frage in eigene Hände und legte dem Hafen von Būšehr am Golf ohne Zustimmung Teherans eine Quarantäne auf; derartiges Vorgehen konnte nur zu Mißstimmung und dem Streben nach Revanche bei erster sich bietender Gelegenheit führen. Der machtpoliti-sche, imperialistische Kontext, in dem die europäische Medizin in der zweiten Jahrhunderthälfte und bis zum Ende der Qāğārenherrschaft 1925 in Iran stand, wird vielleicht nirgends deutlicher als in der Quarantänefrage und 1905 in der Erklärung weiter iranischer Staatsgebiete zu *cordons sanitai-res* durch Großbritannien und Rußland. Auch dabei mischten sich humani-täre Absichten und Verfolgung eigener Interessen, in diesem Fall am Schutz heimischer Märkte.

1911, sechzig Jahre nach Eröffnung der *Dārol-fonūn* in Teheran, wurde ein Gesetz verabschiedet, mit dem medizinische Ausbildung und Zulassung landesweit neu geregelt wurden; nach einer seiner Vorschriften wurde die Dozentur für avicennische Medizin endgültig abgeschafft. Auch das tradi-tionelle System ärztlicher Unterweisung als Lehrzeit bei einem älteren Kol-legen wurde damit als Voraussetzung für die neue Lizenzierung durch den



Staat hinfällig. Damit ist es freilich nicht aus der Realität verschwunden. Noch heute können nach der alten Übung Texte der avicennischen Tradition, angefangen beim *Canon* selbst, bei einzelnen Lehrern studiert werden, die ihren Schülern den Erfolg mit der Befugnis zur Weiterüberlieferung quittieren. Das scheint nicht mehr als eine Kuriosität zu sein; überständige Traditionen sterben manchmal langsam, und hinter die andauernde Revolution medizinischen Wissens des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts führt kein Weg zurück zur Viersäftelehre Galens und Avicennas. Zu erinnern bleibt freilich an deren oben erwähnten systematischen Therapieansatz, der auf die Ganzheit des kranken Menschen als Ziel ärztlicher Bemühung verweist; mit Wissenschaft, wie sie sich in den letzten Jahrhunderten im Westen durchgesetzt hat, sind Ganzheiten, wenn Sie mir den Gemeinplatz nachsehen, jedoch nicht zu erfassen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- ALGAR, HAMID: *Religion and state in Iran, 1785-1906. The role of the Ulama in the Qajar period*, Berkeley and Los Angeles 1969.
- ARASTEH, A. REZA: *Education and Social Awakening in Iran 1850-1968*, <sup>2</sup>Leiden 1969.
- BRENTJES, BURCHARD (Hrsg.): *Avicenna/Ibn Sina 980-1036*, 2 Tle, Halle a.S. 1980 (*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge* 1980/12.17).
- BÄMDĀD, MAHDĪ: *Šarḥ-i ḥāl-i Īrān dar qarn-i 12 va 13 va 14 hiġrī*, 6 Bde, Teheran 1347-50/1968-72.
- BAYAT, MANGOL: *Mysticism and dissent. Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse, N.Y. 1982.
- BROWNE, EDWARD CRANVILLE, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921.
- DSB: *Dictionary of scientific biography*: s. GILLISPIE, CHARLES.
- ELGOOD, CYRIL: *A medical history of Persia and the eastern caliphate from the earliest times until the year A.D. 1932*, Cambridge 1961.
- FISH, DOROTHY: *Dr. Jenner of Berkeley*, London 1959.
- GALEN: s. MAY, MARGARET T.
- GILLISPIE, CHARLES (ed.-in-chief): *Dictionary of scientific biography*, 16 Bde, New York 1970-80.
- GRUNER, O. CAMERON: *A Treatise on the Canon of Medicine of Avicenna incorporating a translation of the first book*, London 1930.
- ISKANDAR, ALBERT Z.: „Ibn Sina: Medicine“, DSB XV, 498-501 (Bibl.!).
- ĪTIMĀDUS-SALṬĀNA, MUḤAMMAD ḤASAN ḤĀN ŠANĪʿUD-DAULA, *Rūznāma-yi ḥāṭirāt marbūṭ be-sālḥā-yi 1292 ta 1315 hiġrī-yi qamarī*, ed. Īraġ Afšār, <sup>2</sup>Teheran 1971.
- MAY, MARGARET T. (Übers.): *Galen on the usefulness of the parts of the body*, 2 Bde; Ithaca, N.Y. 1968.

- MĪR, MUḤAMMAD TAQĪ: *Piziškān-i nāmī-yi Pārs* (= *Intišārāt-i Dānišgāh-i Pahlavī* 1), Šīrāz 1348.
- MORIER, JAMES (JUSTINIAN): *The adventures of Hajji Baba of Ispahan*, London 1895 (<sup>1</sup>1824).
- POLAK, JACOB EDUARD: *Persien, das Land und seine Bewohner*, 2 Tle, Leipzig 1865.
- SIEGEL, RUDOLPH E.: *Galen's system of physiology and medicine*, 3 Bde, Basel etc. 1968. 1970. 1973.
- STOREY, CHARLES AMBROSE: *Persian literature. A bio-bibliographical survey*. Vol. 2, P. 2: *Medicine*, London 1971.
- ULLMANN, MANFRED: *Islamic Medicine (Islamic Surveys 11)*, Edinburgh 1978.
- id.: *Die Medizin im Islam*, in: *Handbuch der Orientalistik*, Erste Abtlg., Ergänzungsband VI, 1, Leiden / Köln 1970.
- WATSON, ROBERT GRANT: *A History of Persia from the beginning of the nineteenth century to the year 1858*, London 1866.
- WILSON, LEONARD G.: „Jenner, Edward”, *DSB* VII, 95–97.



# Die Karawane der Wissenschaft und des Fortschritts

Zur Auseinandersetzung iranischer  
Intellektueller mit der Europäisierung  
ihres Landes unter der Schah-Herrschaft

VON  
GOTTFRIED HERRMANN

Die ersten Begegnungen zwischen dem islamischen Persien und Europa kamen im wesentlichen durch die Europäer zustande, die seit dem 13. Jahrhundert als Missionare, Kaufleute, Gesandte, Reisende oder Fachleute (z.B. Geschützgießer) zunächst vereinzelt und später in zunehmender Zahl in Iran erschienen<sup>1</sup>. Seinen Höhepunkt erreichte dieses Frühstadium der Kontakte im 17. Jahrhundert, also in der Zeit der Şafawiden. Die katholische Kirche war damals durch Missionsstützpunkte der Dominikaner, Augustiner, Karmeliter, Kapuziner und Jesuiten<sup>2</sup> und der europäische Handel durch Niederlassungen der englischen, niederländischen und französischen Ostindiengesellschaften in Iran vertreten<sup>3</sup>. Dazu kam ein lebhafter Gesandtschaftsverkehr, der durch europäische Handelsinteressen und den beiderseitigen Wunsch nach einem konzertierten militärischen Vorgehen gegen die Osmanen ausgelöst wurde<sup>4</sup>. Von den zahlreichen Reisenden und selbständigen Kaufleuten, die in dieser Zeit durch Iran zogen, seien hier nur der römische Patrizier Pietro della Valle, der durch Liebeskummer in die Ferne getrieben wurde, die französischen Edelsteinhändler Jean Chardin und Jean

---

<sup>1</sup> Vgl. GABRIEL, Kap. 4 ff.; LOCKHART, 373 ff.

<sup>2</sup> Vgl. LOCKHART, 398.

<sup>3</sup> Vgl. LUFT, *Iran*, 58 ff.

<sup>4</sup> Vgl. LOCKHART, 386 ff.



Baptiste Tavernier sowie der französische Orientalist Jean Thévenot erwähnt<sup>5</sup>.

Im Gefolge dieser Kontakte entstand am şafawidischen Hof zwar ein gewisses Interesse und bei ʿAbbās II. (1642–1666) sogar eine Art Vorliebe für Europa, die sich unter anderem darin artikulierte, daß er sich in der europäischen Maltechnik unterweisen und seine Paläste von niederländischen Künstlern mit Gemälden verzieren ließ<sup>6</sup>, doch hatte all dies noch keine intensivere Hinwendung zu Europa zur Folge. Der Grund dafür dürfte darin zu suchen sein, daß Iran damals ein blühendes Land war und über eine Zivilisation verfügte, die der Europas kaum nachstand<sup>7</sup>.

Das Bedürfnis, näher mit Europa in Fühlung zu kommen, ergab sich erst durch die Kriege von 1803 bis 1813 und von 1826 bis 1828 mit Rußland, in denen Iran beide Male unterlag und nicht nur größere Gebiete im Nordwesten – darunter Darband, Baku und Eriwan – abtreten, sondern durch die Einräumung der Konsulargerichtsbarkeit und der wirtschaftlichen Meistbegünstigung auch eine Einschränkung seiner Hoheitsrechte hinnehmen mußte<sup>8</sup>. Noch während des ersten Krieges setzte sich, wenn auch zögernd, in Iran die Erkenntnis durch, daß man es hier mit einem Gegner zu tun hatte, der den eigenen Truppen aufgrund seines zivilisatorischen und technologischen Vorsprungs weit überlegen war<sup>9</sup>.

Um den Anschluß an die Entwicklung in Europa herzustellen, ergriff man eine Reihe von Maßnahmen, von denen hier nur der Einsatz europäischer Instruktoren (seit 1807)<sup>10</sup>, die Schulung von iranischen Militärtechnikern in Europa (seit 1815)<sup>11</sup> und die Gründung eines im wesentlichen mit europäischen Lehrkräften betriebenen „Hauses der technischen Wissenschaften“ (*Dāroʿl-fonūn*) für die Ausbildung von Offizieren und Ministerialbeamten in Teheran (1851) erwähnt seien. Zwar zeitigten diese Bemühungen kaum Erfolge, sie trugen jedoch nicht unerheblich dazu bei,

<sup>5</sup> Vgl. GABRIEL, 69–74. 99–107.

<sup>6</sup> Vgl. LUFT, *Iran*, 159 f. 167. 169.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 170.

<sup>8</sup> Eine befriedigende Gesamtdarstellung der Geschichte Irans im 19. und 20. Jahrhundert steht noch aus. Ein Überblick über die wichtigsten Ereignisse bis zum Jahre 1955 bei HELLMUT BRAUN: *Geschichte Irans seit 1500*, in: *Handbuch der Orientalistik*, I. Abtlg. 6. Bd. 3. Abschn. Leiden, Köln 1959, 124–163.

<sup>9</sup> Vgl. FRAGNER, 13.

<sup>10</sup> Vgl. MONIKA ROCHAN ZAMIR-DAHNCHE: *Iran in napoleonischer Zeit, 1797–1814*, Hamburg 1973 (Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen 27), 90 ff.

<sup>11</sup> Vgl. FRAGNER, 14 ff.



daß die Kenntnisse über Europa — auch über den militärischen Bereich hinaus — eine breitere Basis erhielten und der Gedanke, die Errungenschaften der modernen Zivilisation auch für das eigene Land fruchtbar zu machen, immer mehr Anhänger fand.

Dem wachsenden Interesse der Iraner an Europa stand auf der anderen Seite ein lebhaftes Interesse zweier europäischer Großmächte, nämlich Englands und Rußlands, an Iran gegenüber. Beide waren Nachbarn Irans — Rußland direkt, England durch seine indischen Besitzungen —, beide wetteiferten miteinander, das Land zu ihrem Einflußgebiet zu machen und waren peinlich darauf bedacht, den anderen dabei in Schranken zu halten. Als die Finanzsituation des iranischen Staates in der zweiten Hälfte des 19. Jh. immer prekärer wurde, nutzten England und Rußland die Gunst der Stunde und verschafften sich durch den Erwerb von Konzessionen sowie durch die Gewährung von Anleihen eine Position, die ihnen eine weitgehende Einflußnahme auf die Wirtschaft und Politik des Landes ermöglichte. Während dieser Vorgang in den europäischen Geschichtsbüchern euphemistisch als „pénétration pacifique“ beschrieben wird, findet sich auf iranischer Seite etwa die Formulierung, das Land sei dadurch in eine „Halbkolonie“ verwandelt worden<sup>12</sup>.

Das sowohl in Iran als auch bei den Europäern vorhandene Interesse an einer Modernisierung des Landes führte zu einer Reihe von Neuerungen und Umgestaltungen, so z.B. in den siebziger Jahren zur Einrichtung eines neuzeitlichen Postsystems und eines inneriranischen Telegraphennetzes<sup>13</sup> und um 1890 zur Gründung der ersten Banken<sup>14</sup>, doch vollzog sich die Übernahme europäischer Einrichtungen insgesamt nur sehr langsam und blieb zudem meist auf die großen Städte, wenn nicht auf Teheran allein beschränkt. Dies hatte zur Folge, daß Iran in den beiden ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts noch immer zu den rückständigsten Ländern der Welt gehörte. So gab es bis 1914 nicht mehr als 200 km Eisenbahnstrecke und keinen einzigen modernen Hafen<sup>15</sup> und bis 1925 lediglich acht industrieähnliche Betriebe<sup>16</sup>. Im Schuljahr 1922/23 existierten — bei einer Einwohnerzahl von ca. 11,5 Millionen — in ganz Iran nur 612 Lehranstalten, in denen 55 131 Schüler und Oberschüler unterrichtet wurden<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> ALAVI, I.

<sup>13</sup> Vgl. GUILTY NASHAT: *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870–80*, Urbana, Chicago, London 1982, 157 f.

<sup>14</sup> Vgl. LUFT, *Interessen*, 527. 529.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 506.

<sup>16</sup> Vgl. ECKART EHLERS: *Iran*, Darmstadt 1980 (Wissenschaftliche Länderkunden 18), 292.

<sup>17</sup> Vgl. ALAVI, 126 f.

Zu wirklich bedeutenden Fortschritten kam es nur im politischen Bereich. Das ins Land gedrungene Wissen um europäische Staatsformen löste im Zusammenhang mit der Zerrüttung der iranischen Finanzen und dem in der Konzessionspolitik sichtbar gewordenen Ausverkauf nationaler Interessen eine wachsende Kritik an der absolutistischen Willkürherrschaft der Qāğären aus. Sie gipfelte in einer revolutionsähnlichen Bewegung, durch die Iran im Jahre 1906 zu einer konstitutionellen Monarchie auf parlamentarischer Basis wurde. Daß die Verfassung die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllte, beruhte zumindest in den ersten Jahren nach ihrer Einführung auf der Politik Rußlands und Englands, die in einem 1907 über den Kopf der Iraner hinweg geschlossenen Abkommen Persien in Interessensphären aufteilten und sich immer wieder, zum Teil sogar durch Besetzungen des Landes, in die iranische Politik einmischten.

Eine stärkere Modernisierung Irans erfolgte erst durch Reżā Šāh, den Begründer der Pahlawī-Dynastie, der sich in der 1879 aufgestellten Kosakenbrigade zum Oberst emporgedient hatte, dann 1921 durch einen Militärputsch Kriegsminister wurde, 1923 zum Ministerpräsidenten aufstieg und schließlich 1925 vom Parlament, nachdem dieses die Herrschaft der Qāğären für beendet erklärt hatte, zum Schah gewählt wurde.

Im Unterschied zu den Qāğären, die einer Modernisierung Irans zwar nicht ablehnend gegenüberstanden, sie jedoch nie zum Programm erhoben hatten, betrieb Reżā Šāh eine aktive Reformpolitik, die von einem starken Nationalbewußtsein und dem daraus erwachsenden Wunsch bestimmt war, Iran einen angesehenen Platz im Kreise der entwickelten Völker zu verschaffen. Sie brachte in vielen Bereichen, so vor allem bei der Industrialisierung, dem Bau von Verkehrswegen und im Rechtswesen erhebliche Fortschritte<sup>18</sup>, doch gab es auch Neuerungen, bei denen der zweite Schritt vor dem ersten getan wurde oder die deshalb ins Leere gingen, weil sie an der falschen Stelle ansetzten und mit ihnen der Versuch unternommen wurde, die Gesellschaft von außen nach innen statt umgekehrt zu verändern. Dies gilt z.B. für die obligatorischen und häufig genug mit Polizeigewalt durchgesetzten Bekleidungs Vorschriften, denen zufolge es Frauen verboten war, in der Öffentlichkeit den Körperschleier zu tragen und Männer statt des herkömmlichen Turbans oder der Filzmütze eine auf ein europäisches Muster zurückgehende Schirmmütze oder einen europäischen Hut aufsetzen mußten<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Näheres bei BANANI, Kap. 5 und 7.

<sup>19</sup> Ein anschauliches Bild vom Scheitern dieser Bemühungen vermittelt ĀL-E AḤMAD, der uns =

Mohammad Rezā Šāh, der nach der Besetzung Irans durch die Alliierten und der von ihnen erzwungenen Abdankung Rezā Šāhs im Jahre 1941 zur Herrschaft kam und bis zur Islamischen Revolution im Jahre 1979 regierte, setzte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Modernisierungspolitik seines Vaters mit Hilfe von Entwicklungsplänen und ausländischen Beraterteams in großem Stil fort. Wesentliche Impulse für eine allerdings ungesunde Modernisierung gingen in den fünfziger Jahren von erhöhten Erdöleinnahmen und von den enormen Summen aus, die damals die USA als Wirtschafts- und Militärhilfe zur Verfügung stellten. Sie führten zu einem plötzlichen Wirtschaftsboom, der die Einfuhr von Luxusgütern begünstigte und in dessen Verlauf sich Teheran zu einer westlich geprägten Großstadt mit Betonhochhäusern in der City und mit Villen und Bungalows im Kalifornien-Stil in den Wohnvierteln der oberen Zehntausend entwickelte. Der Zusammenbruch des mit steigenden Inflationsraten verbundenen Aufschwungs führte, zumal er von innenpolitischen Problemen begleitet war, am Anfang der sechziger Jahre zu einer krisenhaften Situation, der der Schah durch ein umfangreiches Reformprogramm zu begegnen suchte, das 1963 unter dem Schlagwort „Weiße Revolution“ verkündet wurde<sup>20</sup>.

Wir können den Überblick über die Geschichte der Modernisierung Irans hier abbrechen, weil wir uns im folgenden auf kritische Texte iranischer Intellektueller beschränken wollen, die vor dem Einschnitt, den die Weiße Revolution darstellt, entstanden sind.

Die Intellektuellen der Pahlawī-Zeit standen – im Gegensatz zur islamischen Geistlichkeit – der Europäisierung ihres Landes im allgemeinen positiv gegenüber. Wenn sie sich trotzdem, und dies in großer Zahl, zu diesem Problem zu Wort meldeten, so deshalb, weil die Europäisierung ihrer Ansicht nach in falsche Bahnen gelenkt worden war und sie die kulturelle Individualität und Identität Irans bedroht sahen. Wir finden ihre Bedenken und Warnungen in Vorträgen, Zeitungsartikeln, Zeitschriftenaufsätzen und selbständig erschienenen Essays, aber auch in literarischem Gewande im Rahmen von Erzählungen, Romanen und Bühnenwerken. Bemerkenswert ist, daß kritische Anmerkungen über die Zeit des ersten

---

= weiter unten noch beschäftigen wird, in seiner Erzählung „*Ġašn-e forhonde*“ (in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Die Feierstunde“ in F. BEHZAD, J. CH. BÜRCEL und G. HERRMANN: *Moderne Erzähler der Welt: Iran*, Tübingen, Basel 1978, 144–163).

<sup>20</sup> Zur Vorgeschichte der Weißen Revolution vgl. U. GEHRKE und H. MEHNER: *Iran*, Tübingen, Basel 1976, 214 ff.

Pahlawī-Schahs in der Regel erst unter seinem Nachfolger zu Papier gebracht wurden. Dies hängt einmal mit den sehr begrenzten Möglichkeiten einer freien Meinungsäußerung unter der Diktatur Rezā Šāhs und zum anderen mit der Tatsache zusammen, daß die Oberflächlichkeit, die den Modernisierungsmaßnahmen dieses Monarchen vielfach anhaftete, zum Teil erst nach seinem Abtreten offenbar wurde<sup>21</sup>. Wir können im folgenden nur einen winzigen Bruchteil der Publikationen zu unserem Thema berühren, hoffen aber dennoch einen Eindruck davon zu vermitteln, daß es sich hier um ein für Iran existenzielles Problem handelt, das im übrigen auch in der derzeitigen Islamischen Republik, wenn auch unter einem anderen Vorzeichen, heftig diskutiert wird.

Wir beginnen mit dem Philologen und Historiker ‘Abbās Eqbāl. Er wurde 1897 in Āštiyān im Bezirk Arāk (ca. 300 km südwestlich von Teheran) geboren, absolvierte nach einer Zimmermannslehre das *Dāro’l-fonūn* und unterrichtete danach an der Akademie für Lehrerbildung, der Akademie für Politische Wissenschaften sowie an anderen Teheraner Lehrstätten Persisch, Literatur und Geographie. Im Jahre 1925 ging er als Sekretär der iranischen Militärmission nach Paris, wo er sich an der Sorbonne einschrieb und die „licence“ in Literaturwissenschaft erwarb. Er kehrte 1928 nach Iran zurück und wurde nach einer erneuten Lehrtätigkeit an der Akademie für Lehrerbildung im Jahre 1934 an die damals gegründete Universität Teheran berufen, an der er zuerst als Dozent und danach als Professor wirkte. In den fünfziger Jahren war er als Kulturattaché seines Landes in der Türkei und Italien tätig und ließ sich schließlich in Rom nieder, wo er 1956 starb<sup>22</sup>.

Eqbāl war einer der namhaftesten und fruchtbarsten Philologen und Historiker neuzeitlicher Prägung, dessen Werk nicht nur mehr als zwanzig Editionen, sondern auch zahlreiche Monographien, Aufsätze und Übersetzungen umfaßt<sup>23</sup>. Um dem von ihm beklagten Desinteresse der Iraner an der Vergangenheit und Gegenwart ihres Landes zu begegnen, gründete er eine Monatsschrift für Literatur, Wissenschaft und Geschichte, die unter dem Namen „Yādgar“ (Andenken) 1944 erstmals erschien und es auf fünf Jahrgänge brachte. Die im folgenden wiedergegebenen Gedanken Eqbāls zur Europäisierung Irans beruhen auf seinen Ausführungen in Leitartikeln dieser Zeitschrift.

<sup>21</sup> Vgl. BANANI, 151.

<sup>22</sup> Vgl. MOŠĀR, Bd. 3, 633 f.; M. MO‘ĪN: *Farhang-e fārsī*, Bd. 5, Tehrān 2536/1977, 163; C.A. STOREY/Yu.E. BREGEL: *Persian Literature*, Bd. 2, Moscow 1972, 781.

<sup>23</sup> Vgl. MOŠĀR, Bd. 3, 634 ff.

Eqbāl hält es, zumindest vorläufig, für müßig, darüber zu spekulieren, ob die europäische Zivilisation nur Vorzüge oder aber auch Nachteile und Mängel aufweise. Solange es keine vollkommeneren und fehlerfreiere Zivilisation gebe, sei sie das einzige Mittel zum Glück der Menschheit und kein Volk, das lebendig sein und im Kreis der anderen Nationen etwas gelten wolle, könne umhin, sie zu rezipieren<sup>24</sup>. Dabei ist der materielle Aspekt, d.h. die Übernahme von Maschinen, Werkzeugen, Waffen und anderen technischen Erzeugnissen für Eqbāl erst in zweiter Linie von Bedeutung. Noch wichtiger sind ihm die moderne Wissenschaft und Philosophie und die formende Kraft, die sie auf den Menschen ausüben. So sei es der auf der modernen Wissenschaft und Philosophie beruhenden Erziehung zu verdanken, daß die Europäer nicht so lügnerisch, schmeichlerisch, heuchlerisch, diebisch und unpatriotisch seien wie die Iraner und Ehrabschneiderei und Geschwätzigkeit nicht als Mittel zum Zeitvertreib oder Lebensunterhalt betrachteten — ein fürwahr hartes Urteil über seine Landsleute!<sup>25</sup>

Die Kritik Eqbāls richtet sich einmal dagegen, daß die Iraner, obgleich sie ein kluges, begabtes und fortschrittsdurstiges Volk seien, es im Verlauf von eineinhalb Jahrhunderten nicht geschafft hätten, die europäische Zivilisation ernsthaft zu rezipieren, sondern in Äußerlichkeiten stecken geblieben seien, die nur eine Karikatur von ihr ergäben<sup>26</sup>. Über den Stand des Bildungs- und Universitätswesens z.B. stellt er in diesem Zusammenhang lakonisch fest: „Es gibt in diesem Land noch keine Schule und kein Institut, das man entsprechenden ausländischen Einrichtungen an die Seite stellen könnte.“<sup>27</sup> Ernsthaftes Rezipieren bedeutet für ihn: „Man muß die europäische Zivilisation genauso übernehmen wie sie in Europa existiert und dort von wissenschaftsbegeisterten Forschern und vorurteilsfreien Gelehrten repräsentiert und in Schulen und Laboratorien mit Eifer und innerer Überzeugung praktiziert wird.“<sup>28</sup> Zum anderen wendet sich Eqbāl gegen die Vorstellung, der Okzident müsse, da er zivilisatorisch meilenweit voraus sei, Iran auch in allem anderen überlegen sein. Diese Haltung, die auf der Unkenntnis der eigenen Kultur und einem falschen Verständnis von Fortschrittlichkeit beruhe, führe dazu, daß man das eigene Geisteserbe und die eigenen Sitten und Gewohnheiten geringschätze und so aus den Augen verliere und aufgebe, was das iranische Volk trotz wiederholter Fremdherr-

<sup>24</sup> *Mā*, 1; *Waḥdat*, 7.

<sup>25</sup> *Mā*, 5 f.

<sup>26</sup> Ebd., 2. 5.

<sup>27</sup> Ebd., 5.

<sup>28</sup> Ebd.

schaft vor dem Untergang bewahrt habe und allein geeignet sei, die Nation auch in Zukunft am Leben zu erhalten<sup>29</sup>.

Um das Ziel einer substantiierten Übernahme der europäischen Zivilisation so schnell wie möglich zu erreichen, schlägt Eqbāl u.a. vor, eine größere Anzahl von ausländischen Lehrern, Professoren, Ingenieuren und Technikern ins Land zu holen und sie mit der Errichtung von Schulen und wissenschaftlichen und technischen Instituten sowie mit der Wahrnehmung entsprechender Unterrichtsaufgaben zu betrauen<sup>30</sup>. Gleichzeitig müsse man bei der Auswahl der ins Ausland geschickten Studenten strengere Maßstäbe anlegen und dürfe sie auch während ihres Studiums nicht ohne Aufsicht lassen. Anstatt ihren Studienauftrag ernst zu nehmen und die Wissenschaft zu einem Teil ihres Wesens zu machen, hätten sich die bisher entsandten Studenten zu häufig in Kaffeehäusern und anderen Vergnügungstätten herumgetrieben und beherrschten zum Teil nicht einmal die Sprache des Landes, in dem sie jahrelang gelebt hätten. Daß sie gleichwohl mit Diplomen und Titeln zurückgekehrt seien, stelle nicht nur eine Schande für Europa dar, sondern sei auch geeignet, den Glauben der Iraner an das hohe Niveau der europäischen Zivilisation zu erschüttern<sup>31</sup>.

Eqbāl meint allerdings, daß sich im Hinblick auf eine fundierte Nachahmung Europas nur dann etwas zum Besseren wenden werde, wenn es zu einer Erneuerung der iranischen Führungsschicht komme. Sein besonderer Zorn gilt dabei den Bildungsreformern, deren Handeln in den letzten 25 Jahren entweder von purer Ignoranz oder aber von persönlichen Interessen bestimmt gewesen sei<sup>32</sup>. Die meisten Iraner, vor allem diejenigen, die fern von der Hauptstadt und den Großstädten lebten, seien rein und unverdorben, die desolote Situation Irans sei die Schuld einer kleinen Gruppe von korrupten Scharlatanen in den Regierungsinstanzen, die allein ihren eigenen Nutzen sowie die Belange ausländischer Mächte im Auge hätten<sup>33</sup>. Mit erstaunlicher Freimütigkeit fordert Eqbāl seine Landsleute in diesem Zusammenhang zur Revolution auf: „Der einzige Weg zur Rettung und zum Glück Irans besteht nach unserer Überzeugung darin, daß die rechtschaffenen und auf das Wohl des Landes bedachten Bürger sich moralisch empören und diese Clique durch eine Revolution des Volkes hinwegfegen“<sup>34</sup>. Da

<sup>29</sup> *Nourūz*, 5 ff.; *Lozūm*, 2. 8; *Kohne*, 6 f.

<sup>30</sup> *Mostašār*, 6.

<sup>31</sup> *Lozūm*, 1 f.; *Ferestādan*, 2 ff.; *Mā*, 5.

<sup>32</sup> *Eṣlāḥ*, 2 f.

<sup>33</sup> *Moqaddame*, 3 f.

<sup>34</sup> *Ebd.*, 8.



dies nicht sofort zu bewerkstelligen sei, solle man in einem „Vorspiel zur Revolution“ – so der Titel des betreffenden Artikels – wenigstens passiven Widerstand (*moqāwamat-e mansfi*) leisten und den betreffenden Leuten, auch wenn sie hohe Posten bekleideten und über Reichtum und Macht verfügten, nicht mit Höflichkeit und Ehrerbietung begegnen, sondern sie überall verächtlich machen, so daß sie von allen Menschen gleich Aussätzigen gemieden und aus Ansiedlungen und Städten vertrieben würden. Egbāl appelliert dabei an die Iraner, sich endlich von der Untertänigkeit gegenüber den Herrschenden frei zu machen, die sie jahrhundertlang für eine religiöse Pflicht gehalten hätten, die jedoch nichts anderes als Feigheit und das größte Übel im Leben der derzeitigen Gesellschaft sei<sup>35</sup>.

Unser zweiter Autor, Faḥro'd-Dīn Šādmān, wurde 1907 geboren und durchlief nach dem Besuch von herkömmlichen islamischen und von modernen Schulen die Akademie für Lehrerbildung und die Akademie für Rechtswissenschaften in Teheran. Er war im Anschluß daran im Unterrichts- sowie im staatlichen Justizwesen tätig und ging dann zu weiteren Studien nach Europa, wo er 1935 an der juristischen Fakultät der Universität Paris und 1939 an der Fakultät für Wirtschafts- und Staatswissenschaften der Universität London den Doktorgrad erwarb. Unter Moḥammad Reżā Šāh war er mehrfach Minister und bekleidete eine Reihe von anderen hohen Ämtern, außerdem hatte er seit 1950 einen Lehrstuhl für Geschichte an der Universität Teheran inne<sup>36</sup>.

Den folgenden Ausführungen liegen drei Schriften Šādmāns zugrunde, und zwar der 1948 erschienene Essay „Die Überwindung der europäischen Zivilisation“ (*Tashīr-e tamaddon-e farangī*), der Roman „Finsternis und Licht“ (*Tārikī o roušanā'ī*) aus dem Jahr 1950 und der Aufsatz „Europa“ (*Orūpā*), der 1953 in der Zeitschrift „Soḥan“ (Das Wort) veröffentlicht wurde<sup>37</sup>.

Europa wird von Šādmān nicht nur wegen seiner Entdeckungen und Erfindungen, sondern auch – und dies sogar vor allem anderen – wegen seiner kulturellen Schöpfungen bewundert: „Wenn man das Wort Europa hört, denkt man an die griechische Philosophie, die englische Dichtung, die deutsche Musik, an Tausende von großen Gelehrten und hochrangigen Künstlern und an unvergleichliche Bücher, Skulpturen, Gemälde, Melodien

<sup>35</sup> Ebd., 5 ff.

<sup>36</sup> Vgl. dazu den anonymen Beitrag: *Doktor Seyyed Faḥro'd-Dīn Šādmān*, in: Rāhnemā-ye Ketāb V/1 (1341/1962), 96–100.

<sup>37</sup> Die beiden zuerst genannten Publikationen waren mir nicht zugänglich, so daß ich mich hier auf den Aufsatz von B. NIKITINE stützen mußte.

und Bauwerke”<sup>38</sup>. Weit über allen anderen Entdeckungen und Erfindungen steht für Šādmān die Entdeckung der Freiheit und die Erfindung des Parlaments und der anderen zu ihrer Verbreitung und Bewahrung entwickelten Einrichtungen<sup>39</sup>.

Die Bewunderung hindert Šādmān allerdings nicht daran, auch die Schattenseiten Europas zu sehen. Europas größte Sünde sei es gewesen, daß es beständig von Freiheit gesprochen und sie gepriesen, die Asiaten und Afrikaner ihrer aber nicht für würdig erachtet habe. Es habe sich allen Nichteuropäern gegenüber hochmütig gezeigt und Kostbarkeiten und Reichtümer angehäuft, die es den Völkern Asiens, Afrikas und Amerikas geraubt habe<sup>40</sup>.

Das Vordringen der europäischen Zivilisation ist für Šādmān ein Anlaß zu tiefer Besorgnis. Unter Anspielung auf die verschiedenen Eroberer, die Persien im Lauf der Jahrhunderte heimgesucht haben, die jedoch, kaum daß sie das Land in ihre Hand gebracht hatten, der Anziehungskraft der iranischen Kultur erlegen sind, sagt er: „Die Europäer sind keine barfüßigen, hungrigen und nomadisierenden Araber und auch keine trunksüchtigen und blutgierigen Türken und Mongolen, die nach ihren Einfällen und nach den Blutbädern, die sie veranstaltet haben, vom Pferde gestiegen sind, sich eine Zeitlang ausgeruht haben und dann allmählich von den Mustern unserer Teppiche und der Heiterkeit unserer Gärten bezaubert... und ein wenig später durch die Gedichte von Rūmī, Sa‘dī und Ḥāfez gezähmt worden sind... Die europäische Zivilisation hat eiserne Krallen... und sie ist infolge ihrer Macht und ihrer Kenntnisse so hochmütig, daß sie die Größe Ferdowsīs nicht angemessen zu würdigen weiß...”<sup>41</sup> Die Befürchtungen Šādmāns gipfeln in der Feststellung: „Der Sieg der europäischen Zivilisation in Iran wird letztlich zu unserem Untergang führen und dem jahrtausendalten Leben unseres Volkes ein Ende setzen”<sup>42</sup>. Um dies zu verhindern, dürfe Iran das Vordringen der europäischen Zivilisation nicht passiv hinnehmen, sondern müsse sorgfältig überlegen, welche Teile von ihr nützlich und assimilierbar seien und welche nicht. Dazu sei jedoch zweierlei vonnöten, einmal eine wissenschaftlich fundierte Kenntnis Europas, die von einer künftigen Europäistik (*farang-šenāsi*), einer Art Gegenstück zur europäischen Orientalistik, zu vermitteln sei und zum anderen eine genaue Kenntnis der

<sup>38</sup> *Orūpā*, 997.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd., 997 f.

<sup>41</sup> NIKITINE, 212.

<sup>42</sup> Ebd.

eigenen Sprache und Kultur<sup>43</sup>. „Wir kennen“, führt Šādmān in diesem Zusammenhang aus, „Europa bei weitem noch nicht so, wie wir sollten. Bis vor wenigen Jahren wußten wir auch nichts von seinen Anfängen und waren uns nicht bewußt, daß wir mit dem alten Griechenland, auf das Europa so stolz ist, Krieg geführt und Athen in Brand gesteckt haben... Die Geschichte Europas beginnt mit den Kriegen zwischen Iran und Griechenland. Europa entstand erst mit Griechenland, und die Individualität Europas trat erst in Erscheinung, als sich Griechenland gegenüber dem Heer des Großkönigs behauptete und seine Existenz rettete“<sup>44</sup>. Um Europa kennenzulernen, müsse man sich mit seiner Geographie und Geschichte, seinem Klima, seinen Sprachen, Gewohnheiten und Sitten, seiner Religion und seinen Glaubensrichtungen, seinem Aberglauben, den Werken seiner Wissenschaft, Literatur und Kunst sowie mit allem anderen, was mit diesem Erdteil und seinen Bewohnern zusammenhänge, beschäftigen<sup>45</sup>.

Die Bemühungen um die Erhaltung der eigenen Kultur müssen nach der Auffassung Šādmāns bei der Pflege der eigenen Sprache ansetzen, die das Größte sei, was Iran je hervorgebracht habe und das einzige Mittel zur Überwindung der europäischen Zivilisation darstelle<sup>46</sup>. „In ganz Europa“, hält er seinen Landsleuten vor Augen, „gibt es nicht einen Lehrer, der fehlerhaft spricht oder schreibt, und keinen Gebildeten, der eine andere Sprache besser als seine Muttersprache beherrscht“<sup>47</sup>. Die Bedeutung, die Šādmān der Kenntnis der eigenen Überlieferung beimißt, ist daran abzulesen, daß er sich mit Entschiedenheit gegen eine Erziehung iranischer Kinder in ausländischen Schulen ausspricht, in denen sie zwar die Namen der Maitressen Ludwigs XV., jedoch nichts über die Geschichte Persiens und des Islams lernten<sup>48</sup>.

In dem Aufsatz „Europa“, also der spätesten der hier behandelten Schriften, vertritt Šādmān im Unterschied zu seinen früheren Äußerungen die Meinung, daß Iran nichts mehr von Europa zu befürchten habe. Er begründet dies damit, daß Europa durch den Zweiten Weltkrieg seine wirtschaftliche und politische Vormachtstellung zugunsten der Vereinigten Staaten eingebüßt und sein Selbstvertrauen verloren habe<sup>49</sup>. Dennoch sei damit die Europäistik, die auf ein besseres Kennenlernen Europas ziele, nicht hinfällig

<sup>43</sup> Ebd., 210.

<sup>44</sup> *Orūpā*, 995.

<sup>45</sup> NIKITINE, 215.

<sup>46</sup> Ebd., 213. 216.

<sup>47</sup> Ebd., 214.

<sup>48</sup> Ebd., 213.

<sup>49</sup> *Orūpā*, 999.

geworden. Zum einen weil Europa, auch wenn es seiner einstigen Größe verlustig gegangen sei, noch existiere und die Welt noch jahrhundertlang mit den Ergebnissen seines Denkens und seiner Arbeit sowie seiner Wissenschaft und Kunst befruchten werde. Zum anderen weil die Grundlagen Amerikas in Europa zu finden seien und somit die Europäistik eine Vorstufe zum Kennenlernen Amerikas bilde. Im Hinblick auf die Zukunft müsse sich Iran so schnell wie möglich entscheiden, ob es sich von Europa ab- und dafür Amerika zuwenden oder aber auf beide hin orientieren solle<sup>50</sup>.

Wir bleiben bei den Professoren und kommen zu Parwīz Nātel Ḥānlarī, einem der größten iranischen Sprachwissenschaftler und Philologen der letzten Jahrzehnte. Er wurde 1913 geboren, studierte in Teheran und Paris und lehrte, nachdem er verschiedene Funktionen im Schul- und Bildungswesen wahrgenommen hatte, als Professor an der Universität Teheran. Auf der politischen Bühne war er u.a. als Generalgouverneur der Provinz Āzarbāyğān, als Staatssekretär im Erziehungs- und im Innenministerium, als Minister für Erziehung und als Senator tätig<sup>51</sup>. Die Stellungnahmen zum Problem der Europäisierung, von denen wir im folgenden ausgehen, erschienen zwischen 1952 und 1962 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Soḥan“ (Das Wort), einer Monatsschrift für Literatur, Wissenschaft und Kunst, die von 1943 bis zur Islamischen Revolution bestand und das bedeutendste Periodikum dieser Art war.

Ḥānlarī beklagt, daß die Europäisierung seines Landes zu hastig und unbedacht erfolgt und dadurch zu weit gegangen sei. Nachdem Iran im Verlaufe der Geschichte seine nationale Kultur über lange Zeit bewahrt und dabei auch die Fähigkeit besessen habe, von anderen zu lernen und fremde Elemente zu integrieren, sei seine Kraft schließlich erlahmt und das Interesse an der Welt erloschen, und zwar gerade in der Epoche, in der sich die moderne Zivilisation entwickelt habe. Voller Erstaunen und Verwunderung habe man ein Zeitlang die Fortschritte der anderen betrachtet, ohne die Neigung zu verspüren, es ihnen gleichzutun<sup>52</sup>. „Plötzlich“, so Ḥānlarī wörtlich, „öffneten wir die Augen und merkten, daß es Tag geworden und die Karawane schon weit entfernt war... Aber... anstatt mit Überlegung und Nachdenken den Weg ausfindig zu machen und mit kräftigen Schritten voranzugehen, waren wir gleich Betrunkenen oder Verzauberten nicht Herr unserer Sinne und jagten bald nach rechts und bald nach links.“<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Ebd., 1001 f.

<sup>51</sup> Vgl. *Iran Who's Who*, 263.

<sup>52</sup> *Pāk bāḥte*, 205 f.

<sup>53</sup> Ebd., 206 f.

Als Ergebnis dieses Umherirrens stellte sich nach Ḥānlarī ein Gefühl der Schwäche ein: „Wir glaubten, daß alles, was wir hatten und haben, nichts taue und die Ursache unserer Rückständigkeit bilde, und alles, was die anderen hatten, von Anfang bis Ende gut und vollkommen sei.“<sup>54</sup> Anstatt darüber nachzudenken, auf welchen Eigenschaften und Gewohnheiten der Fortschritt der Europäer beruhe und welche Eigenschaften nichts dazu beigetragen oder den Fortschritt sogar behindert hätten, hätten die führenden Köpfe der iranischen Gesellschaft die Parole ausgegeben, man müsse denselben Weg gehen wie die Europäer und von Kopf bis Fuß zum Europäer werden<sup>55</sup> – eine Anspielung Ḥānlarīs auf eine viel zitierte Äußerung des Historikers und Politikers Ḥasan Taqīzāde (1878–1970), der 1920 in der in Berlin veröffentlichten Zeitschrift „Kāwe“ gesagt hatte: „Iran muß äußerlich und innerlich, körperlich und geistig europäisiert werden.“<sup>56</sup> Jeder, so Ḥānlarī, der damals Europa gesehen hätte, sei von der „Europa-Manie“ ergriffen worden (*orūpāzade šod*) und habe sich einer wahllosen Nachahmung Europas zugewandt<sup>57</sup>.

Da die Aneignung von Wissenschaft und Technik Zeit und Energie erforderte, die Europäisierung jedoch möglichst schnell voranschreiten sollte und es mit der Energie nicht zum besten bestellt gewesen sei, habe man mit dem leichtesten begonnen und als wäre sie für alles Unglück verantwortlich, als erstes die Kleidung der Väter abgelegt und mit europäischer vertauscht. Dies sei so weit gegangen, daß man sogar die Kleidung bestimmter Berufe wie z.B. die Roben der Richter übernommen und die Angehörigen dieser Berufe gezwungen habe, sie zu tragen<sup>58</sup>.

Nachdem die Europäisierung von den Führern der Nation propagiert worden sei, hätte der Wunsch nach Fortschritt und Zivilisation auch in breiteren Schichten Fuß gefaßt. Dabei habe man alle eigenen Traditionen für ein Zeichen von Barbarei und alle europäischen Gewohnheiten für ein Zeichen von Zivilisation gehalten, und zwar auch dann, wenn sie den eigenen gegenüber keinerlei Vorzug besessen hätten. Bei der Begrüßung, beim Bedanken, beim Platznehmen und Aufstehen, beim Essen, bei der Bewirtung von Gästen und beim Umgang mit anderen, bei allem und überall habe man europäische Verhaltensweisen angenommen. Alles Irani-

<sup>54</sup> Ebd., 207.

<sup>55</sup> Ebd.; *Farangī-bāzī*, 344.

<sup>56</sup> ḤASAN TAQĪZĀDE: *Doure-ye ġadīd*, in: *Kāwe* V/1 (22. Jan. 1920), 2.

<sup>57</sup> *Farangī-bāzī*, 344.

<sup>58</sup> *Pāk bāḥte*, 207; *Farangī-bāzī*, 344 f.



sche sei als vulgär abgestempelt worden, für das man sich schämen müsse, während alles Europäische als Ausdruck von Fortschrittlichkeit und Bildung gegolten habe. Statt persischer Ausdrücke habe man Fremdwörter benutzt, und jedes Schulkind, das ein paar Vokabeln einer europäischen Sprache gekannt habe, habe die eigene Muttersprache – und dies, ohne sie richtig zu beherrschen – verachtet und von ihrer Unzulänglichkeit geredet<sup>59</sup>. „Es kam sogar dahin“, bemängelt Hānlarī, „daß wir, um den Rang und Wert unserer ureigensten Dinge zu beurteilen, unsere Blicke auf die Lippen der Fremden hefteten. Wir haben jeden persischsprachigen Dichter, dessen Gedichte in eine europäische Sprache übersetzt wurden, in den Himmel gehoben, und diejenigen, die kein solches Glück hatten, links liegen lassen“<sup>60</sup>.

Ganz im Gegensatz zu Eqbāl, der die Europäer in charakterlicher Hinsicht als leuchtende Vorbilder hingestellt hatte, bedauert Hānlarī, daß mit der Hinwendung zu Europa schlechte Verhaltensmuster ins Land gekommen und gute verlorengegangen seien: „Mittlerweile sind uns auch Wesenszüge, auf deren Besitz wir immer so stolz waren, abhandengekommen. Wir haben Edelsinn, Hochherzigkeit und Freigebigkeit gegen Gemeinheit, Habgier und Geiz eingetauscht und an die Stelle unserer Aufgeschlossenheit, die zu unseren ideellen und nationalen Besonderheiten zählte, ist blinder Eifer getreten“<sup>61</sup>.

Hatte Hānlarī in einem um die Jahreswende 1952/53 erschienenen Leitartikel noch die Ansicht vertreten, daß die Iraner trotz aller europäischen und amerikanischen Produkte, deren sie sich im täglichen Leben bedienen, in ihrem Denken und in ihrem ganzen Habitus doch Iraner geblieben seien<sup>62</sup>, so faßt er in einem Beitrag aus dem Jahre 1957 die eben geschilderten Entwicklungen so zusammen: „Man weiß kaum mehr, was in unserem Leben, unserem Charakter und Wesen, in unserem Betragen und unseren Sitten noch iranisch ist. Wären wir schon gänzlich zu Europäern geworden, würde es uns auch nichts ausmachen“<sup>63</sup>.

Hānlarī moniert nicht nur, daß die Iraner bei dieser Art der Europäisierung alles, was wertvoll ist, aus der Hand geben und dafür Dinge einhandeln, die ohne Wert und Sinn sind, sondern er sieht hier auch eine ernste Gefahr für das Weiterbestehen der iranischen Kultur, die dem Land bislang Ansehen und Würde verschafft und die Nation auch in den Wechselfällen der Geschichte am Leben erhalten habe<sup>64</sup>. Um der Überschätzung der fortschrittlichen Nationen und dem ihr zugrundeliegenden

<sup>59</sup> *Pāk bāh̄te*, 208; *Farangī-bāzī*, 345.

<sup>60</sup> *Pāk bāh̄te*, 208.

<sup>61</sup> Ebd., 209.

<sup>62</sup> *Andīše*, 83 f.

<sup>63</sup> *Pāk bāh̄te*, 209.

<sup>64</sup> *Nāmeʿī*, 3 f.; *Pāk bāh̄te*, 205. 209.

Gefühl der eigenen Schwäche zu begegnen, hält er es für unerläßlich, daß sich die Iraner ihrer eigenen kulturellen Leistungen bewußt werden: „Die Völker, die heute über Macht und Ansehen verfügen... und uns die Gnade ihrer Hilfe erweisen, haben in der Geschichte des Voranschreitens von Zivilisation und Kultur der Menschheit keineswegs eine solche Rolle gespielt wie wir“<sup>65</sup>.

Wie wenig die Iraner mit ihrer eigenen Kultur bekannt sind, zeigt sich für Ḥānlarī z.B. an der Ausstellung „7000 Jahre iranische Kunst“, die im Herbst 1961 in Paris eröffnet wurde: „Jeder Iraner, der diese Ausstellung sieht, kann stolz auf den Geschmack und die Kunst seiner Väter sein. Er wird aber zugleich Scham darüber empfinden, daß er heute im Hinblick auf diesen nationalen Reichtum mit so leeren Händen und sogar so unwissend dasteht, daß er anderer bedarf, um etwas über ihn zu erfahren“<sup>66</sup>.

Daß die Iraner weniger über ihre eigene Kultur wissen als alle anderen Völker, lastet Ḥānlarī der persischen Schule an. Wenn man wolle, daß die eigenen Kinder Iraner blieben, sei es notwendig, den Geist, das Wesen und die Besonderheiten der Nation zu bewahren und die Schüler mit der Geschichte, Literatur und Kunst ihres Landes vertraut zu machen<sup>67</sup>. Daß dies bisher nicht geschehen ist, hält Ḥānlarī für ein derart schwerwiegendes Vergehen, daß er für eine Bestrafung derjenigen plädiert, die dies zu verantworten haben<sup>68</sup>. Ähnlich wie Eqbāl macht er sich allerdings keine großen Hoffnungen auf eine andere Kulturpolitik, solange die an der Macht befindliche Führungsschicht das Sagen habe: „Diejenigen, die die Geschicke unseres Landes lenken, denken an nichts anderes als daran, sich ihre Taschen zu füllen. Die anderen nehmen sich ein Beispiel an ihnen und machen es ihnen nach. Wenn die Situation so bleibt, bedarf es keines furchtbaren Ereignisses, um das Ende unserer Existenz herbeizuführen. Wir selbst beeilen uns, dem Untergang in die Arme zu sinken“<sup>69</sup>.

Maḥmūd Ṣanā'ī, den wir als nächsten vorstellen wollen, wurde 1919 in Arāk geboren. Er besuchte in Teheran das American College und im Anschluß daran die Universität, an der er Philosophie, persische Literatur und Jura studierte. Nach kurzer Tätigkeit als Lehrer ging er 1945 nach London, wo er nach einem Studium der Philosophie und Psychologie zum Ph.D. promoviert wurde und von 1955 bis 1960 als Kulturattaché wirkte. Nach

<sup>65</sup> *Haft hazār sāl*, 1108.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> *Honar*, 489 f.

<sup>68</sup> Ebd., 490 f.

<sup>69</sup> *Nāme'ī*, 4.

seiner Rückkehr wurde er zunächst zum Rektor der Pädagogischen Hochschule Teheran und später zum Professor und Leiter des Instituts für Psychologie an der Universität Teheran ernannt. Erwähnenswert ist außerdem, daß er eine Zeitlang den Posten eines Staatssekretärs im Kultusministerium bekleidete. Mitte der siebziger Jahre ging er im Zusammenhang mit einer Erkrankung erneut nach England und blieb dort bis zu seinem Tode im Jahre 1985<sup>70</sup>.

Şanācī entfaltete eine ausgedehnte Übersetzungstätigkeit, mit der er seinen Landsleuten vor allem philosophische und psychologische Werke vermittelte. Daneben trat er mit Aufsätzen zur persischen Literatur sowie als Verfasser von Gedichten hervor, die er unter einem Pseudonym veröffentlichte<sup>71</sup>. In den fünfziger Jahren schrieb er eine Reihe von Essays, in denen er sich kritisch mit der Situation in seinem Land und dabei auch mit dem Problem der Europäisierung auseinandersetzte. Sie erschienen zunächst in namhaften und vielgelesenen Kulturzeitschriften wie „Soḥan“ und „Yağmā“ und wurden ein weiteres Mal in einem Sammelband publiziert, der 1961 unter dem Titel „Freiheit und Erziehung“ (*Āzādī o tarbiyat*) herauskam.

Şanācī vergleicht die Situation, in der den Iranern die Existenz der modernen europäischen Zivilisation bewußt wurde, mit dem Erwachen jener sieben Brüder, die nach einer Legende in der Zeit der Christenverfolgungen durch den römischen Kaiser Decius in eine Höhle bei Ephesus flüchteten und dort in Schlaf versanken: „Als die Siebenschläfer aus ihrem langen Schlaf erwachten, fanden sie die Welt verändert vor. Auch wir spüren jetzt, da wir uns anschicken, nach einem Schlaf von mehreren Jahrhunderten zu uns zu kommen..., daß die Welt rings um uns her nicht mehr die ist, die sie war“<sup>72</sup>.

Die Zivilisation des Okzidents, deren Kraft ohne Beispiel in der Geschichte sei<sup>73</sup>, hat nach Şanācī bei den Iranern ein Gefühl der Rückständigkeit hervorgerufen, das er mit dem folgenden Bild wiedergibt: „Zwischen uns und den anderen hat sich ein gewaltiger Abgrund aufgetan und uns mehrere Jahrhunderte von der Karawane der Wissenschaft und der Technik getrennt“<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Vgl. MOŠĀR, Bd. 6, 47 f.; *Iran Who's Who*, 492; AFŠĀR, 733 f.

<sup>71</sup> Vgl. MOŠĀR, Bd. 6, 48; AFŠĀR, 734 f.

<sup>72</sup> *Tarbiyat o eğtemāc*, 107.

<sup>73</sup> *Sāc*at, 51.

<sup>74</sup> *Tarbiyat o eğtema*c, 107 f.

Bei den bisherigen Bemühungen, dem Okzident nachzueifern, hat man sich nach der Einschätzung Ṣanā'ī's zumeist an die äußere Schale gehalten, von den wesentlichen Dingen wie Wissenschaft und Bildung oder den Ideen der Humanität, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Respektierung der Individualrechte jedoch kaum etwas begriffen und rezipiert<sup>75</sup>. Ernsthafteste Versuche, europäische Einrichtungen zu übernehmen, seien daran gescheitert, daß man zu überstürzt und unüberlegt vorgegangen sei. So habe man, anstatt vorrangig Gewerbeschulen zu schaffen, das Schulsystem eines der am höchsten zivilisierten Länder, nämlich Frankreichs, auf Iran übertragen und das Schwergewicht auf Elementar- und Oberschulen gelegt. Auf diese Weise habe man zwar genügend Führungskräfte herangezogen, es fehle jedoch an nichtakademischen Fachkräften, also an Handwerkern und Bauern, die mit modernen Geräten und Produktionsmethoden vertraut seien, sowie an Werkmeistern, Technikern und Facharbeitern<sup>76</sup>. Da Wirtschaftspolitik und Bildungswesen nicht aufeinander abgestimmt gewesen seien, habe man Fabriken errichtet, für die es nun an qualifizierten Arbeitskräften fehle und Autos eingeführt, für deren Reparatur man seine Hoffnungen auf Gott setze<sup>77</sup>.

Neben der oberflächlichen bzw. unüberlegten Nachahmung Europas kritisiert Ṣanā'ī die damit Hand in Hand gehende Vernachlässigung des eigenen kulturellen Erbes, das er ebenso wie Hānlarī als maßgeblich für den geachteten Platz ansieht, den Iran bislang im Kreis der Nationen eingenommen habe<sup>78</sup>. Besondere Kritikpunkte sind die Verwahrlosung und Geringschätzung der persischen Sprache, die unzureichende Pflege der iranischen Literatur an Schulen und Universitäten sowie der Bruch mit der eigenen Architekturtradition, für den die Häßlichkeit des modernen Teheran als Beispiel dient<sup>79</sup>.

Daß die Bemühungen, Europa einzuholen, so und nicht anders verlaufen sind, lastet Ṣanā'ī zunächst einmal der Faszination an, die die moderne Zivilisation auf die Iraner ausgeübt habe. Vor lauter Verwunderung und Erstaunen sei man gar nicht zum Nachdenken gekommen und habe nicht nur nach dem ersten besten gegriffen, sondern auch vergessen, was man selbst an Bedeutsamem und Erhaltenswertem besessen habe. Die Europäer,

<sup>75</sup> Kohne, 40; *Tarbiyat o zabān*, 235.

<sup>76</sup> *Mabānī*, 25 f. 32 ff.; *Barnāme*, 75. 78 f.

<sup>77</sup> *Barnāme*, 79.

<sup>78</sup> Kohne, 39.

<sup>79</sup> Ebd., 42 f.; *Tarbiyat o zabān*, 235.



stellt Šanā'ī nicht ohne Irritation fest, hätten den törichten Entlehnungen lächelnd zugesehen und keinerlei Anstalten gemacht, Hilfe und Beistand zu leisten<sup>80</sup>. Als weitere Ursache macht Šanā'ī ein Gefühl der Minderwertigkeit und Schwäche gegenüber der europäischen Zivilisation geltend, das er jedoch anders als Ḥānlarī begründet, bei dem sich, wie wir gesehen haben, dieser Gedanke ebenfalls findet. Es beruht nach Šanā'ī darauf, daß die Kreativität und Produktivität der iranischen Kultur im Augenblick des Zusammentreffens mit der europäischen Zivilisation bereits erschöpft und der Rahmen, in dem jede Übernahme von etwas Neuem Platz finden müsse, nicht mehr intakt war. Damit habe eine völlig andere Ausgangssituation bestanden als in der Zeit zwischen dem 8. und 12. Jh., in der es dem islamischen Orient gelungen sei, die Wissenschaften der Antike ohne Schaden für die Identität der eigenen Kultur zu rezipieren<sup>81</sup>.

Für Šanā'ī steht es außer Frage, daß sich Iran in „der schwierigsten Epoche seiner Geschichte“ befindet<sup>82</sup>. „Wir hätten“, resümiert er, „in dem halben Jahrhundert, in dem wir uns in Bewegung gesetzt haben, einen Weg von vierhundert Jahren zurücklegen müssen, haben aber nicht einmal zehn Jahre geschafft“<sup>83</sup>. Allenfalls wenn man sich an den Arabern bestimmter Inseln im Persischen Golf messe, könne man mit den Fortschritten zufrieden sein, aber dies sei – und hier kommt ein für Iraner nicht uncharakteristischer Hochmut gegenüber den Arabern zum Ausdruck – eine Beleidigung der iranischen Rasse (sic!), Kultur und Begabung. Angebracht sei es, sich mit Japan und Sowjet-Rußland zu vergleichen, die den Okzident in 50 bzw. 30 Jahren eingeholt hätten<sup>84</sup>. Um den Nachholbedarf seines Landes zu verdeutlichen, verweist Šanā'ī auf die Bauern und Handwerker, die nach wie vor mit den gleichen Methoden arbeiten wie vor tausend oder zweitausend Jahren; auf die Dörfler und Nomaden, die den Speichel eines Prophetenabkömmlings immer noch für heilkräftig halten und ohne medizinische Versorgung sind sowie – und dies sei schlimmer als alles andere – auf den Aberglauben der Menge, ihre Unwissenheit bezüglich ihrer Rechte, die Repressionen der Herrschenden und die Schmeichelei und Servilität der Beherrschten<sup>85</sup>. Der Rückständigkeit und den mit ihr verbundenen Problemen steht auf der anderen Seite die Gefahr gegenüber, bei der als unausweichlich angesehenen Modernisierung zuviel zu verlieren: „Uns droht die Gefahr, daß wir unsere Zivilisation und Kultur völlig vergessen und aus der

<sup>80</sup> Kohne, 39 f.

<sup>81</sup> *Tarbiyat o zabān*, 234.

<sup>82</sup> *Tarbiyat o eġtemāc*, 110.

<sup>83</sup> Kohne, 40.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> *Barnāme*, 75.



Geschichte der Menschheitskultur verschwinden. Diese Gefahr war in keiner Epoche unserer Geschichte so nahe wie jetzt."<sup>86</sup> Bei einem Aufgehen in der europäischen Zivilisation und Kultur würde Iran seine Selbständigkeit und Freiheit aufgeben und, wie Ṣanā'ī es formuliert, innerhalb des gewaltigen Machtbereichs des Okzidents nur noch die Rolle eines Domestiken und Straßenkehrers spielen<sup>87</sup>.

Angesichts dieser bedrohlichen Lage sieht Ṣanā'ī in einem „Stunde der Entscheidung“ betitelten Aufsatz aus dem Jahre 1956 den Augenblick gekommen, in dem Iran zwischen Überleben und Untergang, Knechtschaft und Unabhängigkeit, Ruhm und Schande, Größe und Elend zu wählen habe<sup>88</sup>. „Wir müssen“, fordert er seine Landsleute auf, „endlich zu uns kommen und auf der Stelle einen vernünftigen Plan für unser Dasein entwerfen. Dabei müssen wir darauf achten, daß wir erstens unsere eigene Kultur am Leben erhalten und zweitens die Vorzüge des Okzidents rezipieren, und zwar richtig rezipieren“<sup>89</sup>. Die Erhaltung der alten Kultur und die Übernahme der modernen Zivilisation betrachtet Ṣanā'ī nicht als getrennte, sondern als eng miteinander zusammenhängende Probleme. Unter Anspielung auf die gewaltsame Modernisierungspolitik Reżā Šāhs heißt es dazu: „Man kann einer Nation eine moderne Zivilisation nicht auf Befehl und mit Gewalt aufoktroyieren. Man muß sie aufpfropfen und dabei mit dem Verständnis, der Hingabe und der Sorgsamkeit vorgehen, die ein geschickter Gärtner beim Veredeln der Bäume anwenden muß“<sup>90</sup>. Die Notwendigkeit, Altes und Neues miteinander zu verbinden, ist für Ṣanā'ī nicht nur in der Literatur, Baukunst und Musik, sondern in allen Lebensbereichen, also etwa auch bei Speise und Trank, Kleidung und Ausstattung der Häuser fühlbar. Wie er sich diese Synthese in etwa vorstellt, macht er am Beispiel der Musik deutlich, bei der man Feinheiten und Kunst von Europa übernehmen müsse, um dann mit Hilfe von iranischen Melodien Sonaten, Symphonien und Instrumentalkonzerte zu komponieren<sup>91</sup>.

Das größte Problem bei der Verbindung von Altem und Neuem stellt für Ṣanā'ī die Frage dar, was von den eigenen Sitten, der eigenen Zivilisation und Kultur bewahrt und was vom Okzident übernommen werden soll, und wie sich eine solche Entlehnung am schnellsten und fruchtbarsten bewerkstelligen läßt. Da es hier um nichts Geringeres als eine gewaltige und tiefgreifende Umgestaltung der Gesellschaft gehe, müsse eine Regierung

<sup>86</sup> *Kohne*, 42.

<sup>87</sup> *Sā'at*, 52.

<sup>88</sup> *Ebd.*, 52 f.

<sup>89</sup> *Ebd.*, 53.

<sup>90</sup> *Kohne*, 41 f.

<sup>91</sup> *Ebd.*, 44.



mit einer klaren politischen Philosophie die Aufgabe übernehmen, entsprechende Bemühungen einzelner zu initiieren und zu koordinieren<sup>92</sup>.

Sowohl für den Kampf gegen die Rückständigkeit als auch für die Bewahrung der eigenen Kultur gibt es nach Šanā'ī keine andere Möglichkeit, als im Erziehungs- und Bildungswesen anzusetzen<sup>93</sup>. Da bei einem längeren Aufenthalt im Ausland die Bindungen an das Vaterland nicht selten locker werden, plädiert er dafür, iranischen Kindern den Besuch von Grund- und höheren Schulen nur noch im Inland zu gestatten. Gleichzeitig tritt er dafür ein, die Absolventen iranischer Universitäten dazu zu ermuntern, zur Vervollkommnung ihrer Studien für eine begrenzte Zeit ins Ausland zu gehen<sup>94</sup>. Damit sie nach ihrer Rückkehr nicht, wie es mehrfach geschehen sei, auf einen Arbeitsplatz ausweichen müßten, der ihrer Qualifikation nicht angemessen sei, und damit andererseits für Mangelberufe genügend Fachkräfte zur Verfügung stünden, regt Šanā'ī an, die Entsendung von Studenten vom – möglichst genau ermittelten – Bedarf in den verschiedenen Fachrichtungen abhängig zu machen<sup>95</sup>. Um Schulen zu schaffen, deren man sich nicht mehr zu schämen brauche, empfiehlt er – wie schon Eqbāl –, ausländische Lehrer und Spezialisten ins Land zu rufen<sup>96</sup>.

Die Reformvorschläge Šanā'īs gipfeln in dem utopisch anmutenden Projekt einer im Norden Irans und nach Möglichkeit am Ufer eines Flusses anzulegenden Musterstadt für Wissenschaft, Erziehung und berufliche Fortbildung, der er den Namen „Universitätsstadt“ (*Šahr-e dānešgāh*) geben möchte. Der Plan des Autors sieht dort folgende Maßnahmen vor: 1. Die Gründung einer internationalen Universität, die in ständigem Kontakt mit einer der führenden Universitäten der Welt steht und mit Professoren besetzt wird, die zu den weltweit Besten ihres Faches gehören und schon mehrere Jahre an einer renommierten Hochschule gelehrt haben. 2. Die Errichtung von Musterkliniken, wissenschaftlichen Instituten, Kindergärten und Ganztagschulen, die alle an die Universität angeschlossen werden. 3. Die Ansiedlung von Handwerkern und Gewerbetreibenden, die aus hochentwickelten Ländern kommen und die Funktion haben, einheimische Kollegen aus ganz Persien mit den modernen Werkzeugen und Methoden ihres Berufes vertraut zu machen. Šanā'ī verspricht sich von dieser Musterstadt nicht nur wertvolle Impulse für die Sache der Wissenschaft in

<sup>92</sup> Ebd., 46 f.

<sup>93</sup> *Sā'at*, 53; *Tarbiyat o eġtemā'*, 108; *Mas'ūliyat*, 102.

<sup>94</sup> *Mas'ūliyat*, 98.

<sup>95</sup> *Barnāme*, 80.

<sup>96</sup> *Mas'ūliyat*, 101 f.

seinem Lande, sondern möchte damit auch erreichen, daß die jungen Iraner eine dem europäischen Niveau entsprechende Ausbildung erhalten, ohne dabei ihrer Heimat entfremdet zu werden<sup>97</sup>.

Der letzte in der Reihe der von uns ausgewählten Autoren ist Ğalāl Āl-e Aḥmad, der wohl bedeutendste Vertreter der Generation von Erzählern, die in Iran nach dem Zweiten Weltkrieg hervortrat. Er wurde 1923 als Sohn eines Mollās in Teheran geboren, absolvierte gegen den Willen seines Vaters, der ihn gern als Geistlichen gesehen hätte, eine Abendschule, studierte dann an der Literaturfakultät der Pädagogischen Hochschule Teheran und wirkte von 1947 an als Lehrer an verschiedenen Schulen der iranischen Hauptstadt. Noch als Student hatte er sich 1944 der kommunistischen Tūde-Partei angeschlossen und sich publizistisch für sie engagiert. Nach der Spaltung der Partei im Jahre 1947 beteiligte er sich auf der Seite der antistalinistischen Minorität an der Gründung einer sozialistischen Partei, die sich jedoch nicht durchzusetzen vermochte und nach kurzer Zeit wieder aufgelöst wurde. Von 1950 bis 1953 kehrte er noch einmal in die Politik zurück, dieses Mal als einer der führenden Köpfe der „Dritten Kraft“ (*Nirū-ye sewwom*), die zu dem von Moşaddeq geleiteten Parteienverband der „Nationalen Front“ (*Ğebhe-ye mellī*) gehörte. Āl-e Aḥmad wurde nach dem Sturz Moşaddeqs vorübergehend inhaftiert und sah sich, obwohl er sich politisch nicht mehr betätigte, in den sechziger Jahren zunehmenden Repressalien des Schahregimes ausgesetzt: Seine Schriften wurden mehr und mehr unterdrückt, er selbst wiederholt mit Unterrichtsverbot belegt. Er starb 1969 im Alter von nur 46 Jahren, nach offizieller Darstellung an einem Herzinfarkt, nach Gerüchten, die lange Zeit nicht verstummen wollten, als Opfer der SAWAK, der berüchtigten Sicherheitspolizei Moḥammad Reżā Šāhs<sup>98</sup>.

Āl-e Aḥmad veröffentlichte seine erste literarische Arbeit mit 22 Jahren und verfaßte bis zu seinem frühen Tode drei Romane und zahlreiche Erzählungen, in denen er die iranische Gesellschaft seiner Zeit darstellt<sup>99</sup>. Seine eigentliche Leistung besteht in der Entwicklung eines von Louis Ferdinand Celine beeinflussten Stils, der von der Kunst des Weglassens bestimmt ist

<sup>97</sup> Ebd., 102 ff.

<sup>98</sup> Der biographische Abriß beruht im wesentlichen auf einer kurz vor dem Tode des Autors entstandenen Selbstdarstellung (*Maşalan šarḥ-e aḥwālāt*, in: Ğahān-e Nou XXIV/3, 1348/1969, 4–8), von der auch eine deutsche Übersetzung vorliegt (vgl. MIRAḤMADI, 33 ff.). Zu den Gerüchten über den Tod des Schriftstellers vgl. REZA BARAHENI: *Der Clan der Kannibalen*, München 1979, 135. 142.

<sup>99</sup> Bibliographie bei MIRAḤMADI, 22 ff.

und mit dem er der iranischen Literatur völlig neue Möglichkeiten eröffnete. Neben Erzählungen und Romanen schrieb Āl-e Aḥmad eine größere Zahl von Aufsätzen und Essays<sup>100</sup>, in denen er sich einem weiten Themenkreis zuwendet und dabei auch mehrfach auf das Verhältnis seines Landes zum Okzident zu sprechen kommt.

Am umfassendsten hat sich Āl-e Aḥmad mit diesem Gegenstand in „*Ġarbzadegī*“, einem Essay von mehr als hundert Seiten beschäftigt, den er im Herbst 1962 als Privatdruck veröffentlichte und dessen überarbeitete – und den folgenden Ausführungen zugrundeliegende – Fassung im Frühjahr 1963 abgeschlossen wurde<sup>101</sup>. Der Ausdruck „*Ġarbzadegī*“ bedeutet wörtlich „vom Westen (*ġarb*) befallen sein“ und ist, da Āl-e Aḥmad den damit bezeichneten Zustand als Krankheit beschreibt<sup>102</sup>, mit dem von Robert Campbell geprägten Terminus „Occidentosis“<sup>103</sup> am ehesten wiederzugeben. Obwohl der Essay wegen seiner massiven Angriffe gegen die Politik der damaligen Regierungsschicht nur illegal gedruckt und unter der Hand verkauft werden konnte, erreichte er allein bis zum Jahre 1974 achtzehn Auflagen<sup>104</sup> und war auch nach der Islamischen Revolution ein Bestseller. „Kein anderer Essay in der modernen persischen Geschichte“, so das Urteil des in New York lehrenden Iranisten Eḥsān Yāršāter, „hat eine solche Resonanz hervorgerufen oder einen ähnlichen Erfolg gehabt. Sein Titel ist ein Schlagwort geworden, mit dem in vier Silben das Grundübel der modernen iranischen Gesellschaft zum Ausdruck kommt“<sup>105</sup>.

Nach den Beobachtungen Āl-e Aḥmads klafft zwischen Iran, das er in einer Reihe mit den anderen Entwicklungsländern sieht, und dem Okzident, zu dem er alle hochentwickelten Länder einschließlich der Sowjetunion und Südafrikas zählt, ein Graben, der von Tag zu Tag tiefer und breiter wird. Er ergibt sich einmal dadurch, daß der Okzident dank der Maschine in der Lage ist, Rohstoffe zu komplizierten Gegenständen zu verarbeiten und in Form von Waren auf den Markt zu bringen, die Entwicklungsländer dies hingegen nicht vermögen und sich mit der Rolle des

<sup>100</sup> Bibliographie ebd., 24 ff.

<sup>101</sup> Vgl. *Ġarbzadegī*, 16 f.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>103</sup> JALAL AL-E AHMAD: *Occidentosis: A Plague From the West* (translated by R. Campbell), Berkeley 1984, passim.

<sup>104</sup> Vgl. MIRAHMADI, 32.

<sup>105</sup> JALAL AL-E AHMAD: *Plagued by the West (Ġarbzadegī)* (translated by Paul Sprachman) = Bibliotheca Persica. Modern Persian Literature Series 4, Delmar, N.Y. 1982, S. IX.



Konsumenten der im Westen erzeugten Produkte begnügen müssen. Zum anderen ist dieser Graben für Āl-e Aḥmad durch Gegensätze im ökonomischen, sozialen und politischen Bereich bedingt, so durch das Gegenüber von hohem und niedrigem Lohnniveau, hoher und geringer Lebenserwartung, niedriger und wachsender Geburtenrate, wohlorganisierten und fehlenden Sozialdiensten, gesicherter und unzureichender Ernährung, hohem und geringem Pro-Kopf-Einkommen sowie von lebendiger und konzeptionsloser Demokratie<sup>106</sup>.

Bis vor dreihundert Jahren standen sich Iran und der Westen nach der Auffassung Āl-e Aḥmads über einen Zeitraum von etwa zwei Jahrtausenden als ebenbürtige Konkurrenten gegenüber, die sich einerseits bekämpften, andererseits aber auch Nutzen voneinander gezogen haben. Das Gefühl des Wettstreits, aber auch des Neids und des Hasses habe Iran damals dazu angespornt, in Dingen der Zivilisation und Kultur mit westlichen Ländern gleichzuziehen und sie nach Möglichkeit noch zu übertreffen. Da es in vielem aber auch der gebende Teil gewesen sei, hätten im ganzen gesehen beide Seiten gewonnen und keiner etwas verspielt. In den vergangenen dreihundert Jahren sei nun jedoch das alte Gefühl des Wettstreits durch ein Gefühl der Ohnmacht und Abhängigkeit verdrängt worden und von den beiden alten Konkurrenten der eine zum Besitzer und der andere zum Wärter des Kampfplatzes geworden<sup>107</sup>. Seine dominierende Rolle hat der Westen dabei für Āl-e Aḥmad nicht allein durch seine Überlegenheit in Wissenschaft und Technik, sondern auch dadurch erlangt, daß er sich, um den Bedürfnissen seiner ins Gigantische gewachsenen Industrie gerecht zu werden, sowohl der Rohstoffe als auch der Absatzmärkte in den unterentwickelten Ländern bemächtigt hat<sup>108</sup>. Die Hälfte des iranischen Bodens unterstehe „der Schaufel und dem Bohrer“ ausländischer Gesellschaften, die dort explorieren, in die Tiefe dringen, fördern und ihre Ausbeute davontragen dürften. Wie wenig Iran Herr seiner Rohstoffe ist und von ihnen profitiert, zeigt sich für den Autor am Beispiel des Öls. Der Westen fördert es selbst, raffiniert es selbst, transportiert es selbst, erstellt die Abrechnungen selbst und wickelt die Überweisung des Förderzinses durch seine eigenen Banken ab<sup>109</sup>. Den iranischen Markt habe sich der Westen dadurch gesichert, daß er das Land zwingt, sowohl die gelegentlich gewährten Entwicklungskredite als auch

---

<sup>106</sup> Ġarbzadegī, 21–24.

<sup>107</sup> Ebd., 51–54.

<sup>108</sup> Ebd., 57.

<sup>109</sup> Ebd., 118. 126.



den Öl-Förderzins zum Kauf der von ihm hergestellten Maschinen und Industrieprodukte zu verwenden. Um den iranischen Markt für seine Erzeugnisse aufnahmebereit zu machen, initiiert er die Aufstellung von Entwicklungsplänen, an denen von ihm entsandte Berater mitarbeiten<sup>110</sup>. Um auch weiterhin im Geschäft zu bleiben und die Rolle Irans als Konsument festzuschreiben, lasse es der Westen schließlich nicht zu, ja verhindere es sogar systematisch, daß das Land selbst zum Produzenten von Industriegütern aufrücke<sup>111</sup>.

Um seine Stellung im Land zu konsolidieren, hat sich der Westen nach den Beobachtungen Āl-e Aḥmads auch im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich Einfluß verschafft. Er habe sich nach und nach mit dem iranischen Wesen vertraut gemacht, schrittweise Fuß gefaßt und es schließlich erreicht, daß das Schicksal Irans in der Hand seiner Gesellschaften und Regierungen liege. Āl-e Aḥmads Zorn richtet sich in diesem Zusammenhang gegen die ausländischen Diplomaten, Berater, Spezialisten und Experten, von denen er sein Land überschwemmt sieht und die er für die Durchsetzung der westlichen Interessen verantwortlich weiß<sup>112</sup>.

Der Griff nach den Rohstoffen und Absatzmärkten Irans wird von Āl-e Aḥmad als Ausfluß eines weltweiten, d.h. gegen alle Entwicklungsländer gerichteten Kolonialismus des Westens verstanden. Dabei erhält dieser Begriff insofern eine Ausweitung, als er auch auf die Wissenschaft übertragen wird und zu den „Rohstoffen“, auf die der Westen begierig ist, auch immaterielle Werte gerechnet werden wie z.B. die Eingeborenen Afrikas als Gegenstand von Untersuchungen anthropologischer, soziologischer, ethnologischer oder linguistischer Art<sup>113</sup>. Ein besonderes Ärgernis ist es für Āl-e Aḥmad, daß der Westen seine kolonialistischen Ambitionen mit der Behauptung bemäntelt, er käme als Sendbote der Zivilisation. Auch wenn die im Lande tätigen Berater nicht mehr den Tropenhelm des 19. Jh. trügen und nicht mehr als Sahibs aufträten, so übten sie doch die gleiche Mission aus wie diese<sup>114</sup>.

Das Ergebnis der Begegnung mit dem Westen diagnostiziert nun Āl-e Aḥmad als Occidentosis (*garbzadegi*). Der persische Ausdruck für dieses Leiden wurde von dem Teheraner Philosophieprofessor Aḥmad Fardīd

<sup>110</sup> Ebd., 117. 126. 132–136.

<sup>111</sup> Ebd., 87 f. 125 f.

<sup>112</sup> Ebd., 76 f. 83–88. 132–138.

<sup>113</sup> Ebd., 21 f. 27. 30–34.

<sup>114</sup> Ebd., 30. 204 f.

geprägt<sup>115</sup>, erhielt seine Bedeutungsschwere aber erst durch unseren Autor. Die Occidentosis besteht darin, daß die Iraner alles Westliche imitieren und übernehmen, dies aber nur oberflächlich bzw. ohne von Fall zu Fall zu prüfen, ob eine Übernahme prinzipiell ratsam ist und wenn ja, ob sie der aktuellen Entwicklungssituation des Landes angemessen ist. Mit beißender Ironie geißelt Āl-e Aḥmad z.B. die Anschaffung von Traktoren, die auf den vorhandenen Kleinparzellen nicht sinnvoll eingesetzt werden können und für die es keine Werkstätten gibt; oder die Verbreitung von Transistorradios, aus denen die Landbevölkerung die Botschaft zu vernehmen meint, man könne in den Städten Geld scheffeln, und die so zur Landflucht und zum Anwachsen des städtischen Proletariats beitragen<sup>116</sup>. Die Folgen einer nur oberflächlichen Nachahmung des Westens führt Āl-e Aḥmad u.a. am Beispiel der Frauenemanzipation vor Augen. Man habe sich damit begnügt, der Frau den Schleier vom Gesicht zu reißen – und dies mit Stockschlägen – und einige Schulen für sie zu öffnen, sonst jedoch alles beim alten gelassen. Sie habe kein Recht auf Scheidung und kein Zeugnisrecht, und sie dürfe kein Richteramt bekleiden. Man habe sie zwar durch den Wegfall des Schleiers in aller Öffentlichkeit zur Schau gestellt und damit ihrer hergebrachten Rolle als Hüterin von Tradition und Familie beraubt, ihr andererseits jedoch nicht die Möglichkeit gegeben, Arbeit, Pflichten und Verantwortung in der Gesellschaft zu übernehmen<sup>117</sup>.

Die Occidentosis, zu deren Symptomen auch die Willfährigkeit gegenüber allen Wünschen und Belangen des Westens gehört<sup>118</sup>, hat nach der Ansicht Āl-e Aḥmads ein gefährliches Stadium erreicht: „Wir sind einem Volk ähnlich, das sich selbst fremd ist. In unserer Kleidung und unseren Wohnungen, in unseren Speisen und unseren Umgangsformen, in unseren Druckerzeugnissen und – was gefährlicher als alles andere ist – in unserer Kultur. Wir erziehen in der Art der Europäer, und wir suchen die Lösung aller Probleme in der Weise, in der es die Europäer tun“<sup>119</sup>. Āl-e Aḥmad befürchtet hier nicht nur den Verlust der eigenen Identität, sondern er konstatiert ihn bereits. Er bringt dies an einer anderen Stelle auch direkt zum Ausdruck und sagt: „Der Grundgedanke dieses Büchleins ist der, daß wir es nicht vermocht haben, unsere überkommene kulturelle Identität gegenüber der Maschine und ihrem schicksalhaften Ansturm zu bewahren. Wir sind vielmehr vernichtet worden“<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>116</sup> Ebd., 91–95.

<sup>117</sup> Ebd., 101 f.

<sup>118</sup> Ebd., 132–138. 141–144.

<sup>119</sup> Ebd., 78.

<sup>120</sup> Ebd., 28.



Daß die Occidentosis bei den Iranern zum Ausbruch gelangen konnte, ist für Āl-e Aḥmad zunächst historisch begründet. Einmal habe Iran schon immer nach dem Westen geblickt, sei es um der Mutter Indien zu entfliehen, sei es unter dem Druck der von Nordosten immer wieder hereinbrechenden Nomaden oder sei es aus dem Verlangen nach den regenspendenden Wolken des Westens<sup>121</sup>. Zum anderen sei das Land durch eine Reihe von Ereignissen, von denen es sich nie wieder erholt habe, geschwächt gewesen. Āl-e Aḥmad nennt hier u.a. die blutigen Auseinandersetzungen mit den Osmanen<sup>122</sup> und die Entdeckung des Seewegs nach Indien, durch die Iran seine Rolle als Transitland für den Handel zwischen Europa und China bzw. Indien einbüßte – ein Vorgang, der zu einem immensen wirtschaftlichen Niedergang und zu einem allgemeinen Verfall der iranischen Kultur und Zivilisation geführt habe<sup>123</sup>.

Außer den historischen Gründen macht Āl-e Aḥmad die Anfälligkeit eines bestimmten Menschentyps dafür verantwortlich, daß die Occidentosis in Iran Fuß fassen konnte. Es sind – der Autor benutzt hier das deutsche Wort – Lumpen, die nicht mit ihrem Land verwachsen und leicht zu dirigieren sind, die keine Persönlichkeit, keine Prinzipien und keine Ziele haben, die weder an Gott noch die Menschheit glauben, die ohne Engagement für die Entwicklung der Gesellschaft sind und überall nur als Zuschauer daneben stehen und die durch politische Konstellationen – das heißt durch den Einfluß des Westens – in führende Positionen gelangt sind<sup>124</sup>.

Wie, stellt sich nun die Frage, sieht Āl-e Aḥmad die Zukunft, wie soll es weitergehen? Eine Ablehnung und Verbannung der Maschine, d.h. der modernen Technik verbietet sich für ihn schon deshalb, weil er ihre Ausbreitung über die gesamte Welt als einen Zwang der Geschichte betrachtet<sup>125</sup>. Gegen die Occidentosis gibt es nach seiner Ansicht nur ein Mittel, nämlich die Beseitigung ihrer Voraussetzungen. Da sie auf dem Import westlicher Maschinen und Produkte und der in ihrem Gefolge eindringenden Lebens- und Denkweisen beruht, wird sie in dem Augenblick ihre Macht verlieren, in dem es Iran gelingt, der Rolle eines bloßen Konsumenten zu entwachsen und selbst zum Hersteller von Maschinen und Produkten aufzusteigen<sup>126</sup>. „Die Occidentosis“, so Āl-e Aḥmad, „ist das Merkmal einer Epoche unserer Geschichte, in der wir die Maschine noch nicht in den Griff bekommen und ihr Geheimnis und das ihrer Konstruktion noch nicht

<sup>121</sup> Ebd., 39–42. 49.

<sup>122</sup> Ebd., 68–70.

<sup>123</sup> Ebd., 60 f.

<sup>124</sup> Ebd., 141–146.

<sup>125</sup> Ebd., 27.

<sup>126</sup> Ebd., 34 f.

ergründet haben..., in der wir mit ihren Prämissen, d.h. mit den modernen Wissenschaften und der Technologie noch nicht vertraut sind"<sup>127</sup>.

Āl-e Aḥmad macht allerdings auch deutlich, daß Iran seiner Meinung nach hier noch einen langen Weg vor sich hat. Nicht nur, daß der Westen, wie wir bereits gehört haben, kein Interesse daran hat, die unterentwickelten Länder selbst als Produzenten zu sehen, sondern es sei auch notwendig, eigene Schranken und Hemmungen zu überwinden. Āl-e Aḥmad hat den Eindruck, daß die Maschine in seinem Land als eine Art Talisman betrachtet wird, in dessen Schutz man sich vor den Fährnissen des Schicksals sicher fühlt, uneingedenk dessen, daß es andere waren, die den Iranern den Talisman umgehängt haben, um sie damit in Furcht zu versetzen und sie auszubeuten. So wie es „*ḥarām*“, d.h. verboten ist und man eine Scheu davor hat, Hand an einen Talisman zu legen und ihn zu öffnen, so habe man auch Scheu davor und empfinde es als „*ḥarām*“, das Geheimnis der Maschine zu enträt-seln<sup>128</sup>. Der Autor setzt sich in diesem Zusammenhang dafür ein, die eigenen Studenten in den nächsten zwanzig Jahren nicht mehr in Europa und Amerika, sondern nur noch in Indien und Japan ausbilden zu lassen. „Wenn ich diese beiden Länder nenne“, so seine eigenen Worte, mit denen wir schließen wollen, „dann deshalb, damit wir endlich erfahren, auf welche Weise sie zu einer Übereinkunft mit der Maschine gelangt sind, wie sie sich (besonders Japan) die Technologie angeeignet haben und wie sie mit den Schwierigkeiten fertig geworden sind, denen wir gegenwärtig gegenüberstehen“<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Ebd., 35.

<sup>128</sup> Ebd., 120 f.

<sup>129</sup> Ebd., 192 f.



## MEHRFACH ZITIERTE LITERATUR

- AFŠĀR, ĪRĀĞ: *Mahmūd Šanā'ī*, in: *Āyande* XI/9–10 (1364/1985–86), 733–735.
- ALAVI, BOZORG: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*, Berlin 1964.
- ĀL-E AĤMAD, ĠALĀL: *Ġarbzadegī*. Čāp-e dowwom bā tağdid-e nażar. Tehrān (Entešārāt-e Rawāq) o.J.
- BANANI, AMIN: *The Modernization of Iran, 1921–1941*. Stanford 1961.
- EQBĀL, ʿABBĀS: *Mostašār-e ħāreğī*, in: *Yādgār* I/2 (1323/1944), 1–6.
- , *Nourūz-e mellī wa ādāb-e qoumī*, in: *Yādgār* I/8 (1324/1945), 1–7.
- , *Lozūm-e ehyā-ye kotob-e qadīme*, in: *Yādgār* II/1 (1324/1945), 1–8.
- , *Kohne wa nou*, in: *Yādgār* II/2 (1324/1945), 1–7.
- , *Ešlāḥ-e farhang*, in: *Yādgār* III/1 (1325/1946), 1–9.
- , *Waḥdat-e mellī*, in: *Yādgār* III/3 (1325/1946), 1–9.
- , *Ferestādan-e moḥašsel be-Farangestān*, in: *Yādgār* III/8 (1326/1947), 1–6.
- , *Moqaddame-ye enqelāb-e Īrān*, in: *Yādgār* IV/1–2 (1326/1947), 1–8.
- , *Mā wa tamaddon-e orūpā'ī*, in: *Yādgār* IV/5 (1326/1948), 1–6.
- FRAGNER, BERT G.: *Persische Memoirenliteratur als Quelle zur neueren Geschichte Irans*, Wiesbaden 1979 (Freiburger Islamstudien 7).
- GABRIEL, ALFONS: *Die Erforschung Persiens*, Wien 1952.
- ĤĀNLARĪ, PARWĪZ NĀTEL: *Andīše*, in: *Soḥan* IV/2 (1331/1952–53), 81–84.
- , *Honar-e āšnā wa biğāne*, in: *Soḥan* V/7 (1333/1954), 489–491.
- , *Nāme'ī be pesar-am*, in: *Soḥan* VI/1 (1333/1955), 1–5.
- , *Pāk bāḥte*, in: *Soḥan* VIII/3 (1336/1957), 205–209.
- , *Farangī-bāzī*, in: *Soḥan* X/4 (1338/1959), 343–347.
- , *Haft hazār sāl-e honar*, in: *Soḥan* XII/10–11 (1340/1962), 1105–1108.
- Iran Who's Who*. Second Edition, Tehran 1974.
- LOCKHART, LAURENCE: *European Contacts with Persia, 1350–1736*, in: *The Cambridge History of Iran*, Bd. 6, Cambridge 1986, 373–411.
- LUFT, PAUL: *Iran unter Schah ʿAbbās II. (1642–1666)*, Diss. phil. Göttingen 1968.
- , *Strategische Interessen und Anleihenpolitik Rußlands in Iran*, in: *Geschichte und Gesellschaft* I/4 (1975), 506–538.
- MIRAĤMADI, MARYAM: *Analyse der Werke Ġalāl-e Āl-e Aḥmads unter Berücksichtigung sozialer Aspekte*, Diss. phil. Berlin 1977.
- MOŠĀR, ĤĀNBĀBĀ: *Moʿallefin-e kotob-e čāpī*, Bd. 1–6, o.O. 1340 (1961–1962) – 1344 (1965).
- NIKITINE, BASILE: *Farang-šenāsi ou l'Europe vue de Téhéran*, in: *Charisteria Orientalia*. Hrsg. von F. Tauer, V. Kubičková, I. Hrbek, Praha 1956, 210–226.
- ŠĀDMĀN, FAĤRO'D-DĪN: *Orūpā*, in: *Soḥan* IV/10 (1332/1953), 995–1002.
- ŠANĀ'Ī, MAĤMŪD: *Āzādī o tarbiyat*, Tehrān 1339/1961 (im folgenden als AOT zitiert).
- , *Kohne wa nou*, in: AOT 37–47 (zuvor in: *Yāgmā* V/12, 1331/1953, 546–553).



- , *Mabānī-ye tarbiyat*, in: AOT 23–35 (zuvor in: *Yağmā* VI/1, 1332/1953, 2–10).
- , *Sāʿat-e tašmīm*, in: AOT 49–53 (zuvor in: *Soḥan* VII/5, 1335/1956, 429–432).
- , *Tarbiyat o eḡtemāʿ*. In: AOT 107–112 (zuvor in: *Soḥan* VII/7, 1335/1956, 633–636).
- , *Masʿūliyat-e mā dar tarbiyat-e ḡawānān*, in: AOT 97–105 (zuvor in: *Soḥan* IX/3, 1337/1958, 205–210).
- , *Barnāme-ye tarbiyat wa barnāmeḥā-ye diḡar*, in: AOT 73–81 (zuvor in: *Soḥan* IX/8, 1337/1958, 727–732).
- , *Tarbiyat o zabān-e mādarī*, in: AOT 231–265 (zuvor in: *Soḥan* X, 1338/1959–60, 797–802, 1037–1042, 1266–1274).



# Indien blickt auf Europa

Hinduistische Reformbewegungen des 19.  
Jahrhunderts

VON  
SIGLINDE DIETZ

Seit Vasco da Gama auf der Suche nach „Christen und Gewürzen“ in Calicut gelandet war, hatten die Portugiesen, Engländer und Franzosen nicht nur durch die Gründung von Handelsniederlassungen in Indien Einfluß gewonnen, sondern auch christliche Missionare entsandt, deren Bemühungen allerdings, gemessen am Stand der Verbreitung des Christentums, nicht sehr erfolgreich waren. Eine wirkliche Begegnung mit europäischem Gedankengut, eine Irritation von indischem Denken durch westliche Gedanken setzte erst ein, als durch den Aufbau eines englischen Schulsystems der Zugang zu den Bildungsgütern des Westens für die Inder möglich wurde. 1816 wurde das Hindu College in Calcutta gegründet, und somit wurden die Bengalen die ersten Inder, welche die zu jener Zeit verbreiteten westlichen Ideen aufnahmen. Die Sprache dieser neuen Bildungsschicht war Englisch. Die Begegnung mit europäischem Gedankengut führte dann zu einem neuen Verständnis der eigenen Tradition, die in der Folge zu einem Mittel der Selbstdarstellung und zugleich der nationalen Selbstbehauptung gegenüber den Europäern wurde.

Der Neuhinduismus ist eine der Formen des hinduistischen Geisteslebens, die aus der Begegnung mit europäischem Gedankengut hervorging. Die Art des Umgangs mit der Überlieferung unterscheidet die „Neo-Hindus“ von den Anhängern des traditionellen Hinduismus. Die Traditionalisten bewahren trotz mancher auf westlichen Einfluß zurückzuführender



Ideen eine ungebrochene Kontinuität mit der Tradition und den alten Werten. Die „Neo-Hindus“ hingegen gehen von westlichen Denkweisen, Begriffen und Werten aus, die sie durch eine „*interpretatio Indica*“ in ihrer eigenen Überlieferung wiederzufinden versuchen. Alte Begriffe werden nach westlichen philosophischen und christlichen Vorbildern neu gedeutet, wie z.B. die Begriffe *dharma*<sup>1</sup> als „Religion“ oder *darśana*<sup>2</sup> als „Philosophie“. Diese Aneignung westlicher Ideen führt aufgrund eines veränderten Verständnisses der eigenen Geschichte zu einem neu entstehenden kulturellen Nationalbewußtsein. Nach P. Hacker<sup>3</sup> ist dieser Nationalismus der Hauptimpuls des neuhinduistischen Denkens, wobei der Nationalstolz der Inder weniger auf der Erinnerung an politische Größe und Ideale beruht als vielmehr auf dem Bewußtwerden der großen Leistungen der eigenen Heimat auf kulturellem und besonders religiösem Gebiet. Dieser Nationalstolz führt zu dem Gedanken, daß Indien der Welt eine Botschaft zu verkünden habe, was wiederum voraussetzt, daß die „Neo-Hindus“ ihre Religion als eine geistige Einheit ansehen und sich für tolerant gegenüber allen anderen Religionen erklären, da diese sich im wesentlichen alle gleich seien. Fremde Ideen werden in die eigene Religion übernommen („Inklusivismus“) und der Anspruch auf die Überlegenheit der eigenen Religion erhoben. Die „Neo-Hindus“ bekennen sich trotz ihrer westlichen Orientierung zum Hinduismus, weil sie sich ihrer Nation und folglich auch ihrer nationalen Religion verpflichtet fühlen. Sie schreiben in englischer Sprache, um dem Westen die Gedanken ihrer eigenen indischen Überlieferung nahezubringen. Im folgenden werde ich auf einige Vertreter des modernen indischen Denkens eingehen, die für die hinduistische Reformbewegung und die Entwicklung des indischen kulturellen und politischen Nationalismus des 20. Jh.s grundlegende Bedeutung haben.

Als „Vater des modernen Indien“ wird Rājā Rām Mohan Roy (1772-1833) bezeichnet, der die erste wichtige Reformbewegung des Hinduismus, den Brāhma-Samāj, „Gesellschaft der Gottesgläubigen“, gründete (1828 Brāhma-Sabhā, später in Brāhma-Samāj umgetauft). Rām Mohan wurde 1772 als Sohn eines vornehmen Brahmanen in Bengalen geboren, zu einer Zeit, als die Mogulherrschaft in Bengalen durch den Sieg der Engländer in

<sup>1</sup> Siehe unten S. 122.

<sup>2</sup> Vgl. W. HALBFASS: *Indien und Europa — Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart 1981, 296-327.

<sup>3</sup> *Kleine Schriften*, hrsg. von L. SCHMITHAUSEN, Wiesbaden 1978 (Glasenapp-Stiftung, Bd. 15), 584.



der Schlacht von Plassey (1757) zerbrochen war und die Engländer ihre Herrschaft in Bengalen stabilisiert hatten. Rām Mohans Familie hatte durch den engen geschäftlichen, kulturellen und sprachlichen Kontakt mit den Muslimen die Grenzen strikter Orthodoxie längst überschritten. Rām Mohan selbst erhielt seine Erziehung auf der moslemischen Hochschule in Patna, wo er Persisch und Arabisch erlernte. Mit 16 Jahren entzweite er sich mit seinem Vater, da er eine Abhandlung gegen den Bilderdienst geschrieben hatte. Er verließ sein Elternhaus und soll nach Tibet gegangen sein, um dort den Buddhismus kennenzulernen; später widmete er sich Sanskrit-Studien und dem Erlernen des Englischen. Nach der Versöhnung mit seinem Vater kehrte er nach Bengalen zurück, wo er als Steuerbeamter der britischen East India Company tätig war. In dieser Zeit schloß er Freundschaft mit den Engländern Th. Woodforde und John Digby, seinem Vorgesetzten. Aufgrund seines großen Vermögens finanziell unabhängig, widmet er sich ab 1815 vor allem seinen publizistischen Aktivitäten. Seine erste Schrift *Tuhfat al-muwāḥḥidīn*, „Ein Geschenk an die Deisten“, war schon 1804 in persischer Sprache erschienen. Er trat darin gegen den Bilderkult auf und stellte die Idee des einen Gottes ins Zentrum. In späteren Publikationen spielen das Persische und der Islam keine Rolle mehr. Seit 1815 erscheinen dann bengalische und englische Übersetzungen von zwei Darstellungen der hinduistischen All-Einheitslehre des Vedānta, wie sie von Śāṅkara (788-820) im System der „absoluten Zweieitslosigkeit“ (*kevalādvaita*) gelehrt worden war, sowie Übersetzungen von fünf Upaniṣads<sup>4</sup> mit Paraphrasen, die großenteils den Kommentaren Śāṅkaras folgten. Bekannt wurde Rām Mohans Kampagne gegen die Witwenverbrennung, wodurch er sich den Zorn orthodoxer Kreise zuzog, die sich 1830 in der Dharma-Sabhā vereinigten, um gegen seine Reformvorschläge Stellung zu nehmen. Sein Buch „The Precept of Jesus; a Guide to Peace and Happiness“ will seinen Landsleuten durch eine ethisch-praktische Auslegung des Neuen Testaments gleichsam den Spiegel einer höheren Ethik vorhalten. Die Missionare von Serampore reagierten allerdings feindselig darauf; außerdem forderten sie eine völlige Bekehrung zum und nicht nur eine Annäherung ans Christentum. Rām Mohan war der erste bengalische Prosaschriftsteller von Rang; als erster bekämpfte er soziale Mißbräuche und Auswüchse des Kastenwesens und er war der „erste Politiker, dem die liberale Demokratie des Westens als Vorbild für die zukünftige politische Gestaltung seines Vater-

<sup>4</sup> Das sind: *Kena-*, *Īśā-*, *Kaṭha-*, *Māṇḍūkya-* und *Muṇḍaka-Upaniṣad*; vgl. W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 228.

landes vorschwebte”<sup>5</sup>. Er war der erste Inder in hoher Position, der es wagte, den Ozean zu überqueren und Europa zu besuchen (1830). Um auch in der Fremde die Kastenvorschriften möglichst genau einhalten zu können, reiste er in Begleitung eines Dieners und Kochs. In England sollte er Verhandlungen für den Großmogul führen und wurde deshalb mit dem Titel „*rājā*“ ausgezeichnet. Vor allem aber wollte er dort das Christentum genauer kennenlernen und gleichzeitig seine eigenen Anschauungen verbreiten. Leider erlag er schon 1833 in Bristol einem Fieber.

Rām Mohan studierte die verschiedenen Religionen anhand der Originaltexte in Sanskrit, Persisch, Arabisch, Hebräisch, Griechisch und Latein. Er kam zu dem Ergebnis, daß die ursprüngliche Religion Indiens ein reiner Monotheismus gewesen sei. Den Bilderkult, die indische Mythologie und zahlreiche andere religiöse und soziale Bräuche wollte er als Entartung, als menschliche Erfindung, als Korruption des Hinduismus völlig eliminieren. So entwickelte er „das Idealbild einer ursprünglichen und zukünftigen Universalreligion, welche den kompromißlosen Monotheismus des Islam mit den ethischen Geboten des Christentums in sich vereinigt“<sup>6</sup>. Geradezu programmatisch ruft Rām Mohan immer wieder zu Vernunft (*reason*) und *common sense* sowie zur Besinnung auf die Quellen der Tradition auf. Mit diesen Begriffen greift er auf das europäische Denken des 18. Jh.s zurück und appelliert besonders an seine europäischen Leser. An den Übersetzungen der Upaniṣads, die er sowohl ins Bengalische als auch ins Englische übertragen hat, ist eine progressive Anpassung an die europäischen Leser festzustellen, z.B.<sup>7</sup> wird in den englischen Übersetzungen das Absolute, das Neutrum *brahman*, durchweg mit maskulinem *he* wiedergegeben und somit „das monistische Realitätsprinzip durch den Gott des Monotheismus ersetzt“. Eigentümliche indische Lehren, besonders die Lehre von der Seelenwanderung und Wiedergeburt, treten verglichen mit den entsprechenden Stellen in den Bengali-Versionen in den englischen Übersetzungen merklich in den Hintergrund. Rituelles wird im allgemeinen ausgelassen. Neu gegenüber der Tradition ist sowohl in den englischen als auch bengalischen Übersetzungen, daß das Studium der Upaniṣads und des Vedānta nicht nur zum Zweck der Erlösung gefördert werden soll, sondern auch zu praktisch-irdischen, utilitaristischen Zielsetzungen dienen soll. Für Rām Mohan

<sup>5</sup> H. VON GLASENAPP: *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig 1928 (Morgenland-Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, H. 17), 3.

<sup>6</sup> H. VON GLASENAPP, op. cit. (Anm. 5), 3.

<sup>7</sup> Vgl. W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 235.

scheint sich zunehmend die Idee einer überlegenen Universalität und Ursprünglichkeit des Hinduismus zu eröffnen, die diesem die Fähigkeit gibt, den westlich-christlichen Universalitätsanspruch aufzunehmen und umzukehren. In einem offenen Brief des Jahres 1823 erklärt er, daß die „Inder den Engländern wohl für die Einführung ‚nützlicher mechanischer Künste‘, keineswegs aber für Errungenschaften auf den Gebieten der ‚Wissenschaft, Literatur oder Religion‘ verpflichtet seien; hier sei die ‚erste Morgenröte des Wissens‘ vielmehr in Indien aufgegangen, und die übrige Welt stehe hier in der Schuld der Inder“<sup>8</sup>. Im Jahre 1814 hatte Rām Mohan mit seinen Anhängern die Ātmīya-Sabhā gegründet. 1828 stiftete er dann die Brāhma-Sabhā, die bald in Brāhma-Samāj. „Gesellschaft der Gottesgläubigen“, umgetauft wurde. Jeden Samstag nachmittag fand eine Andacht statt, bei der Veda-Texte verlesen und erklärt wurden. Charakteristisch für die damals im Brāhma-Samāj noch gültigen Anschauungen ist, daß die Veda-Texte nur von Brahmanen gelesen werden durften. Sie saßen in einem durch einen Vorhang abgetrennten, nur den Brahmanen zugänglichen Raum<sup>9</sup>.

Unter den Nachfolgern des Rām Mohan als Führer des Brāhma-Samāj sind besonders zwei Namen zu nennen. Debendranāth Tagore (1817-1905) und Keshab Chandra Sen (1838-1884). Debendranāth Tagore, ein hochgebildeter junger Mann, dessen Vater schon dem Brāhma-Samāj angehört hatte, trat 1842 der Gemeinde bei und wurde bald als Führer anerkannt. Er gab dem Brāhma-Samāj eine feste Organisation und sandte Missionen aus, welche die Lehren des Brāhma-Samāj auch außerhalb Bengalens verkünden sollten. Im Gegensatz zu Rām Mohan stellte Debendranāth<sup>10</sup> die Frage nach der Verbindlichkeit der heiligen hinduistischen Schriften und versuchte diejenigen Schriften zu bestimmen, die wahrhaft verbindlich sind und als Grundlage der Religion des Brāhma-Samāj dienen könnten. Immer mehr Texte wurden ausgeschieden, denn durch ein intensiveres Studium der vedischen Schriften hatten Debendranāth und seine Freunde erkannt, daß zwar einzelne zum Veda gehörige Werke, wie die Upaniṣads, den reinen Theismus vertreten, die meisten übrigen Texte aber einen Polytheismus und einen mit Tieropfern verbundenen Kult lehren. Schließlich kam Debendranāth zu der Überzeugung, daß die Quelle der Wahrheit, der Ort der

<sup>8</sup> W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 242 f.

<sup>9</sup> Vgl. H. VON GLASENAPP, op. cit. (Anm. 5), 4.

<sup>10</sup> Vgl. W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 249.



Inspiration im „eigenen Herzen“ zu finden sei, und die Upaniṣads nur noch das sprachliche Medium bilden. Hier knüpft Debendranāth ganz offensichtlich an westliche Auffassungen von Inspiration und Intuition an.

Im Jahre 1857<sup>11</sup> trat Keshab Chandra Sen dem Brāhma-Samāj bei und wurde bald zum Partner und Gegenpol von Debendranāth. Die Vorrechte der Brahmanen im Brāhma-Samāj wurden beseitigt, neue Riten und Zeremonien eingeführt, aus denen alles, was an Polytheismus oder Bilderkult erinnerte, entfernt war. Auch die Frauen wurden zum Gottesdienst zugelassen. Debendranāth konnte schließlich den Reformen nicht mehr folgen und gründete 1865 seinen eigenen Ādi-Samāj, „ursprüngliche Gesellschaft“. Dieser Ādi-Brāhma-Samāj nimmt nur Hindus als Mitglieder auf und verwendet Hindu-Texte im Gottesdienst. Im Ritual bleibt unter Fortfall des Bilderkults soviel wie möglich vom orthodoxen Brahmanentum bewahrt.

Nach der Trennung von Debendranāth gründete Keshab 1866 seinen eigenen Zweig des Brāhma-Samāj. Kurz davor hatte er in Calcutta über das Thema „Jesus Christus: Europa und Asien“ gesprochen, wobei er eine an die hinduistische *bhakti* – eine ekstatische Methode der Devotion mancher vishnuistischer Sekten – gemahnende, inbrünstige Jesusliebe verkündete, so daß manche glaubten, er würde zum Christentum übertreten<sup>12</sup>. In der Folge strebte er danach, eine Religion zu schaffen, die außer dem Hinduismus alle anderen Religionen umfassen sollte. In seinen Versammlungen wurden hinduistische, buddhistische, jüdische, christliche, islamische, chinesische und zoroastrische Texte verlesen. 1822 verkündete er schließlich als Gottes letzte Offenbarung den *nava vidhāna*, „neue Erlassung“, der nach den „Erlassungen“ des Alten und Neuen Testaments eine universale Religion etablieren sollte. Er ernannte zwölf Apostel und führte Dogmen und Riten aus den verschiedenen Religionen ein, z.B. Taufe, Homa-Opfer und sogar – in Anlehnung an den in Bengalen verbreiteten Durgā-Kult – die Verehrung der Muttergottes. Trotzdem sah sich Keshab wesentlich als Erfüller und Vollstrecker des Hinduismus, denn nach seiner Lehre ist der Hinduismus allein berufen, das Christentum zu seiner wahren Universalität zu führen und sich zugleich darin zu vollenden. Deshalb sagte Keshab über Christus: „Die Taten seiner Hindu-Apostel werden ein neues Kapitel in seinem universalen Evangelium bilden“<sup>13</sup>. Dies ist ein Beispiel des oben

<sup>11</sup> Vgl. H. VON GLASENAPP, op. cit. (Anm. 5), 6 ff.

<sup>12</sup> Vgl. H.-J. KLIMKEIT: *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981 (Sammlung Harrassowitz), 98.

<sup>13</sup> Vgl. W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 253 f.

erwähnten „Inklusivismus“, d.h. die „Christianisierung“ Indiens durch Keshab besteht in der Hinduisierung des Christentums.

Schon in dieser ersten hinduistischen Reformbewegung kann man einige für den Neuhinduismus typische Charakteristika erkennen: Wie die anderen hinduistischen Reformbewegungen steht auch der Brähma-Samāj dem Westen durchaus positiv gegenüber und übernimmt Begriffe aus dessen Gedankengut. Andererseits führt diese Übernahme zu einem Bewußtwerden eigener Werte, und schon bei Rām Mohan zeigt sich der Überlegenheitsanspruch des Hinduismus gegenüber den anderen Religionen. Nach Paul Hacker<sup>14</sup> sind Rām Mohan und seine Nachfolger nur Vorläufer des Neuhinduismus, da zu ihrer Zeit der aus Europa stammende Nationalismus in Indien noch nicht entwickelt war. Der Nationalismus ist aber, wie wir oben erwähnten, gemäß P. Hackers Verständnis des Begriffs „Neo-Hinduism“, der Hauptimpuls des neuhinduistischen Denkens.

Bankim Chandra Chatterji (Bankimcandra Caṭṭopādhyāya) 1838–1894) wird von Robert Antoine<sup>15</sup> als „Wegbereiter des Neuhinduismus“ bezeichnet. Bankim wurde 1838 in Kanthalpara bei Calcutta als Sohn einer angesehenen Brahmanenfamilie geboren. Sein Vater war Zollbeamter in englischen Diensten. Bankim besuchte die englische Schule von Medinipur, danach das Hooghly College. Nach seinem B.A.-Examen an der Universität Calcutta trat auch er in den Dienst der britischen Verwaltung, bei der er 1869 zum stellvertretenden Magistrat aufstieg, der höchsten Stufe in der Verwaltungslaufbahn, die damals einem Inder offenstand. Schon zur Schulzeit begann Bankim, Romane in Englisch und Bengali zu schreiben. Seit 1872 gab er die Zeitschrift „Baṅgadarśan“ (Vision Bengalens) heraus. Seitdem hielt er sich bewußt an die bengalische Sprache als Instrument der Selbstbehauptung gegen die Europäer. Dies macht er schon in seinem ersten Leitartikel in „Baṅgadarśan“ deutlich, indem er schreibt: „Die Gebildeten sind überzeugt davon, daß nichts Lesenswertes in Beṅgali geschrieben werden kann. Nach ihrer Meinung ist ein Bengali-Schriftsteller entweder ungebildet und unwissend, oder er übersetzt einfach englische Bücher. Es ist für einen aufstrebenden jungen Bengalen, der Englisch liest und wie ein Europäer schreibt, entwürdigend, beim Schreiben eines Bengali-Buches ertappt

<sup>14</sup> Op. cit. (Anm. 3), 581; W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 247.

<sup>15</sup> „A Pioneer of Neo-Hinduism – Bankim Chandra Chatterjee: 1838–1894“, in: *Indica, The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume*, Bombay, St. Xavier's College, 1953 (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute No. 18), 5–21.



zu werden"<sup>16</sup>. Bankim bedauert, daß „die alten Hindus Sklaven ihrer sogenannten Offenbarung seien und die junge Generation die Opfer ihrer blinden Bewunderung für den Westen"<sup>17</sup>. Bengalen könne nur zu neuer Stärke und Einheit zurückfinden, wenn es sich auf den wahren Hinduismus besinne. Zunächst definiert er, was Dharma ist.

Hier ist es unerlässlich, einen kleinen Exkurs über den Begriff *dharma* einzufügen, denn dieser Begriff ist für das Verständnis der hinduistischen Tradition von zentraler Bedeutung. Paul Hacker<sup>18</sup> und Wilhelm Halbfass<sup>19</sup> haben in Untersuchungen dargelegt, wie dieser traditionelle hinduistische Begriff unter dem Einfluß der westlichen Philosophie und neuer Ideen umgedeutet wird. Im traditionellen Hinduismus ist *dharma* zunächst das religiöse Gebot oder die religiöse Ordnung, die nicht nur Kult, Moral und Brauchtum, sondern darüber hinaus die gesamte Rechtsordnung umfaßt. Dieser *dharma* kann nur durch die seinen Bestimmungen unterstehende Gemeinschaft der Ārya, der Angehörigen der oberen drei Kasten, verletzt werden. In den Dharmaśāstras, den „Lehrbüchern des Dharma“, sind die Regeln des *dharma* genau erklärt. Alles der Dharma-Ordnung entsprechende Handeln ist *dharma*. Es gibt Gebote, die für alle Menschen gelten, und solche, die nur für bestimmte Kasten (*varṇa*) oder Lebensstadien (*āśrama*) gelten, so ist z.B. das Lehren des Veda *dharma* der Brahmanenkaste, das Schützen der Bevölkerung *dharma* des Königs, Vedastudium und Keuschheit sind *dharma* des Lebensstadiums des Schülers usw. Dieser *dharma*, der jeweils einer bestimmten Kaste oder einem Lebensstadium zugeordnet ist, wird *svadharma* „der eigene Dharma“ genannt. Die christlichen Missionare benutzen das Wort *dharma* zur Wiedergabe des Begriffs „Religion“. Dies wurde dann zur gewöhnlichen neuindischen Bedeutung von *dharma*. Um aber die neuhinduistische Umdeutung des Begriffs zu verstehen, muß eine weitere Bedeutung von *dharma*, d.i. „wesentliche Eigenschaft“, erwähnt werden. Der Begriff *dharma* wurde in diesem Sinne zuerst von Bankim interpretiert.

Sein unvollendeter Bhagavadgītā-Kommentar sowie sein Werk *Dharmatattva* „Prinzipien der Religion“ enthalten Darlegungen des neuen Dharma-Begriffs. In seinem Werk *Dharmatattva* wird in einer Diskussion zwischen Lehrer und Schülern gefragt, was die Religion (*dharma*) des Menschen sei.

<sup>16</sup> R. ANTOINE, op. cit. (Anm. 15), 9.

<sup>17</sup> R. ANTOINE, op. cit. (Anm. 15), 10.

<sup>18</sup> Op. cit. (Anm. 3), 510–524.

<sup>19</sup> Op. cit. (Anm. 2), 358–402.



Dann fragt der Lehrer weiter, was der Dharma des ganzen Menschengeschlechts sei, und dabei wird nach der „wesentlichen Eigenschaft“ des Menschen gefragt. Die Antwort auf diese Frage ist, *dharma* („die wesentliche Eigenschaft“) des Menschen sei „das Menschsein“, *manuṣyatva*. Auf diese Weise kommt Bankim durch ein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes scheinbar ganz in der indischen Tradition stehend zu einem Ergebnis, das natürlich auf den Lehren der Positivisten John Stuart Mill und Auguste Comte beruht: „Religion des Menschen ist das Menschsein, l’humanité, manuṣyatva“. In ähnlicher Weise interpretiert er die Bhagavadgītā-Strophe 3,35: „Besser ist es, eigenen Dharma schlecht, als fremden gut zu vollziehen. Besser ist es, in eigenem Dharma umzukommen; denn fremden Dharma zu tun ist gefährlich.“ Indem er die hier im Sinne des traditionellen Hinduismus gemeinte Bedeutung *dharma* = „kastengebundene Pflicht“ mit *dharma* = „Religion“ vermischt, kommt er zur Idee der Universalität des Hinduismus, denn der Bhagavān, d.h. Kṛṣṇa, verkünde seine Religion (*dharma*) nicht nur für Hindus, sondern auch für Nicht-Hindus. In seinen „Letters on Hinduism“ (wahrscheinlich von 1822) bemüht sich Bankim, die für alle Zeiten und alle Menschen gültigen Prinzipien des „wahren Hinduismus“ darzulegen. Er kommt zum Schluß, daß „der Hinduismus alleine eine ‚vollkommene Religion‘ verkörpere, da er auf drei für ihn als wesentlich geltenden Elementen beruht, nämlich der Anerkennung eines vollkommenen Wesens, in dem die höchsten Ideale der Menschheit verkörpert sind, der Hochschätzung der Menschlichkeit und der Naturverehrung“<sup>20</sup>. Doch was versteht Bankim unter Hinduismus?<sup>21</sup> Die früheste Stufe des Hinduismus ist in den Vedas enthalten, die nach Bankim aber nicht göttliche Offenbarung sondern von Menschen verfaßte Werke sind. Der wirkliche Hinduismus sei in den Purāṇas, in denen Kosmogonie und Mythen der jeweils gefeierten Gottheit dargestellt sind, und in dem Epos *Mahābhārata* zu finden, da sie allein die oben erwähnten drei Elemente enthalten. Dieser Hinduismus ist nach Bankim, „die einzige Religion, die alle Menschen einigen und zur menschlichen Vollkommenheit führen kann, die aller sozialen und nationalen Erneuerung zur Grundlage dient. Ob die Menschen an die Wiedergeburt glauben oder nicht, ob sie Kṛṣṇa verehren oder einen anderen Gott, ob sie an Gott glauben oder nicht, Hinduismus ist die universale Religion, in der sich alle vereinen können“<sup>22</sup>. Nach ihm

<sup>20</sup> H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 105.

<sup>21</sup> Vgl. R. ANTOINE, op. cit. (Anm. 15), 16 ff.

<sup>22</sup> R. ANTOINE, op. cit. (Anm. 15), 17.

kann nur der Neuhinduismus den Anspruch erheben, die wahrhaft „katholische Religion“ zu sein, da er, alle Sekten übergreifend, in seinen ewigen Prinzipien alle Teilrealisationen anderer Religionen umfasse.

In Kṛṣṇa wird für Bankim der vollkommene Mensch und der vollkommene Gott sichtbar. Im *Dharmatattva* sagt er über ihn: „Ob er Gott ist oder nicht, ich verehere ihn, da in ihm Buddha, Jesus Christus, Mohammed und Rāma vereint sind“<sup>23</sup>. In seinem *Kṛṣṇacarita* „Leben des Kṛṣṇa“ versucht Bankim, die Gestalt des Kṛṣṇa, wie der Positivist Ernest Renan in seiner Jesus-Biographie (1863) die Gestalt Jesu, von allem legendenhaften und mythologischen Beiwerk zu befreien, aller übernatürlichen Attribute zu entkleiden und Kṛṣṇa als den vollkommenen Menschen zur Leitfigur hinduistischen Selbstbewußtseins zu machen. Neben den erwähnten Werken hat Bankim 14 Romane verfaßt, in denen er politische, hinduistische und soziale Themen behandelt und in denen er vor allem seine nationalistischen Ideen beispielhaft darstellt. Der Nationalismus nimmt bei Bankim unter den Verpflichtungen des Menschen einen sehr hohen Rang ein. So schreibt er in dem schon erwähnten, 1888 erschienenen *Dharmatattva*, „Prinzipien der Religion“: „Die Familie zu schützen ist ein höherer *dharma* als sich zu beschützen; das eigene Land zu beschützen ist ein höherer *dharma* als die eigene Familie zu beschützen. Da die Verehrung Gottes und die Liebe zur ganzen Welt dasselbe sind, kann man sagen, daß neben der Verehrung Gottes der Patriotismus (*svadeśaprīti*) der höchste aller *dharmas* ist“<sup>24</sup>. Dieser von Bankim neu geprägte Begriff *svadeśaprīti* ist natürlich aus dem Westen übernommen.

Der wichtigste Roman des Bankim ist *Ānandnāth*. Er enthält den zum Kampflied der Bengalen gewordenen Hymnus *Bande Mātaram* „Verbeuge dich vor der Mutter“, in dem die Muttergöttin Durgā als Verkörperung des Mutterlandes in ekstatischer Verehrung angerufen wird. Der Roman handelt vom Aufstand der „Kinder“ der Mutter, einer Gruppe herumziehender Heiliger, unter Führung britischer Beamter gegen moslemische Heerscharen. Im folgenden zitiere ich einige Sätze daraus, die die Einstellung Bankims zu den Muslimen seines Landes und zu der britischen Kolonialmacht, in deren Diensten er stand, besonders deutlich zeigen. Nachdem die moslemische Macht zerstört ist, möchte der Führer der Santāns weiterkämpfen, um ein Hindu-Reich zu etablieren, doch er wird durch die Göttin davon abgehalten. Sie sagt ihm: „Sei nicht betrübt, du hast Reichtum

<sup>23</sup> R. ANTOINE, op. cit. (Anm. 15), 19.

<sup>24</sup> H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 107.



gewonnen, aber durch Gewalt und Raub; denn dein Sinn war irreführt. So wirst du niemals dein Land befreien. Was jetzt geschieht, geschieht zum Besten. Wenn die Engländer nicht herrschen, gibt es keine Hoffnung auf eine Erneuerung unseres ewigen Glaubens. Das ‚physische Wissen‘ (d.h. das Wissen um die physische Welt) ist seit langem aus unserem Lande verschwunden, so daß auch die wahre Religion verschwunden ist. Wenn du die wahre Religion wiederherstellen willst, mußt du erst dieses physische Wissen lehren. Solches Wissen ist in diesem Lande unbekannt, denn es gibt keinen, der es lehrt. Deshalb müssen wir es von den Fremden lernen. Die Engländer kennen sich in diesem Wissen aus, und sie sind gute Lehrer. Deshalb müssen wir die Engländer herrschen lassen. Wenn die Menschen Indiens dieses Wissen um die physische Welt von den Engländern erst einmal erworben haben, werden sie in der Lage sein, das Wesen des Spirituellen zu erfassen. Dann gibt es keine Behinderung des wahren Glaubens mehr. Wahre Religion wird dann von selbst aufleuchten. Bis das geschieht und bis die Hindus weise und tugendhaft und stark sind, wird die englische Macht ungebrochen bestehen bleiben. Unter den Engländern wird unser Volk glücklich sein“<sup>25</sup>. Wir ersehen daraus, daß für Bankim der Weg zum Nationalismus über die britische Herrschaft führt, die hier geradezu gottgewollt erscheint. Erst unter den Briten hat man den Begriff der Freiheit kennengelernt, der als neues Wort *svādhīnatā* in die bengalische Sprache aufgenommen wurde. Dagegen ist Bankims Einstellung den Muslimen gegenüber feindlich. Die Begriffe „Hindu“ und „indisch“ erscheinen stets als Synonyme, was impliziert<sup>26</sup>, daß Muslime nicht Inder, sondern Fremde sind. Wenn Bankim kriegerische Auseinandersetzungen beschreibt, sind die Gegner stets Hindu-Inder und fremde Muslime, die in seinen Romanen als Tyrannen, Unterdrücker und Ausbeuter erscheinen. Bankim trat als Kündler eines bengalischen Kultur- und Nationalbewußtseins auf, das zunehmend in ganz Indien Resonanz fand.

Obwohl er selbst noch kein politisches Programm verkündete, wurde er durch sein dichterisches Wirken zum Wegbereiter eines kämpferisch-politischen Hinduismus und seine Hymne *Bande Mātaram* wurde zum Kampflied der Bengalen in den Auseinandersetzungen mit den Briten nach der Teilung Bengalens im Jahre 1905.

<sup>25</sup> H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 110 f.

<sup>26</sup> Siehe H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 114.



Aus Kathiawar im Nordwesten Indiens stammt der Gründer der Reformbewegung Ārya-Samāj, Dayānanda Sarasvatī (1824–1883)<sup>27</sup>. Sein Vater Ambāśankar, ein frommer Brahmane, bekleidete das angesehene erbliche Amt eines Steuereinziehers (*Jamadar*). Der Sohn Mūlshankar – dies ist der ursprüngliche Eigenname des Dayānanda – wurde ganz nach altindischem Brauch als Achtjähriger mit der Brahmanenschnur umkleidet und damit zum Brahmacārī (Brahmanenschüler) gemacht. Die Familie Dayānandas war streng shivaistisch. Als der Vierzehnjährige mit dem Vater zusammen beim Sivarātrifest anderthalb Tage fastete und die ganze Nacht Gebete murmelnd im Tempel zubrachte, beobachtete Dayānanda, als die meisten Gläubigen eingeschlafen waren, daß eine Maus über das Bild des Gottes Śiva huschte und die Opfertgaben auffraß, die der Gottheit zugeordnet waren. Dieses Ereignis erweckte in Dayānanda Zweifel über die Wirksamkeit des Bilderkultes. Er fragte seinen Vater, ob der Śiva im Tempel tatsächlich identisch sei mit dem Gott Śiva. Der Vater erklärte ihm den traditionellen Anschauungen gemäß, daß der hohe Gott in diesem schlimmen Kali-Zeitalter selbst nicht mehr direkt vernehmbar sei und daher Wohnung nehme in einem Gottesbild. Diese Antwort befriedigte Dayānanda nicht. Er verließ den Tempel, ging nach Hause, brach das Fasten ab und legte sich schlafen. In der Folgezeit studierte er den Veda und zahlreiche andere Sanskrit-Werke; außer seiner Muttersprache Gujarātī beherrschte er Hindi und Sanskrit. Von der englischen Bildung blieb er ganz unberührt. Diese Tatsache unterscheidet ihn von allen bisher behandelten Reformern. Als die Eltern den Einundzwanzigjährigen verheiraten wollten, floh er aus dem Elternhaus. Er schloß sich einer shivaistischen Mönchsschar an, die sich auf den großen Lehrer Śaṅkara berief, und ließ sich zum Sannyāsīn weihen. 1860 traf er auf den 81jährigen, erblindeten Svāmī Virajānand.

Dieser war vor allem ein Kenner der alten Sanskrit-Grammatik des Pāṇini. Er verurteilte auf der Basis seiner Sprachkenntnisse die gängige Deutung des Veda, verwarf die in der Volksfrömmigkeit beliebten Purāṇas und richtete sich besonders gegen die Erzählungen des *Bhāgavata-Purāṇa*, in dem die Mythen um Kṛṣṇa beschrieben sind. Virajānand sah den Grund für den Untergang des Dharma in neuerer Zeit darin, daß die von ihm als wesentlich anerkannten Werke, die vor der Zeit des *Mahābhārata*-Epos verfaßt wurden, nicht mehr studiert würden. Werke vor diesem Epos seien von reinen und heiligen ṛsis, den Sehern der Urzeit, verfaßt worden; Wer-

<sup>27</sup> Vgl. dazu H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 171–198 und H. VON GLASENAPP, op. cit. (Anm. 5), 12–35.

ke danach aber seien von sekundärem, ja verderbtem Charakter<sup>28</sup>. Von 1863 bis zu seinem Tode 1883 zog Dayānanda umher, um seine Botschaft zu verkünden. Seine Reformideen gehen von der Überzeugung aus, daß der größte Teil der in den indischen religiösen Zentren gelehrten heiligen Schriften wertlos sei, daß vor allem die Purāṇas und Tantras voller Fehler seien und daß nur den alten Sanskrit-Werken wahre Bedeutung zukomme. Er bemühte sich, einen festumrissenen Kanon heiliger Schriften aufzustellen. Während sein Lehrer Virajānand noch die Werke, die vor dem *Mahābhārata* verfaßt wurden, als wesentlich anerkannt hatte, ließ Dayānanda schließlich nur noch die vier klassischen Veden, das Gesetzbuch des Manu und das *Mahābhārata* als „von Gott gemacht“, also als Offenbarungsschriften, gelten. In öffentlichen Disputationen setzte Dayānanda sich mit Christen, Muslimen und auch den Anhängern des zeitgenössischen Hinduismus auseinander. Er richtete sich vor allem gegen den Tempeldienst und Bilderkult, ja sogar gegen das Brahmanentum selbst. Dadurch machte er sich die orthodoxen Hindus zu Feinden. Dayānanda nahm Kontakte zum Brāhma-Samāj in Calcutta auf, von dem er sehr beeindruckt war. Sowohl Dayānanda als auch der Brāhma-Samāj wollten den traditionellen Kult abschaffen und forderten die Beachtung einer bestimmten ethischen Lebensordnung, beide verkündeten die Gleichheit aller Hindus, beide vertraten einen theistischen Gottesbegriff<sup>29</sup>. Doch während der Brāhma-Samāj die Reformierung des Hinduismus nach westlichen Maßstäben forderte, wollte Dayānanda eine Rückkehr zur ursprünglichen vedischen Religion. Dayānanda führte seine Streitgespräche in Sanskrit, während die Führer des Brāhma-Samāj völlig westlich orientiert waren. Auf den Rat Keshab Chandra Sens hin hielt Dayānanda seit 1874 seine Vorträge in Hindi, der Sprache der Bevölkerungsmehrheit Nordindiens. Dadurch sammelte sich eine zunehmend große Schülerschar um ihn. 1875 gründete er in Bombay den Ārya-Samāj „Gemeinschaft der Arier“. Diese Gemeinschaft versteht sich als Gemeinschaft der „Edlen“, Āryas, im ethisch-religiösen Sinne und sieht sich als Prototyp einer neuen hinduistischen Gesellschaft.

Dayānanda strebte auf politischem Gebiet die Rekonstruktion des reinen Landes Āryavarta und des vedischen Goldenen Zeitalters an. Die Glaubenssätze des Ārya-Samāj formulierte er in zehn Grundsätzen. Er rief alle Hindus auf, zu den Veden zurückzukehren, deren „ungeschaffene, jeder Entwicklung vorausliegende und überlegene Lehren den indischen ‚Ariern‘

<sup>28</sup> H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 176 f.

<sup>29</sup> H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12), 181.

durch Gott ursprünglich mitgeteilt worden seien”.<sup>30</sup> In ihnen sei das vollkommene Wissen enthalten, das bei den Indern, den Empfängern der vedischen Offenbarung, durch spätere Entwicklungen, wie den Polytheismus der Purāṇas und die Weltflucht des *Advaita-Vedānta*, verdeckt worden sei. Auch die Europäer verdanken ihre technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften letztlich einer ursprünglichen Belehrung durch die Inder, denn sogar die Erkenntnisse der neuesten Technik und die Erfindung der Elektrizität, der Telegraphie (*tāravidyā*) und der Schiffs- und Flugzeugkonstruktion (*navi-mānavidyā*) seien schon in den Veden enthalten. Die unverständlichen *mantras* seien solche Formeln, die u.a. auch technisches Wissen enthalten. Diese Abhängigkeit der westlichen Wissenschaft und überhaupt aller Zivilisationen von Indien und dem Veda wurde besonders von Dayānandas Anhänger Gurudatta aufgenommen. Dayānanda selbst versuchte in der Einleitung seines Kommentars zum *Rgveda* nachzuweisen, daß im Veda schon die wesentlichen Elemente der modernen Naturwissenschaften und Technik enthalten seien. Außerhalb des Ārya-Samāj werden diese Thesen meist als Kuriosum der Veda-Exegese angesehen. Sie zeigen jedoch, welche zentrale Rolle „ die neuzeitliche Wissenschaft und Technik innerhalb der Herausforderung Indiens durch den Westen und für die hinduistische Selbstauffassung und Selbstdarstellung gegenüber dem Westen spielen”<sup>31</sup>. Von den übrigen hier behandelten hinduistischen Reformern unterscheidet sich Dayānanda, der zugleich traditioneller Hindu-Asket und moderner Reformler war, vor allem dadurch, daß er nicht von westlichen Ideen ausging, sondern sich für seine Reformen auf die alte vedische Überlieferung berief.

Unseren Überblick über die wichtigsten Vertreter des Neuhinduismus im 19. Jh. wollen wir mit dem Bengalen Narendranāth Datta (1863-1902) abschließen, der später den geistlichen Namen Svāmi Vivekānanda<sup>32</sup> annahm. Vivekānanda wurde 1863 in Calcutta geboren. Seine Familie gehörte der Kāyastha-Kaste an, die ursprünglich die Kaste der Schreiber der Fürsten war. Er hat am Presidency College und am Scottish Church College in Calcutta studiert und den Grad eines B.A. erworben. Gleichzeitig eignete er sich unter Anleitung von Pandits gute Sanskrit-Kenntnisse an. Damit hatte er Zugang zur westlichen und einheimischen geistigen Tradition. Einerseits ist er von der westlichen Philosophie geprägt – er befaßte sich

<sup>30</sup> W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 277.

<sup>31</sup> W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 279.

<sup>32</sup> Vgl. dazu P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 565-579; W. HALBFASS, op. cit. (Anm. 2), 254-274; H.-J. KLIMKEIT, op. cit. (Anm. 12, 273-280); H. VON GLASENAPP, op. cit. (Anm. 5), 60-66.

besonders mit den Positivisten John Stuart Mill und Auguste Comte, dem Skeptiker Hume und dem Agnostiker Herbert Spencer —, andererseits glaubte er wie viele seiner Zeitgenossen, daß die ewigen Wahrheiten des Hinduismus durch die westliche Wissenschaft eine Bestätigung erfahren würden. Der Einfluß der Positivisten und die stark rationalistischen Tendenzen blieben auch später bei Vivekānanda lebendig und formten den Stil und Inhalt seines Denkens mindestens ebenso stark wie das große religiöse Erlebnis der Begegnung mit Rāmakrishna (1836–1886).

Rāmakrishna lebte als Tempeldiener und Verehrer der Göttin Kālī in Dakhineshvara bei Calcutta und hatte sich durch seine tiefe Religiosität und seine Zustände ekstatischer Mystik den Ruf eines Heiligen erworben. Er sprach nur seine Muttersprache, und die philosophische Bildung, wie sie das Studium der Sanskrit-Werke verleiht, war ihm fremd. Er lehrte die Gleichheit aller Religionen, insbesondere des Hinduismus, des Islams und des Christentums. In den höchsten Zuständen mystischer Kontemplation wurde er sich seiner Einheit mit Gott bewußt und erfuhr intuitiv die Wahrheit des Advaita, „der Zweiheitlosigkeit des Absoluten“. So kam er zu der Ansicht, daß alle Religionen einen und denselben Gott verkünden und aus rein äußerlichen Umständen ihre Lehre in ein verschiedenes Gewand kleiden. Da aber die einzelnen Religionen durch ihre verschiedenen religiösen Ideale verschiedene Seiten des einen Gottes betonen, verehrte er bald die „göttliche Mutter“ Kālī, bald Kṛṣṇa oder Śiva oder Jesus oder Allah.

Vivekānanda hat an der Lehre von der Gleichheit der Religionen festgehalten, aber vor allem hatte er durch Rāmakrishna den Wert der mystischen Versenkung erkannt und in Überwindung der positivistischen Skepsis gelernt, daß es direkte Erfahrung von religiösem Gegenstand tatsächlich gibt. Im mystischen Erleben hatte er die Gewißheit einer Identität von Gott und Seele. Vivekānanda verehrte Rāmakrishna in der Art echt hinduistischer Guru-Verehrung wie Gott und lehrte, „Rāmakrishna sei der lebende Kommentar zu allen heiligen Schriften der Hindus; er fasse in sich alles zusammen, was in Jahrtausenden religiösen Hindu-Lebens gelebt worden war; mit seiner Geburt sei das Goldene Zeitalter, das ‚Zeitalter der Wahrheit‘ wieder angebrochen“<sup>33</sup>. Auch wenn er nicht genau den überlieferten Worten des Meisters folgt, weiß er sich eins mit dem ewigen Geiste des Guru. Auf diese Weise legitimiert er auch das Neue in seiner Lehre, den religiösen Nationalismus.

<sup>33</sup> Vgl. P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 567.

Vivekānanda gilt als der Lieblingsschüler des Rāmākriṣṇa. Nach dessen Tod (1886) gründete er 1897 die Rāmākriṣṇa-Mission. Diese hält den Vedānta, die All-Einheitslehre, für die Vollendung aller historischen Religionen und möchte ihn deshalb in der ganzen Welt verbreiten. „Dieser Anspruch des Vedānta auf universelle Verbreitung – so behauptet sie – beruht auf der Tatsache, daß er nicht mit dem Glauben an einen einzig dastehenden individuellen Gründer verknüpft ist und daß er die einzige Religion ist, die sich in vollkommener Übereinstimmung mit den Ergebnissen moderner wissenschaftlicher Forschungen befindet.“<sup>34</sup> Aus diesem Grunde beginnt Vivekānanda die Missionierung auch außerhalb Indiens.

Das neben seiner Begegnung mit Rāmākriṣṇa zweite große Ereignis im Leben des Vivekānanda war seine Berührung mit dem Leben des Westens. 1893 reiste er zu einem am Rande der Weltausstellung in Chicago stattfindenden „Weltparlament der Religionen“, um dort den Hinduismus zu vertreten. Er stellte den Hinduismus als die vollkommenste und umfassendste aller Religionen dar. Durch diese Reise wurde Vivekānanda „der einflußreichste Gestalter und Propagandist des neuhinduistischen Geistes“<sup>35</sup>. Er blieb bis 1896 im Westen, meistens in Amerika, machte aber mehrere Reisen nach Europa, besonders nach England. 1899–1900 war er dann noch einmal in den Vereinigten Staaten und in Europa. Zu seinen Reisen äußert er sich in einem Brief vom 20.9.1892: „Wir müssen reisen, wir müssen ins Ausland gehen. Wir müssen sehen, wie die Maschine der Gesellschaft in anderen Ländern arbeitet, und freie und offene Kommunikation halten mit dem, was im Geist anderer Nationen vorgeht, wenn wir wirklich wieder eine Nation sein wollen.“<sup>36</sup> Dieser Gedanke der „Nationwerdung“ kommt in den letzten zehn Jahren von Vivekānandas Leben immer wieder zum Ausdruck. Seiner Ansicht nach bilden die Menschen eines Landes dann eine Nation, wenn Kultur und Bildung die Massen durchdrungen haben. Dies sei in Indien noch nicht erreicht. 1897 schreibt er: „Wenn wir uns wieder erheben sollen, müssen wir es in der gleichen Weise tun (wie westliche Völker), nämlich durch Verbreitung der Bildung unter den Massen. [...] Wir haben unsere Individualität als Nation verloren, und das ist die Ursache allen Unheils in Indien.“<sup>37</sup>

<sup>34</sup> H. VON GLASENAPP, op. cit. (Anm. 5), 63 f.

<sup>35</sup> P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 569.

<sup>36</sup> P. HACKER, loc. cit. (Anm. 35).

<sup>37</sup> P. HACKER, loc. cit. (Anm. 35).



Nach seiner Rückkehr nach Indien im Jahre 1897 hat Vivekānanda am Aufbau des indischen Nationalismus energisch mitgewirkt. Er fordert, der Hinduismus solle seine inneren Gegensätze und Streitigkeiten vergessen und sich als Einheit verstehen, damit Indien eine Nation werde. Diese Einheitsidee kann allerdings nur dadurch verwirklicht werden, daß eines der Hindu-systeme, nämlich das des von Vivekānanda vertretenen monistischen Vedānta, als das universal übergeordnete angesehen wird. Religion und Nation sind für Vivekānanda eines. Darum sagt er: „Unsere Kraft, unsere Stärke, ja, unser nationales Leben ist unsere Religion.“<sup>38</sup> Die Reform, wie Vivekānanda sie erstrebt, bedeutet kein Sichabschließen, sondern die Hindus sollen von den anderen lernen. „Sie sollen sich den Geist der westlichen Gesellschaftsordnung aneignen, den Geist der Gleichheit, der Freiheit, der Arbeit und Energie, und sie sollen diese Eigenschaften verbinden mit Hindu-Religiosität. [...] Sie sollen die Naturwissenschaften des Westens lernen. Ganz besonders war Vivekānanda beeindruckt von der Hilfsbereitschaft und öffentlichen Wohltätigkeit, die er in Amerika hochentwickelt vorfand, während die Inder, wie er mit bitterer Klage feststellt, über ihre Armut nur zu jammern verstünden, aber keinen Weg zur tätigen Hilfe finden, ja nicht einmal ein Mitgefühl aufbrächten.“<sup>39</sup>

Bei seiner zweiten Reise nach dem Westen (1899-1900) betreibt Vivekānanda eine planvolle Missionierung Amerikas und Englands, obwohl er theoretisch den Gedanken der Gleichheit und Gemeinschaft aller Religionen vertritt. Der Hinduismus, für den Vivekānanda die Welt erobern will, ist der Vedānta und zwar die Richtung des absoluten Monismus, des Advaita. Diesen Vedānta macht Vivekānanda auf viererlei Art praktisch anwendbar. Die erste Anwendung bezieht sich auf das individuelle Leben, in der die vom Advaita-Vedānta gelehrt Identität des individuellen mit dem höchsten Selbst so umgedeutet wird, daß Vivekānanda zu dem Schluß kommt: „Die alten Religionen sagen, der sei ein Atheist, der nicht an Gott glaubt. Die neue Religion sagt, der sei ein Atheist, der nicht an sich selbst glaubt. Aber das ist kein selbstsüchtiger Glaube. [...] Er bedeutet Glaube an alle, denn du bist alle.“<sup>40</sup>

Die zweite praktische Anwendung bezieht sich auf das Gemeinschaftsleben. In ihr wird der Einfluß des europäischen Positivismus deutlich. Denn wie der Positivismus identifiziert Vivekānanda Gott mit der Gesamtheit

<sup>38</sup> P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 570.

<sup>39</sup> P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 572.

<sup>40</sup> P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 574.

der menschlichen Seelen oder mit der Menschheit. Altruistischer Dienst an der Menschheit ist auch Dienst an Gott. Dieser von Vivekānanda verkündete Gedanke des „Dienstes“ (*sevā*) am Mitmenschen als Mittel zur Erlösung und religiöse Pflicht wurde im 20. Jh. von Mahātmā Gāndhī besonders aktiv wieder aufgenommen.

Nachdem Vivekānanda mit Schopenhauers und Deussens ethischer Anwendung des Upaniṣad-Spruches *tat tvam asi* („das bist du“) bekanntgeworden war, entwickelte er seine dritte Anwendung der Vedānta-Metaphysik. In ihr wird nicht die Menschheit als Kollektivum angesehen, sondern man schaut „auf den anderen als einzelnen und begründet dann den ethischen Imperativ so: Tue dem anderen Gutes, weil der andere eigentlich du selbst bist!“<sup>41</sup>

Eine vierte praktische Anwendung des Advaita-Vedānta deklariert diesen als die moderne Menschheitsreligion, da dieser die einzige Religion sei, die dem Denken der modernen Naturwissenschaft entspricht. „Jede (Natur-) Wissenschaft sucht, erklärt Vivekānanda, nach einem einheitlichen Prinzip, von dem alles andere ableitbar sei. Ein solches Prinzip besitze aber der Hinduismus im Vedāntasystem seit jeher“<sup>42</sup>.

Dieser von Vivekānanda gelehrt, die Welt bewältigende und nicht Weltentsagung verkündende Hinduismus machte auch in Europa und Amerika großen Eindruck. Der von Vivekānanda vertretene religiöse Nationalismus hatte in Indien eine außerordentliche Wirkung und hat neben anderen Bewegungen einen bedeutenden Beitrag zur Hebung des nationalen Selbstbewußtseins der Inder und damit letztlich auch zur politischen Befreiung Indiens geleistet.

Abschließend möchte ich die wichtigsten neuen Denkweisen, die in Indien durch die Reaktion auf europäische Einflüsse hervorgerufen wurden, noch einmal kurz zusammenfassend anführen:

Die bedeutenden Reformbewegungen des 19. Jh.s gingen vom Norden Indiens, besonders Bengalen, aus. Mit Ausnahme des Ārya-Samāj wurden sie von einer neuen, in englischen Schulen erzogenen, von europäischen Ideen beeinflussten gebildeten Oberschicht gegründet.

Deshalb stehen sie alle dem Westen grundsätzlich positiv gegenüber und übernehmen westliches Gedankengut. Besonders einflußreich ist der Positivismus. Die westliche Technik und Naturwissenschaft werden bewundert und als überlegen anerkannt.

<sup>41</sup> P. HACKER, op. cit. (Anm. 3), 577.

<sup>42</sup> P. HACKER, loc. cit. (Anm. 41).

Die Übernahme westlicher Ideen führt dazu, daß man sich der eigenen überlieferten Werte bewußt wird.

Dies veranlaßt eine Umdeutung hinduistischer Ideen und die Herausbildung eines kulturellen Nationalbewußtseins (bei Bankim und Vivekānanda) und schließlich auch eines politischen Nationalismus.

Alle Reformere vertreten den Überlegenheitsanspruch des Hinduismus: Der Hinduismus enthält als Universalreligion alle anderen Religionen, die ihm unterlegen sind. In der Religion ist Indien dem Westen überlegen, doch die Errungenschaften der Technik und Naturwissenschaften soll Indien vom Westen übernehmen. Dayānanda Sarasvatī verkündet sogar, daß auch diese Wissenschaften schon in den heiligen Schriften der Hindus gelehrt, aber nur noch nicht verstanden wurden.

Nur durch die Besinnung Indiens auf den „wahren“ Hinduismus kann es sich zur Nation entwickeln, kann es zur Freiheit finden. Die Begriffe „Freiheit“ und „Nation“ werden nach europäischem Vorbild neu in den indischen Sprachgebrauch übernommen.

Der von Rām Mohan Roy gegründete Brāhma-Samāj blieb immer auf die gebildete Oberschicht beschränkt und verlor wegen seiner Vorliebe für europäische Gedanken schnell an Einfluß, besonders da er von vielen Hindus nur als eine neue Form von Christentum angesehen wurde. Die historische Bedeutung des Brāhma-Samāj für das Geistesleben Indiens liegt darin, daß er durch sein Eintreten gegen Bilderdienst, Kastenwesen und soziale Mißstände (z.B. die Witwenverbrennung) zu Reformen anregte und durch die Übernahme europäischen Gedankenguts eine Neubelebung des Hinduismus bewirkte.

Bankim Chandra Chatterji erweckte durch seine literarischen Werke das bengalische Kultur- und Nationalbewußtsein. Dieses neue Nationalgefühl weitete sich bald zu einem all-indischen kulturellen und religiösen Nationalismus aus.

Die religiösen und sozialen Reformbestrebungen des Ārya-Samāj des Dayānanda fanden vor allem im Panjāb eine große Anhängerzahl. Im ersten Viertel dieses Jahrhunderts wurde der Ārya-Samāj zur einflußreichsten unter den hier beschriebenen Reformbewegungen.

Vivekānanda wurde durch seine Missionierung in Amerika und England in Indien zu einem großen Nationalheiligen. Die von ihm gegründete Rāmkrishna-Mission setzte sich nicht nur für die von Vivekānanda eingeleiteten religiösen Reformen ein, sondern betätigte sich auch in den von ihr gestifteten Krankenhäusern, Schulen und Waisenhäusern im sozialen Dienst am Nächsten.

Das von den hier behandelten Reformern erweckte Nationalbewußtsein



war überwiegend religiös und kulturell ausgerichtet, aber dieses neu erwachte Nationalgefühl bildete eine wichtige Voraussetzung für den politischen Nationalismus des 20. Jh.s. Hinsichtlich der Reaktion auf europäische Einflüsse wird aus den Lehren der hier skizzierten Reformbewegungen ersichtlich, wie aufgrund der Begegnung indischen Denkens mit europäischem Gedankengut für die Inder der auf dieser Grundlage neu interpretierte Hinduismus zum Mittel der Selbstdarstellung und der Selbstbehauptung gegenüber dem Westen wurde.

# Birma

Ein Land versucht allein zu bleiben

VON  
HEINZ BRAUN

*Birma — ein Land versucht allein zu bleiben*

Allzu leicht kann es geschehen, daß man bei einer Aufzählung der bedeutendsten Länder Südostasiens — die Philippinen, Indonesien, Malaysia, die drei Länder des früheren Indochina: Kambodscha, Laos und Vietnam — mit Thailand abschließen möchte, denn der Name des Landes, das in der Auflistung noch fehlt: Birma (engl. Burma), ist so wenig ins Bewußtsein der meisten Menschen im Westen gedrungen, daß es kaum jemandem spontan gelingt — anders als im Falle von Thailand —, die ungefähre geographische Lage anzugeben.

Woran liegt es, daß ein Land, flächenmäßig zweieinhalbmal so groß wie die Bundesrepublik und das größte in Kontinental-Südostasien, kaum bekannt ist? Ein erster Grund ist schnell zu nennen: Auf der Suche nach ausführlichen Berichten über Birma in den großen Tages- und Wochenzeitungen wird man nur sehr selten fündig, und auch die Fernsehanstalten bieten nur dann eine Reportage in ihrer Auslandsberichterstattung an, wenn z.B. der Bundespräsident auf einer Asienreise auch Birma einen Besuch abstattet, oder wenn 1983 zahlreiche Mitglieder einer südkoreanischen Delegation in der birmanischen Hauptstadt Rangun einem Bombenattentat zum Opfer fallen. Gäbe es nicht gelegentlich spektakuläre Ereignisse dieser Art, wüßte man nicht, daß dieses Land überhaupt existiert. Fast drängt sich einem der Gedanke auf, daß die Birmanen geradezu dankbar sind, daß man sie einfach übersieht oder vergißt. Wie sonst soll man sich die Bestimmung erklären, daß Touristen nur durch das enge Nadelöhr des internationalen



Flughafens Mingaladon bei Rangun einreisen und nicht mehr als sieben Tage im Lande verweilen dürfen? Journalisten erhalten grundsätzlich keine Einreisegenehmigung. Von 1962 bis 1972 durfte sich der Ausländer sogar nur 24 Stunden in Rangun aufhalten! Nur der wesentlich kleinere Himalaya-Staat Bhutan gibt sich ähnlich verschlossen.

Und dennoch, oder gerade deswegen: Unter den Asienreisenden ist Birma ein „Geheimtip“. Die Zahl derer, die im Rahmen einer Südostasientour mit dem Hauptziel Thailand oder Indonesien — nur in diesem Arrangement ist der Besuch in der Regel erschwinglich — auch einen Abstecher nach Birma machen, ist nicht gering. Und die Zahl derer, die dieses Land trotz der kurzen Verweildauer schon mehrere Male besucht haben und „Birma-süchtig“ geworden sind, wächst ständig! Eine besondere Art von Heimweh scheint fast alle zu plagen — ich schließe mich da nicht aus —, die ein Jahr oder länger in diesem Lande leben und am birmanischen Alltag — wenn auch nur als sehr privilegierte „Zaungäste“ — teilnehmen durften. Wenn sie dann bei der Ankunft am Frankfurter Flughafen wieder westliche Ellbogenmentalität sehr deutlich zu spüren bekommen, wird ihnen bewußt, daß sie außerhalb Birmas kaum gastfreundlichere, hilfsbereitere, feinfühliger und fröhlichere Zeitgenossen antreffen werden.

Das Land, das sich „Sozialistische Republik der Union von Birma“ nennt, bietet, wie man aus landeskundlichen Darstellungen und Reiseführern entnehmen und im Lande selbst feststellen kann, auf der einen Seite ein bei zahlreichen Ländern des sogenannten „sozialistischen Lagers“ wiederzufindendes Erscheinungsbild: Hermetisch verschlossene Grenzen, durch eine schwerfällige Planwirtschaft bedingte schlechte Versorgungslage der Bevölkerung, Schwarzmarkt an Devisen und Waren, Geheimdiensttätigkeit, Zensur, verbotene Literatur usw. Auf der anderen Seite begegnet man der merkwürdigen Tatsache, daß die Religion des Landes, der Buddhismus, in allen Bereichen des birmanischen Alltags präsent zu sein und im Leben der Birmanen die wichtigste Rolle zu spielen scheint. Dem neugierigen Beobachter drängen sich sofort einige Fragen auf:

1. Haben die beiden großen Lager des Sozialismus oder Kommunismus mitgeholfen, daß sich in einer gegen den Willen der Bevölkerung gewaltsam durchgeführten „revolutionären“ Aktion eine sozialistische Militärdiktatur etablieren konnte? Oder hat sich das gegenwärtige politische und wirtschaftliche System, wenn nicht notwendigerweise, so doch ohne großen Widerstand aus den Verhältnissen in der Vergangenheit ergeben?

2. Wieso kann die Religion unter einem doch in der Regel antireligiös ausgerichteten System nicht nur weiterbestehen, sondern sich sogar noch



besonders entfalten? Sind in der Religion vielleicht Ideen und Tendenzen aufspürbar, die sie nicht unbedingt in einen Gegensatz zu sozialistischer Weltanschauung bringen?

3. „Verweigert“ sich nur die birmanische Regierung der übrigen Welt oder hat die birmanische Bevölkerung aufgrund ihrer religiösen Vorstellungen einen Lebensstil entwickelt, der sich mit dem der anderen Völker nicht so gut verträgt, so daß es ihnen vorteilhaft erscheint, in der Begegnung besonders mit dem Westen etwas zurückhaltend zu sein?

Es kann in einem Vortrag natürlich nur andeutungsweise versucht werden, eine Antwort auf die gestellten Fragen zu geben. Da die beiden Faktoren „Sozialismus“ und „Buddhismus“ eine wesentliche Rolle dabei zu spielen scheinen, bietet sich eine Zweiteilung der Darlegung von selbst an. Ich möchte daher folgendermaßen vorgehen: Im ersten Abschnitt will ich versuchen, einen kurzen Überblick über die moderne Geschichte und die gegenwärtige Lage Birmas zu geben und anschließend die Gründe für die Aufgeschlossenheit der politischen Führungsschicht gegenüber sozialistischem Gedankengut aufzuzeigen. Im zweiten Abschnitt werde ich nach einer gedrängten Übersicht über die Grundlehren des Buddhismus anhand zweier wesentlicher Momente der religiösen Praxis zu zeigen versuchen, wie sehr der Buddhismus die Lebensführung der Birmanen bestimmt.

### *Birmas Weg zum Sozialismus*

Der erste Ministerpräsident des am 4. Jan. 1948 in die Unabhängigkeit entlassenen Landes, U Nu, stand als Nachfolger des ein Jahr zuvor ermordeten Führers im Kampf gegen die britische Kolonialmacht U Aung San vor der nahezu unlösbaren Aufgabe, nicht nur gegen die zahlreichen Befreiungs-„Armeen“ der nach Loslösung von der birmanischen Zentralregierung strebenden ethnischen Minderheiten, sondern auch gegen die Truppen extrem linksorientierter, kommunistischer Gruppierungen und schließlich sogar gegen die Reste der vor den Armeen Mao Tse-tungs auf birmanisches Gebiet zurückweichenden Kuomintang-Verbände zu kämpfen.

Nachdem es U Nu mit Hilfe der birmanischen Armee unter Führung seines Gefährten aus dem Unabhängigkeitskampf General Ne Win zu Beginn der fünfziger Jahre gelungen war, im Lande ein bescheidenes Maß an innenpolitischer und wirtschaftlicher Stabilität aufzubauen, konnte er daran gehen, einerseits seine Vorstellungen von einer sozialistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung – nicht immer mit Zustimmung aller Mitglieder seiner Partei, der „Anti-Fascist People's Freedom League“ (AFPFL), die sich

1958 sogar spaltete – in die Praxis umzusetzen und andererseits die durch die Kolonialmacht zerstörte enge Verflechtung von Religion und Staatsmacht wiederherzustellen. So sah U Nu sich ganz in der Nachfolge der birmanischen Könige, als er 1954 das 6. buddhistische Konzil in Rangun einberief. Das nach birmanischer Zählung 5. Konzil war 1868–1871 vom vorletzten König Mindon (1853–1878) in Mandalay abgehalten worden, und das vierte fand noch vor unserer Zeitrechnung in Ceylon/Sri Lanka statt. Mit den Feiern zur 2500. Wiederkehr des Todestages des Religionsstifters im Mai 1956 ging dieses nicht nur in der buddhistischen Welt beachtete Ereignis zu Ende, mit dem U Nu den Anspruch Birmas, ein Kernland des Buddhismus zu sein, augenfällig dokumentierte.

Als U Nu in der Folgezeit mit der Absicht, den Buddhismus zur Staatsreligion zu erheben, große Unruhe unter den nichtbuddhistischen Minderheiten hervorrief, dabei aber einigen dieser Minderheiten zu weit gehende Versprechungen hinsichtlich ihrer Autonomie machte und schließlich durch Verstaatlichungsmaßnahmen in der ohnehin schwierigen Lage der Wirtschaft Instabilität hervorzurufen drohte, beendete General Ne Win als Oberbefehlshaber der birmanischen Armee durch einen unblutigen Staatsstreich am 2. März 1962 endgültig dessen politische Wirksamkeit. Übrigens hatte er sich vier Jahre zuvor schon einmal gezwungen gesehen, die Armee zu bitten, in einer achtzehn Monate dauernden Interimsregierung durch harte disziplinarische Maßnahmen gegen Korruption, Preistreiberei und Schwarzhandel vorzugehen, die Verwaltung zu reorganisieren, die Wirtschaft zu sanieren und die Voraussetzungen für freie Wahlen zu schaffen.

Doch was U Ne Win nun seinerseits in den folgenden 25 Jahren seiner „Revolution“ mit der von der Einheitspartei, der „Burma Socialist Program Party“ (BSPP), propagierten These vom „eigenen Weg zum Sozialismus“ praktisch bewirkte, hatte auf die Lebensqualität der meisten der über 38 Millionen Einwohner nicht nur keinerlei positive Auswirkungen, sondern im Gegenteil den fast totalen Zusammenbruch der Wirtschaft zur Folge. Die nach der Machtübernahme durchgeführte völlige Verstaatlichung aller Produktions- und Verteilungsstätten, die einige Jahre später und nur im Bereich der wichtigsten Konsumgüter teilweise wieder zurückgenommen werden mußte, und die viel zu schwerfällige, durch eine ineffektive Bürokratie gelähmte Planwirtschaft zwang die Birmanen, ihre Privatinitiative in der sich herausbildenden Parallelwirtschaft des schwarzen Marktes mit über die thailändische Grenze geschmuggelten Devisen und Waren zu entfalten. Diese Schattenwirtschaft hat nahezu das Gesamtvolumen der offiziellen Wirtschaft erreicht. Mit 180 US-Dollar Durchschnittseinkommen pro Kopf und pro Jahr, d.h. 15 US-Dollar pro Monat, steht



Birma an zehnter bis zwölfter Stelle in der Skala der ärmsten Länder der Welt. So ist es sehr leicht zu verstehen, daß ein Birmane sich Nebeneinnahmen verschaffen muß, wenn er bei einem Durchschnittsgehalt von 350-450 Kyat im Monat (ca. 12-15 US-Dollar) nur ein Drittel dessen verdient, was eine vierköpfige Familie zum Leben braucht. Und diese Nebeneinkünfte bestehen zum Beispiel darin, daß er als Angestellter in einem staatlichen Laden einen Teil der Ware vor dem Verkauf beiseite schafft und auf dem Schwarzmarkt zum mehrfachen des staatlichen Preises veräußert. Oder er versucht, von den Touristen eine Flasche Whisky oder eine Stange Zigaretten zu ergattern — mit diesen Genußmitteln konnte vor zehn Jahren ein anspruchsloser Globetrotter seinen Birmaaufenthalt finanzieren —, um sie auf dem Schwarzmarkt sehr teuer weiterzuverkaufen. Die Aufzählung weiterer Kennzeichen eines auf militärische Macht gestützten, planwirtschaftlich orientierten und von einer einzigen, in der Ideologie dogmatisch festgelegten Partei repräsentierten Herrschaftssystems erübrigt sich angesichts der Tatsache, daß an Beispielen für ein vergleichbares Erscheinungsbild eines Landes heutzutage kein Mangel herrscht.

Dabei ist Birma potentiell eines der reichsten Länder in Südostasien: Der Boden des in mehreren Klimazonen liegenden Gebietes ist sehr fruchtbar und machte das Land vor dem Zweiten Weltkrieg zur Reiskammer Asiens; es besitzt den größten Hartholz-, insbesondere Teakholzbestand der Erde und wäre in weit höherem Maße als bisher in der Lage, eigenes Erdöl zu fördern; seltene Erden, Edelmetalle und Edelsteine — birmanische Saphire und Rubine sind ihrer Schönheit wegen berühmt — warten auf Abbau und Weiterverarbeitung. Doch muß man gerechterweise auch erwähnen, daß neben den wirtschaftlichen Schwierigkeiten das uralte Problem des Kampfes der ethnischen Minderheiten heute nicht allein mehr um größere Selbständigkeit innerhalb des birmanischen Staatsverbandes, sondern um Unabhängigkeit, um Eigenstaatlichkeit besteht. Es sind jedoch kaum noch ideologische, sondern in erster Linie wirtschaftliche Interessen, die diese Minderheiten mit einem Anteil von 25 % der Gesamtbevölkerung — das Thai-Volk der Shan im Osten Birmas stellt mit 10 % die größte Gruppe dar — in einen Gegensatz zu den Birmanen bringen. Denn in ihren Siedlungsgebieten, die sich meist in der Nähe oder an den Staatsgrenzen befinden, lagern auch die für die birmanische Wirtschaft so wichtigen Bodenschätze. Gegenwärtig haben zum Beispiel die Karen im Südosten des Landes den gesamten Konsumgüterschmuggel von und nach Thailand in der Hand, und die teilweise kommunistischen Widerstandsgruppen der Shan finanzieren mit der Herstellung von Rohopium — die Hälfte der Weltproduktion wird allein im Goldenen Dreieck gewonnen —, sowie dessen Weiterverar-

beitung zu Heroin und schließlich mit dem Schmuggel von Edelsteinen und Antiquitäten ihren Widerstandskampf. Andere Gruppierungen sind schlicht Räuberbanden ohne politische Zielsetzungen. Von den 180 000 Mann des birmanischen Freiwilligenheeres ist ein Drittel ständig im Einsatz gegen Insurgenten. Und dieser Kampf verschlingt mit rund 200 Millionen US-Dollar jährlich ein Fünftel der Staatsausgaben. Der stille Bürgerkrieg, in dem die Birmanen je nach Jahreszeit und Kriegsglück manchmal nur ein Drittel des Territoriums fest unter Kontrolle und nur die Hälfte der Bevölkerung sicher auf ihrer Seite wissen, dauert mit unterschiedlicher Intensität nun schon 40 Jahre. Als ein besonderer Vorteil für die Birmanen erweist sich die Tatsache, daß die zahlreichen Rebellengruppen untereinander zerstritten und kaum imstande sind, eine einheitliche Front gegen die birmanische Armee zu bilden.

Nach diesem sehr gedrängten Überblick über die innenpolitische und wirtschaftliche Entwicklung des Landes seit Erlangung der Unabhängigkeit soll im folgenden versucht werden, eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach den Gründen für die Aufgeschlossenheit der politischen Führungsschicht gegenüber sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftstheorien zu geben. Hierzu ist es nötig, einen kurzen Blick in die Zeit der letzten birmanischen Könige und der britischen Herrschaft in Birma zu werfen.

Das birmanische Dorf – die Mehrheit der Bevölkerung lebt im Dorf – war unter den Königen relativ autonom. Die Bauern hatten ihre eigenen Regeln des Zusammenlebens entwickelt und kannten keine großen sozialen Unterschiede. Sie waren mit dem meist weit entfernten Königshof nur durch den Steuer- oder Lokalbeamten verbunden, der ohnehin die Interessen des Dorfes vertrat, da sein Amt erblich war. Handwerker und Landarbeiter erhielten ausreichenden Lohn, und die Händler kamen auf ihre Kosten. Die Bauern waren nicht reich, aber auch nicht arm; es verhungerte niemand, denn das Land ist sehr fruchtbar. Britische Beobachter nannten diese Gesellschaft mitunter „demokratisch-kommunistisch“ und „klassenlos“; und gaben zu, daß sich eine fremde Regierung bei einer solchen Sachlage in einem großen „Nachteil“ befindet.

Schon 1871 beschloß die Regierung in London, mit dem König von Birma nicht über das Foreign Office, sondern über den Vizekönig von Indien zu verkehren. Als dann mit der Eroberung der Hauptstadt Mandalay im dritten birmanischen Krieg und der Absetzung des letzten Königs im Jahre 1885 Birma endgültig Kolonialland wurde, war es nicht eine eigene Kolonie, sondern Teil der Kronkolonie Indien. Und was schon in dem im ersten und zweiten birmanischen Krieg (1824–26 und 1852) an England gefallenen Landesteilen zu beobachten war, trat nun im ganzen Land ein:

Birma wurde überflutet von fremden Einwanderern, insbesondere Indern und Chinesen. Diese in der Regel äußerst geschäftstüchtigen Immigranten nützten die Unerfahrenheit der sich an ihre überkommenen wirtschaftlichen und sozialen Verhaltensweisen festklammernden Birmanen rücksichtslos aus, wobei ihnen eine Änderung der Eigentumsgesetze noch zusätzliche Vorteile brachte. Bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs waren fast 80 % des im privaten Besitz befindlichen und landwirtschaftlich nutzbaren Bodens in den Händen von fremden, meist indischen Großgrundbesitzern und Geldverleihern – ihr Unwesen ist ein beliebtes Thema in der modernen indischen Literatur. Und wenn man berücksichtigt, daß die Minderheiten, unter ihnen vor allem wiederum die Inder, besonders eng mit den Kolonialherren zusammenarbeiteten, dann ist leicht einzusehen, daß viele sich entschlossen, schon während des Krieges außer Landes zu gehen, um sich selbst und ihr Geld in Sicherheit zu bringen, weil die Ausschreitungen gegen sie in den dreißiger Jahren schon andeuteten, was sich nach dem Abzug der Engländer abspielen würde. U Nus und U Ne Wins Verstaatlichungsmaßnahmen beendeten die große Zeit des wirtschaftlichen Einflusses der Inder, während es den Chinesen besser gelang sich anzupassen.

Aus dieser Sachlage können wir folgenden Schluß ziehen: Das Erlebnis der Ohnmacht gegenüber rücksichtslosen fremden Geschäftemachern und der Abhängigkeit von ausländischem Kapital ist das große Trauma der Birmanen. Aus dieser Sicht ist die fast hysterisch zu nennende Angst U Ne Wins und seiner Parteifreunde vor der Möglichkeit der Einflußnahme ausländischer Investoren bei der birmanischen Innen- und Außenpolitik verständlich. Und es ist auch zu verstehen, daß in der Zeit des Widerstandes gegen die Kolonialherren die führenden Köpfe der Befreiungsbewegung sozialistischem Gedankengut gegenüber besonders aufgeschlossen waren und die Richtung der zukünftigen Ordnung bereits frühzeitig festgelegt hatten. Keiner der mit Führungsaufgaben betrauten Birmanen hat jedoch seinen Sozialismus, Marxismus oder Kommunismus gleich welcher Rotschattierung in einer der Hochburgen dieser Ideologien im westlichen Ausland oder bei Mao Tse-tung gelernt. Es war U Nu und U Ne Win klar, daß es, wenn überhaupt, nur einen eigenen Weg zum Sozialismus geben könne. Und wenn U Ne Win sich als Testamentsvollstrecker des Heroen des birmanischen Freiheitskampfes U Aung San versteht, indem er dessen sozialistische Prinzipien zur Basis des birmanischen Weges zum Sozialismus erklärt, dann immer unter Berücksichtigung der besonderen sozialen und religiösen Gegebenheiten in seinem Land. In der am 30. April 1962 veröffentlichten und 1964 in englischer Übersetzung vorgelegten programmatischen Schrift „The Burmese Way to Socialism“ wird zwar der Buddhismus mit keinem

Wort erwähnt, buddhistisches Gedankengut ist jedoch im Text durchaus erkennbar. So wird zum Beispiel behauptet, daß es unmöglich ist, die Gleichheit aller Menschen in einer Gesellschaft durchzusetzen, denn es wird immer physische und den Verstand betreffende Unterschiede geben. Es ist natürlich die Aufgabe einer Gesellschaft, diese so gering wie möglich zu halten. Marxismus als Weltanschauung wird strikt abgelehnt, und es besteht nicht die geringste Gefahr, daß Birma freiwillig einen Kommunismus marxistischer Prägung akzeptieren könnte. Es wird insbesondere der Behauptung Lenins widersprochen, daß die Lehre von Karl Marx allmächtig ist, weil sie wahr, vollständig und harmonisch ist. Es wird im Gegenteil festgestellt, daß die Partei nicht zögern wird, ein neues System anzunehmen, wenn es sich herausstellen sollte, daß es den Interessen des Landes besser dient.

Es bleibt abzuwarten, ob das im August 1987 öffentlich gemachte Eingeständnis des Parteivorsitzenden U Ne Win — das Amt des Staatspräsidenten hat er im Jahre 1981 seinem designierten Nachfolger U San Yu übergeben —, daß seine Wirtschaftspolitik völlig gescheitert ist, dazu führt, daß sich die Partei beim Wort nehmen läßt und umzudenken beginnt. Denn das für den buddhistischen Birmanen so Abstoßende am bisherigen System ist nicht die Tatsache, daß es kaum etwas in den staatlichen Läden zu kaufen gibt — Notzeiten hat es in der birmanischen Geschichte oft genug gegeben —, sondern daß es ihn für den Erwerb des zum Leben und auch zur Erfüllung der religiösen Bedürfnisse Notwendigen in die Illegalität, in den Diebstahl, in den Betrug, in den Schwarzmarkt treibt.

#### *Die Rolle des Buddhismus im Leben des Birmanen*

„Die Religion steht für den buddhistischen Birmanen an erster Stelle seiner Werteskala“. Um zum einen die Richtigkeit dieser Behauptung belegen zu können und zum andern ihre Tauglichkeit als Teil einer Begründung für den Wunsch der Birmanen, in Ruhe gelassen zu werden, verwenden zu können, ist es nötig, die Grundgedanken der Lehre des Buddha vorzutragen, wie wir sie aus der Masse des Schrifttums der Richtung des Buddhismus kennen, die in den Ländern Süd- und Südostasiens anzutreffen ist.

Siddhārtha Gautama, der den Ehrentitel Buddha, d.h. „der Erwachte“, trägt, ist nur ein Mensch, kein übernatürliches Wesen. Er ist ein Lehrer, der seine Erkenntnisse über die Bedingungen der Existenz und der Befreiung daraus aus eigener Anstrengung gewonnen hat. Sein einziges Anliegen ist es, seinem Zuhörer — sein Anhänger heißt „Hörer“ in der Sprache der Texte — eine „Gebrauchsanweisung“ über die Methode zu geben, wie er endgültig aus der Welt „heraustreten“ kann. Auf keinen Fall will er ein geschlos-



senes philosophisches System liefern, wie ihm gerne unterstellt wird. Alle seine Aussagen über das Dasein haben immer nur einen Bezug, nämlich den die Erlösung suchenden Menschen. Kernpunkt der Lehre ist die Feststellung, daß es in der Welt nichts gibt, dem die Eigenschaft von Substantialität zugesprochen werden könnte. Die Welt und der Mensch als Teil von ihr bilden ein Geflecht von sich gegenseitig bedingenden Faktoren, die in ständiger Veränderung begriffen sind. Ein Anfang und ein Ende dieses prozeßhaften Geschehens sind nicht erkennbar. Es gibt also keinen absoluten Beginn als Weltschöpfung und auch kein absolutes Ende der Welt, denn es fehlt die Vorstellung eines Schöpfergottes. Der Mensch als Teil dieses Daseinsprozesses hat nach buddhistischer Anschauung keinen ewig existierenden Wesenskern. Die Vorstellung eines „Ichs“ ist das Ergebnis einer sehr oberflächlichen und vordergründigen Betrachtungsweise. Im höchsten Sinne ist kein „Ich“ vorhanden. Dieses individuelle, prozeßhafte Geschehen findet mit dem Tode des Körpers kein Ende, sondern setzt sich in einer Form fort, deren Qualität von der moralischen Qualität der begangenen Handlungen abhängig ist. Die gegenwärtige und zukünftige Existenz ist bestimmt durch die Art der Handlungen in vorgeburtlicher oder jetziger Existenz. Es ist nötig, daß der Mensch die Erkenntnis gewinnt, daß die Hauptursachen für sein Dasein in drei Faktoren zu suchen sind, nämlich in der „Gier“, dem anschaulichsten Begriff für Genuß-, Besitz- und Machtstreben, in „Haß“, dem Ausdruck für Abneigung, Ekel, Zerstörungswut, Gewalt gegen Lebewesen und Sachen, und in „Verblendung“, dem Ausdruck für Mangel an Einsicht in die realen, nicht in der Fantasie existierenden Zusammenhänge, Fanatismus jeder Art und in allen Stärkegraden. Und wenn er erkennt, daß es außerhalb seiner Person nichts und niemanden gibt, der helfen kann, dann muß er die Lösung in sich selbst suchen, und zwar zunächst in seinen fünf Sinnen und im Denken. Moralisch qualifizierbare Handlungen sind vom Denken abhängig; fehlerhafte Handlungen, d.h. solche, die ihm und anderen schaden, werden aus falschem Denken, nicht aus einer angeborenen Schlechtigkeit heraus begangen. Das richtige Denken, das sowohl das eigene wie das fremde Heil berücksichtigt, muß geübt werden. Erstes und wichtigstes Übungsfeld ist der Alltag, in dem es um die Erfüllung der selbstgewählten fünf bzw. zehn ethischen Verpflichtungen geht, den Grundregeln der Sittlichkeit wie nicht zu töten, nicht zu stehlen, keinen falschen Gebrauch von der Sexualität zu machen, nicht zu lügen und keine berauscheden Getränke zu sich zu nehmen; fünf zusätzliche Regeln sind in erster Linie von den Mönchen zu beachten. Es sind, wohl gemerkt, keine fünf oder zehn „Gebote“, denn es existiert niemand, der gebietet, bestraft oder belohnt. Hier und an vielen anderen Stellen zeigt es sich, wie

unpassend es ist, Begriffe aus der christlich-abendländischen Terminologie bei asiatischen Religionen, insbesondere beim Buddhismus zu verwenden.

Die Führung eines moralisch einwandfreien Lebenswandels und der bloße Glaube an die Richtigkeit der Lehre des Buddha bringen keine Erlösung. Sie ermöglichen allenfalls, die Ausgangssituation zu verbessern, d.h. nicht nur den Abstieg in tiefere Daseinsbereiche zu vermeiden, sondern im nächsten Leben entweder in dieser Welt günstigere Bedingungen für das Beschreiten des buddhistischen Heilsweges vorzufinden oder auf einer der unendlich vielen höheren Daseinsebenen, in den Sphären der Götter, ja sogar der des höchsten Gottes wiedergeboren zu werden. Doch alle diese Bereiche, Sphären und Welten sind nach buddhistischer Anschauung in ihrer Existenz zeitlich begrenzt und der Vergänglichkeit unterworfen, auch wenn menschliche Vorstellungen und Maßstäbe hier nicht mehr gültig sind. Auch der Teufel hätte, wollte man diese Idee einmal weiterverfolgen, im buddhistischen Weltbild die Chance, eines fernen Tages die Erlösung zu gewinnen.

Zur Befreiung aus den Bindungen an die Welt führt nur ein einziger Weg, nämlich die Praxis der Meditation. In dieser Methode der Geistes-schulung, „bhāvanā“ in der Sprache der Texte genannt, was „Entfaltung“ bedeutet, geht es nicht nur um die Übung in den sogenannten „vier göttlichen Verweilungszuständen“ oder „vier Unermeßlichkeiten“, nämlich in Güte, Mitleid, Mitfreude und Gleichmut, sondern vor allem um die Entfaltung von „Ruhe“, d.h. Konzentration oder „Einspitzigkeit des Geistes“, und „Wissensklarheit“. Damit ist die kritische Analyse der körperlichen und geistigen Vorgänge im Lichte der drei Daseinsmerkmale, nämlich der Vergänglichkeit, der Leidhaftigkeit und der Wesenlosigkeit gemeint. Beide, Ruhe und Wissensklarheit, müssen zusammen geübt werden, und zwar so intensiv, daß eines Tages die vollkommene Beherrschung aller geistigen und seelischen Aktivitäten erreicht wird. Der Übende ist jetzt auf dem Wege, das Nirwana (nirvāṇa) zu verwirklichen — man sollte vermeiden zu sagen „ins Nirwana einzugehen“ —, das in der völligen Vernichtung der drei genannten Faktoren Gier, Haß und Verblendung besteht. Es ist ein Geistes-zustand, der jenseits jeder positiven Bestimmung liegt.

Weil das Beschreiten dieses Weges nach buddhistischer Anschauung die schwierigste, alle Energie erfordernde Aufgabe ist, der sich der Mensch im Laufe seiner kurzen Lebenszeit stellen kann, hat der Buddha die Institution des Ordens für Mönche und Nonnen geschaffen. Da der Nonnenorden zu einer noch unbekanntem Zeit aufgehört hat zu existieren — die Zeitangaben in den historischen Quellen sind nicht verläßlich —, kann im folgenden nur vom Mönchsorden gesprochen werden. Es ist ein Bereich, der es dem

ernsthaft Strebenden ermöglicht, in einer Atmosphäre äußerer Ruhe, im Bewußtsein der Freistellung von jeder weltlichen Verpflichtung und in völliger Besitzlosigkeit – nur ein paar Gegenstände des täglichen Bedarfs sind ihm gestattet – allein für seinen eigenen geistigen Fortschritt tätig zu sein. Die Laien, die in der Mehrzahl nicht willens oder in der Lage sind, ihr ganzes Leben allein einer religiösen Aufgabe zu widmen, nehmen freiwillig die Verpflichtung auf sich, für die kleine Gruppe der Ordensmitglieder zu sorgen, d.h. Behausung, Nahrung und Kleidung zur Verfügung zu stellen. Sie erhalten als Gegenleistung von den Mönchen Unterweisung in der Lehre und in der Meditation. Beide Gruppen sind voneinander abhängig: Nur wenn die Laien die materielle Grundlage für den Orden bereitstellen, können die Mönche als Träger und Bewahrer der religiösen Tradition wirken.

Der Eintritt in den Orden ist, wenn nicht bestimmte, in der Person liegende Hindernisse dagegen sprechen, jederzeit möglich. Es gibt keine Gelübde, sondern nur die Verpflichtung, sich an die in dieser Gemeinschaft geltenden Regeln zu halten. Wer dazu nicht in der Lage ist, kann den Orden jederzeit wieder verlassen, indem er einfach die Mönchsgewänder ablegt und mit dem Anlegen der Laienkleidung seinen Austritt kundtut. Allein die Lehre des Buddha und die Ordensregeln sind in dieser nach demokratischen Prinzipien sich selbst verwaltenden Institution die Richtschnur. Nur der Mönch, der auf die größte Zahl an im Kloster verbrachten Jahren zurückblicken kann und ausreichend Autorität besitzt, hat als „Erster unter Gleichen“ die Funktion eines Sprechers der jeweiligen Gemeinschaft, unter denen wiederum der König die bedeutendsten als Vertreter des gesamten Ordens ernannte. Auf eine Schilderung der gegenwärtigen Situation des Ordens muß ich hier verzichten und kann nur noch darauf hinweisen, daß ich auf die Funktion des Mönchs als Meditationslehrers noch zu sprechen kommen werde.

Auch der Buddha war sich der Tatsache völlig bewußt, daß nur ganz wenige seiner Anhänger willens sind, sich mit der nüchternen Analyse des Daseins zufrieden zu geben, die von einigen westlichen, das heitere Erscheinungsbild seiner Anhänger völlig ignorierenden Betrachtern etwas vorschnell mit dem Etikett des Pessimismus versehen worden ist, und sich den über das normale Maß weit hinausgehenden Anforderungen an die Verzichts- und Übungsbereitschaft zu stellen. Die Mehrzahl der Laien suchen nach einer Religion zum „Anfassen“. Sie verlangen nach Reliquien des Buddha und seiner Schüler als Gegenständen der Verehrung, sie brauchen Feiertage und Besinnungsmonate als Orientierungspunkte im Laufe eines Jahres, und sie bitten die Mönche, ein wichtiges Familienereignis durch ihre

Anwesenheit und durch eine Predigt über eine Lehrrede des Buddha zu heiligen. Schon wenige Jahrhunderte nach dem Tode des Buddha — seine Lebenszeit wird von der westlichen Forschung in die Zeit von 560 bis 480 v. Chr. gelegt, doch muß sie vermutlich noch um hundert Jahre näher an den Beginn unserer Zeitrechnung gerückt werden — beginnen sich die Vorstellungen von seinem Wesen zu wandeln. Die historische, menschliche Persönlichkeit tritt in neuen sich bildenden, friedlich nebeneinander existierenden Schulrichtungen des Buddhismus zurück hinter der Vorstellung vom Buddha als einer absoluten Wesenheit. Es entsteht die Lehre von der Helferfunktion des Bodhisattva, d.h. „eines Wesens (vor) der Erleuchtung“, das so lange auf die Verwirklichung des Nirwana verzichtet, bis auch das letzte Lebewesen in der Welt durch seine Hilfe die Befreiung erlangt hat. Solche und andere Vorstellungen führen zur Bildung einer neuen großen Richtung des Buddhismus, des sogenannten Mahāyāna, d.h. des „Großen Fahrzeugs“, auf dem viele Wesen Platz haben auf dem Weg zur Erlösung, dessen Anhänger in Zentral- und Ostasien die alte Schule geringschätzig Hīnayāna, d.h. „Kleines Fahrzeug“, das nur wenigen Platz bietet, nennen. Doch auch in Birma und den übrigen Ländern Süd- und Südostasiens, in denen nur die Schulrichtung des „Kleinen Fahrzeugs“ heimisch werden konnte, für die man besser den Begriff Theravāda-Buddhismus verwenden sollte, d.h. der Buddhismus nach der Lehre der Ordensälteren, haben sich neben dem Buddhismus die vorbuddhistischen, volksreligiösen Vorstellungen und Praktiken nicht nur behaupten, sondern vielgestaltig entfalten können. Diese Tatsache irritiert den westlichen Reisenden besonders, weil er gewohnt ist, nur in der Kategorie von „Entweder-Oder“, nicht aber in der von „Sowohl-Als-auch“ zu denken. Es gibt im buddhistischen Denken zwei scharf getrennte Bereiche, die mit den Termini „lokīya“, d.h. „weltlich“, und „lokuttara“, d.h. „über die Welt hinausreichend“, bezeichnet werden. Da es dem Buddha ausschließlich um die Analyse des Daseins und das sich daraus ergebende Aufzeigen eines Weges zu seiner Überwindung geht, ist z.B. die Beantwortung von Fragen nach der richtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Organisationsform wie Monarchie oder Demokratie, Privat- oder Staatskapitalismus, Sozialismus oder Kommunismus irrelevant. Und wenn der Glaube an die Existenz von Göttern und Geistern und an die Möglichkeit, daß diese zusammen mit Horoskop und Talisman bei der Meisterung der Alltagsschwierigkeiten und zur Gewinnung von Vorteilen dazu beitragen können, daß beim Gläubigen ein Mindestmaß an moralisch positivem Verhalten zustande kommt, dann ist auch dieser Glaube willkommen. Eine Voraussetzung muß allerdings bei aller nichtbuddhistischen Theorien und Verhaltensweisen unabdingbar erfüllt sein: Sie dürfen den

ethischen Grundsätzen des Buddhismus nicht widersprechen. Eine Gesellschaft, in der z.B. das Leben der Tiere keinen Wert darstellt, darf sich nicht buddhistisch nennen. Das Tötungsverbot bezieht sich auf alle Lebewesen, und ein Buddhist, der vorsätzlich ein Wesen seines Lebens beraubt, und sei es auch zu einem religiösen Zweck, handelt gegen eine Grundregel buddhistischer Moral.

Die Grundhaltung des Buddhismus, alles zu tolerieren, was nicht gegen die Ethik als Fundament der Lehre gerichtet ist, also auch jede bereits vorhandene Weltanschauung oder Volksreligion, jeden Glauben an die Wirksamkeit auch der abstrusesten magischen Praktiken – und darin werden die Birmanen von keinem Volk der Erde übertroffen! – ist die außerordentliche Stärke des Buddhismus, die es ihm ermöglichte, ohne Feuer und Schwert in zahlreichen Ländern und großen Kulturen Asiens Fuß zu fassen.

Nach dieser sehr gedrängten Darstellung der religiösen Grundlage der birmanischen Kultur soll auf zwei Momente der religiösen Praxis besonders eingegangen werden: Das Geben von Spenden und die Übung der Meditation.

Empfänger von Spenden sind vor allen anderen selbstverständlich die Institutionen der Religion. Alle Klöster und Pagoden, die nach Tausenden zu zählenden Sakralbauten des Reiches von Pagan (11.-13. Jh.) ebenso wie die zahllosen weißen Pagoden auf dem Hügel von Sagaing in der Nähe von Mandalay, alle Buddhafiguren und Bücher sind mit Hilfe von Spenden der Laien, des Königs wie des Bettlers, geschaffen worden. Jedes Dorf hat seine Pagode und, wann immer möglich, auch sein Kloster. In Mandalay stößt man ständig auf Mauern, hinter denen sich riesige Klosteranlagen verbergen. Doch nicht genug damit: Die größten Pagoden in Birma, allen voran die Shwedagon-Pagode in Rangun als einer der bedeutendsten Sakralbauten des Buddhismus in Asien, wird vom Fuß bis zu einer Höhe von etwa sechzig Metern mit Blattgold überzogen, und von dieser Höhe an bis zur Spitze in etwa 110 Metern Höhe ist er mit vergoldeten Metallplatten umgeben. Der Wert des Goldes und der Edelsteine, mit denen allein die kleine Wetterfahne auf der Spitze der Pagode geschmückt ist, ist schwer zu schätzen. Alle fünf bis sechs Jahre muß die Pagode der klimatischen Verhältnisse wegen neu vergoldet werden, müssen die Metallplatten teilweise erneuert und ausgebessert werden. Und jedes Mal werden Millionen von Kyat von den Laien für dieses Unternehmen gespendet.

Wer viel hat, gibt viel, wer wenig besitzt, gibt von dem Wenigen etwas. Dieser Satz, so banal er klingen mag, beschreibt am klarsten eine Grundregel buddhistischer Sozialethik. Und wenn die Regierenden dafür sorgen, daß die äußeren Bedingungen, nämlich Friede und allgemeiner

Wohlstand, gesichert sind und alle für das Anwachsen ihres persönlichen Vermögens arbeiten können, dann ist auch jeder einzelne in der Lage, die für sein eigenes religiöses Heil so wichtige Anhäufung von verdienstvollen Taten mittels der Spende, „dāna“, zu bewirken und den erworbenen Reichtum anderen, sei es den Mönchen, dem Kloster oder der Pagode in Form von Sach- und Geldspenden, sei es der Gemeinschaft durch den Bau von Straßen, Brunnen, Hospitälern usw. wieder zurückzugeben. Reichtum als Selbstzweck bringt kein Sozialprestige, seine Verwendung als Mittel zur Machtausübung ist verwerflich und wird als asoziales Verhalten gewertet. Die Reichen werden nicht wegen ihres Vermögens, sondern wegen ihrer Spenden an Klöster und für soziale Zwecke geschätzt. Der Privathaushalt eines reichen buddhistischen Birmanen unterscheidet sich kaum von dem eines armen, dem es nur mit Mühe gelingt, seine Familie jeden Monat mit dem Allernötigsten zu versorgen. Birmanen, die mehrere Jahre im westlichen Ausland verbracht haben, werden nach ihrer Rückkehr in die Heimat sofort wieder den früheren einfachen und anspruchslosen Lebensstil pflegen, ohne den einmal genossenen Luxus besonders zu vermissen.

Eine besondere Vertiefung erfährt diese Geisteshaltung in unserer Zeit durch die in allen Bevölkerungsschichten geübte Teilnahme an Meditationskursen, die von berühmten Meditationslehrern durchgeführt werden. War bis zum Ende des vergangenen Jahrhunderts die Praxis der Meditation auf den klösterlichen Bereich beschränkt, so führt das um die Jahrhundertwende erwachende Engagement vor allem gebildeter Laien aus der städtischen Bevölkerung für eine Neuorientierung des religiösen Lebens nicht nur zu einer Beteiligung der Laien an intensiver Meditation, sondern sogar zu der Situation, daß Laien, die sich als kompetente Vermittler von Erfahrungen in der Methode der buddhistischen Geistesschulung erwiesen haben, zu Instruktoren für Mönche werden! Der Gestalt des religiösen Lehrers, in der Regel des gelehrten Mönchs, wird eine Autorität zugeschrieben – auch die birmanischen Könige mußten sich zu Füßen der Mönche niedersetzen –, die westliche Beobachter nur annähernd begreifen oder beschreiben können. Den bekanntesten unter ihnen – es werden kaum mehr als zwei oder drei Namen genannt – wird das Erreichen der „Heiligkeit“ nachgesagt, des letzten Stadiums auf dem buddhistischen Erlösungsweg, das in der Verwirklichung von geistiger und sittlicher Vollkommenheit besteht. In ihrer Nähe fühlt sich der Schüler in die Zeit vor 2500 Jahren zurückversetzt, als die Anhänger des Buddha Unterweisungen direkt von ihm bekommen konnten. Den Lehrer aufzusuchen, in seiner Nähe zu meditieren, seinen Anweisungen zu folgen und seinen Rat bei der Überwindung von Schwierigkeiten während der Meditationsübungen anzunehmen, ist für den Schüler die

höchste Form des religiösen Lebens. In seiner Gegenwart verlieren Pagoden, Klöster und heilige Schriften ihre Bedeutung, denn auch nur ein kleiner Fortschritt auf dem fast endlos scheinenden Übungsweg bringt ihn dem fernen Heilsziel näher als jede andere religiöse Handlung.

Zur Vermeidung des Eindrucks, daß sich ganz Birma – in der Sprache der „Insider“ und modernen Esoteriker – „auf einem Meditationstrip“ befindet und vielleicht sogar deswegen vergessen hat, sich um das reibungslose Funktionieren der Wirtschaft zu kümmern, sei hier klargestellt, daß nur ein verschwindend kleiner Kreis in der Bevölkerung sich einer sehr strengen meditativen Schulung unterzieht. Ein erheblich größerer Teil wird – dies ist meine ganz persönliche Erfahrung – gelegentlich buddhistische Meditation praktizieren, die Mehrheit der Bevölkerung wird zwar um die Bedeutung der Geistesschulung wissen, sich ihr aber nicht widmen wollen oder können. Doch wird sie von jedem Buddhisten als ein so natürlicher Vorgang betrachtet, daß es den Fremden, der bei einem längeren Aufenthalt im Land sein Interesse an Geschichte und Praxis des Buddhismus zu erkennen gibt, nicht verwundern darf, wenn die Frage nach dem Namen seines Meditationslehrers mit der gleichen Selbstverständlichkeit gestellt wird wie die Erkundigung nach seinem Wohlbefinden. Und alle, auch diejenigen, die nicht meditieren und daher nicht so sensibel reagieren, sind sich des asketischen Grundprinzips buddhistischer Lebensführung bewußt, das darin besteht, daß eine allzu feste Bindung an vergängliche Gegenstände vermieden und ihre Zahl nicht unnötig vergrößert wird.

Welche Schlußfolgerung können wir daraus ziehen? Ich meine sicherlich die, daß eine solche Betrachtungsweise ganz entschieden den Konsum- und Wertvorstellungen, die gegenwärtig in der Welt vorherrschend sind, widerspricht. Konsumverzicht ist demnach nicht mehr nur die Weltanschauung einer kleinen idealistischen Gemeinschaft, die von den Propagandisten des grenzenlosen Wirtschafts- und Konsumwachstums als unbedeutende rechnerische Größe vernachlässigt werden kann, sondern eine in Birma bewußt praktizierte Geisteshaltung, auch wenn das vom eiligen Touristen in den Großstädten zu beobachtende Verlangen nach neuen Produkten aus dem Ausland anscheinend dagegenspricht.

Ich kann noch einen Zeugen anführen, der zum gleichen Ergebnis kommt. Es ist der verstorbene Wirtschaftswissenschaftler Ernst Friedrich Schumacher von der London School of Economics, der das Schlagwort „Small is beautiful“ geprägt hat. Er stellt im Kapitel über die buddhistische Wirtschaftsethik seines Buches „Rückkehr zum menschlichen Maß“ unter anderem fest:

„Während es dem Materialisten in erster Linie um Güter geht, geht es

dem Buddhisten hauptsächlich um Befreiung. Aber Buddhismus ist „der mittlere Weg“, daher ist er in keiner Weise körperlichem Wohlbefinden gegenüber feindlich eingestellt. Nicht Reichtum steht der Befreiung im Wege, sondern die Bindung an ihn, nicht die Freude an angenehmen Dingen, sondern das Verlangen nach ihnen. Der Grundgedanke buddhistischer Wirtschaftslehre heißt daher Einfachheit und Gewaltlosigkeit. Vom Standpunkt eines Wirtschaftswissenschaftlers aus gesehen liegt das Wunder der buddhistischen Lebensweise in der äußersten Vernunftbezogenheit ihres Musters – erstaunlich geringe Mittel führen zu überaus zufriedenstellenden Ergebnissen.

Das ist für den modernen Wirtschaftswissenschaftler nur schwer verständlich. Er ist daran gewöhnt, den „Lebensstandard“ an der Menge des jährlichen Verbrauchs zu messen, wobei ständig angenommen wird, daß es jemandem, der mehr verbraucht, „besser geht“ als jemandem, der weniger verbraucht. Ein buddhistischer Wirtschaftswissenschaftler würde diese Betrachtungsweise als äußerst unvernünftig ansehen.”

Die Verantwortlichen stehen vor einem Dilemma: Auf der einen Seite müssen sie ihren Mitbürgern nach einer langen Zeit der Entbehrungen wenigstens die Möglichkeit geben, zu realen Preisen nicht nur die Artikel des täglichen Bedarfs, sondern auch die auf den Reklameseiten im Untergrund kursierender westlicher Zeitschriften angepriesenen „Luxuswaren“ zu kaufen. Auf der anderen Seite wissen sie um die große Gefahr, die mit der von der Not diktierten Öffnung des Landes und dem Eindringen fremden Kapitals verbunden ist: Sie werden aufhören, Herr im eigenen Hause zu bleiben, und sich dagegen wehren müssen, in den ihre Lebensweise verändernden mächtigen Sog der modernen Wirtschaftswelt zu geraten.

Zum Schluß sei die in einem privaten Gespräch geäußerte Meinung eines hohen, streng buddhistischen Regierungsbeamten in Rangun auf meine Frage nach dem Sinn der selbstgewählten Isolation wiedergegeben. Er sagte sinngemäß: „Wir haben Angst, unsere Grenzen zu öffnen. Denn wir, die harmlosen birmanischen Mäuse, sind den außerhalb unserer Grenzen ungeduldig wartenden und zum Sprung ansetzenden Wildkatzen nicht gewachsen. Sie werden uns nicht auffressen, aber sie werden mit uns spielen, und ehe wir es merken, haben sie sich bei uns fest eingenistet und lassen uns nach ihrem Rhythmus tanzen. Alle unsere Handelspartner und die, die es werden wollen, haben nur ein Ziel, möglichst billig an unsere Bodenschätze und landwirtschaftlichen Produkte heranzukommen und uns als Absatzmarkt für ihren Abfall zu benutzen. An unserer Kultur und Lebensart sind sie nicht interessiert. Es ist schade, daß viele unserer Landsleute diese beiden Werte gegen verlockend verpackten Plunder verkaufen würden.”

Es bleibt zu hoffen, daß es den Verantwortlichen in Birma gelingt, Frieden mit den anderen Völkern des Landes zu schließen und einen wirklich eigenen Weg zu einer Wirtschafts- und Gesellschaftsform zu finden, der es ihnen ermöglicht, die buddhistischen Tugenden der Zuneigung, des Mitleids, der Mitfreude und des Gleichmuts in Ruhe und Wohlstand zu entfalten.

#### WEITERFÜHRENDE LITERATUR:

- HEINZ BECHERT: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Band 2: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand. Wiesbaden: O. Harrassowitz Verlag 1967 (Band XVII/2 der Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg).
- HANS-ULRICH STORZ: *Birma – Land, Geschichte, Wirtschaft*. Wiesbaden: O. Harrassowitz Verlag 1967 (Band 21 der Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg).
- EMANUEL SARKISYANZ: *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague: Martinus Nijhoff 1965.
- ERNST FRIEDRICH SCHUMACHER: *Small is beautiful – Die Rückkehr zum menschlichen Maß*, Reinbek: Rowohlt Verlag 1986 (rororo aktuell).



# Europa in chinesischen Reiseberichten des 19. und 20. Jahrhunderts

VON  
ERHARD ROSNER

Vor einigen Jahren veröffentlichte der Münchner Schriftsteller Herbert Rosendorfer seine *Briefe in die chinesische Vergangenheit*<sup>1</sup>. Darin schildert er eine ebenso phantastische wie amüsante Geschichte: Ein chinesischer Literat aus dem Mittelalter, der Präfekt der Dichtergilde „Neunundzwanzig moosbewachsene Felswände“, bringt das Kunststück fertig, sich mittels einer merkwürdigen Vorrichtung, einer „Zeitmaschine“, in das München der achtziger Jahre zu versetzen. Von dort berichtet dieser erfundene Beobachter dann ungeniert über seine Eindrücke, vor allem über die seiner Meinung nach auffälligen Lebensgewohnheiten der Münchner.

Diese skurrilen Briefe sind nur ein rezentes Beispiel für eine bekannte und alte Form der Satire, nämlich der fingierten, in Wirklichkeit von einem hervorragenden Kenner der jeweiligen Stadt abgefaßten Berichte, die einem Außenstehenden, von weither Angereisten in den Mund gelegt werden. Zwar sind in dem wohl erfolgreichsten Text dieser Art, den *Lettres Persanes* (1721)<sup>2</sup> von Montesquieu, diese Fremden Perser, doch gab es damals auch schon sehr bald im 18. Jh. „Chinesische Briefe“ verschiedener Provenienz<sup>3</sup>. Sie waren so erfolgreich, weil sie einer bestimmten Erwar-

---

<sup>1</sup> HERBERT ROSENDORFER: *Briefe in die chinesische Vergangenheit*, München 1983.

<sup>2</sup> *Lettres Persanes*: Zur Textgeschichte und zu den Vorlagen vgl. die Ausgabe von P. VERNIÈRE, Paris 1960.

<sup>3</sup> Zu den „Chinesischen Briefen“ im 18. Jhdt. vgl. A. REICHWEIN: *China und Europa. Geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert*, Berlin 1923, 79.



tungshaltung der Leser entsprachen: man wollte von außen einen Spiegel vorgehalten bekommen, man wollte wissen, was der Unvoreingenommene über Europa dachte. Dieses Bedürfnis verzeichnete schon 1702 Pierre Bayle (1647-1706) in seinem berühmten *Dictionnaire*, wo er unter der Rubrik Japan meint: Nichts wäre interessanter als eine Beschreibung des Abendlandes durch einen Japaner oder Chinesen, der mehrere Jahre lang in den großen Städten Europas gelebt hätte<sup>4</sup>.

Wie sahen aber nun die echten Reiseberichte von Chinesen aus, die man sich so sehnlichst wünschte? Es ist ein bekanntes Faktum, daß gerade in der Zeit der großen China-Schwärmerei in Europa, im 17. und 18. Jh., als berühmte Leute — denen allerdings gemein war, daß sie China wie überhaupt den Orient nur aus zweiter oder dritter Hand kannten — als VOLTAIRES und viele andere der Welt weismachen wollten, China sei der Idealstaat, in Peking kein Mensch daran dachte, sich in dieses ferne Europa zu begeben<sup>5</sup>. Man hatte zwar widerstrebend davon Kenntnis genommen, daß es am anderen Ende des Kontinents so etwas wie Europa gab. Doch China hatte damals eine ungeheure Machtfülle erreicht, es war das Weltreich schlechthin geworden, das frühere Dynastien, auch der oft zitierte und wegen seines Grabes in Hsi-an jedem pflichtbewußten Chinatouristen geläufige erste Kaiser Ch'in Shih Huang-ti (259-210 v. Chr.) erst als Vision sahen. Das Territorium des chinesischen Reiches umfaßte damals, im 18. Jh., etwa ein Drittel mehr Land als das heutige Staatsgebiet der Volksrepublik, vor allem in Nord- und Innerasien<sup>6</sup>. Es war zudem umgeben von tributpflichtigen Staaten, über deren merkwürdige Bewohner man in großen Alben nachlesen konnte, wo sie, fein säuberlich angeordnet, jeweils ein männliches und ein weibliches Exemplar, in Landestracht zu sehen waren<sup>7</sup>. In dieser Spätzeit des chinesischen Imperiums gehörten Reisen in ferne Länder, die es in früheren Epochen durchaus gegeben hatte, längst der Vergangenheit an<sup>8</sup>. Die einzig nennenswerte Unternehmung dieser Art, die

<sup>4</sup> Wie oben Anm. 2, VIII.

<sup>5</sup> Zu diesen Beziehungen vgl. u.a. G. H. DUNNE S.J.: *Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten*, (dt.) Stuttgart 1965.

<sup>6</sup> Zur Situation des Ch'ing-Imperiums und zur „Chinesischen Weltordnung“ s. IMMANUEL C. Y. HSÜ: *The Rise of Modern China*, New York, London und Toronto <sup>2</sup>1975, vor allem 19 ff.

<sup>7</sup> Vgl. herzu H. WALRAVENS *Die Deutschland-Kenntnisse der Chinesen (bis 1870)*, Diss. Köln 1972.

<sup>8</sup> Von Bedeutung sind: die Gesandtschaftsreise des CHANG CH' IEN (vgl. O. FRANKE: *Geschichte des Chinesischen Reiches I*, Berlin 1930, 337 ff.) ferner die Pilgerreisen von FA-HSIEN (ca. 420 n. Chr) und HSÜAN-TSANG (602-664), ferner die Expeditionen des CHENG HO (1371-1433) und andere Expeditionen in der Ming-Zeit.



Reise eines hohen Beamten, des Mandschu Tulišen (1667-1741)<sup>9</sup>, nach Rußland im Jahre 1712, hatte denn auch keineswegs die Erkundung Europas zum Ziel. Tulišen sollte über Tobolsk an die untere Wolga reisen, um dort mit den mongolischen Torghuten Kontakt aufzunehmen. Am 30. April 1715 kam er nach Peking zurück. Wer sonst nach Europa gelangte, waren vereinzelt Seeleute auf westlichen Schiffen und versprengte Abenteuerer. Der einzige erhaltene Bericht aus dieser Sphäre wurde von einem solchen Mann 1820 in Macao diktiert, wo dieser nach seiner Rückkehr blind als Dolmetscher sein Leben fristete; er enthält nur ganz schemenhafte Kenntnisse von Europa<sup>10</sup>.

Diese Situation änderte sich grundlegend, als mit dem Opiumkrieg und dem Vertrag von Nanking (1842) die europäischen Staaten, allen voran England, in China einbrachen und die Öffnung erzwangen<sup>11</sup>. China, inzwischen auch innerlich geschwächt, sah sich plötzlich der Notwendigkeit ausgesetzt, sich der lästigen Barbaren zu erwehren. Es mußte „die Künste der Barbaren erlernen, um damit die Barbaren selbst in Zaum zu halten“ — so hieß ein Schlagwort von 1842<sup>12</sup>. Es bedurfte indessen erst eines weiteren Vandalenaktes, nämlich der Zerstörung des alten Pekinger Sommerpalastes (*Yüanming-yüan*) durch die Franzosen und Engländer im Jahre 1860<sup>13</sup>, um den Chinesen den Ernst der Lage klar vor Augen zu führen und sie zu zwingen, auf Europa zu schauen<sup>14</sup>. Nunmehr reisten viele Chinesen in die westlichen Länder, hohe Regierungsbeamte ebenso wie unbekannte Stipendiaten, eingefleischte Konfuzianer, die die Rückkehr in ein idealisiertes Altertum predigten, ebenso wie Revolutionäre und Leute mit umstürzlerischen Ideen jeglicher Schattierung. Der Reisetil namentlich der Regierungs-

<sup>9</sup> Über ihn A. W. HUMMEL: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington DC 1943/44, 784. Sein Bericht liegt in der mustergültigen Edition von IMANISCHI SHUNJŪ vor: *Kō-chū I-iki-roku. Tulišen's I-yü-lu Revised and Annotated*, Tenri 1964.

<sup>10</sup> Es sind dies die *Hai-lu* („See-Aufzeichnungen“), diktiert von HSIEH CH'ING-KAO (1765-1821), vgl. HUMMEL, wie oben Anm. 8, 449.

<sup>11</sup> Zu diesen Ereignissen vgl. IMMANUEL C. Y. HSÜ: *The Rise of Modern China*, London <sup>2</sup>1975, 220 ff. und die dort angegebene Literatur.

<sup>12</sup> So schon WEI YÜAN (1794-1856), vgl. SSU-YU TENG und J. K. FAIRBANK: *China's Response to the West. A Documentary Survey 1839-1923*, New York <sup>6</sup>1968, 34.

<sup>13</sup> BONNER-SMITH, D., und W. R. LUMBY: *The Second Chinese War, 1856-1860*, London 1954.

<sup>14</sup> Auch jetzt gab es noch lange ernsthafte Widerstände gegen solche Reisen, und zwar aus völkerrechtlichen Überlegungen, vgl. diesbezüglich das von S. BEHRING: „*Ein zeitgenössischer Diplomat zur Binchun-Reise 1866*“, in: *Archiv Orientalní* 49 (1981), 245-54 beigebrachte Material.

delegationen war dem heutigen nicht unähnlich: nicht selten reiste man in kurzer Zeit durch mehrere Länder, ja es kam auch vor, daß mehrere Kontinente in einer Reise „erledigt“ wurden, und zwar neben Europa und Nordamerika auch Japan, das mit seiner Modernisierung rascher vorangekommen war als China.

Bevor wir versuchen, einige zentrale Momente dieser Reiseberichte genauer zu betrachten<sup>15</sup>, müssen wir noch auf einen Gesichtspunkt hinweisen, der die Beschäftigung mit dem Thema in besonderer Weise rechtfertigt<sup>16</sup>. Wer heute in China reist und sich dabei die Mühe macht, die ausgetretenen touristischen Trampelpfade zu verlassen, und wer sich in eine chinesische Buchhandlung begibt, wird dort sehr rasch feststellen: chinesische Reiseberichte haben heute in China Konjunktur, sie werden wieder aufgelegt, einzeln oder in Serien<sup>17</sup>. Dahinter steht, wie leicht zu erraten ist, das Bedürfnis der gegenwärtigen Führung, den Kurs der Öffnung zu legitimieren und als etwas darzustellen, was in China in früheren Epochen die Norm war. Zeiten der Isolation werden als Abweichungen von dieser Norm hingestellt. In diese Kerbe schlagen übrigens auch die chinesischen Historiker, denn die Geschichte des Kulturaustauschs hat ihren festen Platz unter den Rubriken der historischen Fachzeitschriften<sup>18</sup>. Was aber gerade die Reiseberichte seit dem 19. Jh. so interessant macht, ist ihr besonderer Stil und Inhalt: Sie handeln unmittelbar von der Durchmusterung der Welt, der Beschreibung einzelner Länder, der Suche nach solchen Elementen, die es zu übernehmen gilt, und der Aussonderung von anderen, die, weil sie als dekadent oder unpraktisch gelten, lieber nicht übernommen werden sollen. Sie stellen somit in den Augen der heutigen chinesischen Kulturpolitiker

<sup>15</sup> Zu den grundsätzlichen vergleichenden Überlegungen bei der Auswertung solcher Reiseberichte vgl. MICHAEL HARBSMEIER: „On Travel Accounts and Cosmological Strategies: Some Models in Comparative Xenology“, in: *Ethnos* 50 (1985), 273–312.

<sup>16</sup> Auf dem Colloque International de Sinologie (1986) hat M. CARTIER das Thema behandelt. Das Manuskript war mir nicht zugänglich.

<sup>17</sup> Vgl. vor allem: CHUNG SHU-HO: *Tsou hsiang shih-chie. Chin-tai Chung-kuo chih-shih fen-tzu k'ao-ch'a Hsi-fang* (In die Welt hinaus. Geschichte der Entdeckung des Westens durch die modernen chinesischen Intellektuellen), Peking 1985, ferner die Textsammlung von Reiseberichten *Tsou hsiang shih-chie ts'ung-shu* (Sammlung von Berichten über den Weg in die Welt), hrsg. in Hunan; aufschlußreich sind außerdem Versuche, die Reisen des 19. Jhdts. in eine Traditionslinie mit den früheren Berichten, etwa den großen Pilgerreisen der Buddhisten, zu stellen, vgl. z. B. WANG CHI-SHEN (Hrsg.): *Zhongguo lidai lüxinglie xiaozhuan*, Peking 1986.

<sup>18</sup> So enthält z. B. das Chinese Journal of medical History (*Zhongguo yishi zazhi*), Peking, eine regelmäßige Rubrik zur „Geschichte des Austauschs in der Medizin“ (*i-hsüeh chiao-liu shih*).



frühere Stadien der heutigen Bestrebungen dar, die Öffnung (*k'ai-fang*) und die Umwandlung (*kai-ke*) Chinas in ein sozialistisches Land chinesischer Prägung zu erreichen<sup>19</sup>.

Was haben nun diese frühen chinesischen Beobachter in Europa und im Westen überhaupt gesehen? Die erste, ausdrücklich als inoffiziell deklarierte Erkundungsmission ging im Jahre 1866 nach Europa<sup>20</sup>. Ihr gehörten auf Anordnung des neu gegründeten chinesischen Außenamtes, des *Tsungli-Yamens*<sup>21</sup>, mehrere junge Leute an, die in Peking eine Ausbildung in Fremdsprachen erhalten hatten, und zwar als Zöglinge des *T'ung-wen-kuan*<sup>22</sup>, jener legendären Dolmetscher- und Übersetzerbehörde, aus der später die Peking-Universität hervorgehen sollte. Es waren also nicht gänzlich unvorbereitete Beobachter, die sich von Shanghai aus zu Schiff auf den Weg machten. Der Delegation gehörte ein junger Mann an, Chang Te-yi (1847-1919)<sup>23</sup>, der später chinesischer Botschafter in London werden sollte (1901). Damals, 1866, war er gerade 19 Jahre alt. Er genoß sichtlich die Reise, die von London über Paris und Berlin bis nach St. Petersburg führte.

Das Tagebuch, das dieser junge Chang Te-yi auf seiner ersten Reise nach Europa geführt hat, enthält ein wahres Kaleidoskop von Eindrücken. Besonders fasziniert hat ihn die Technik, und so kennt seine Begeisterung keine Grenzen, als er, noch auf der Reise, in Suez die erste Eisenbahn zu Gesicht bekommt<sup>24</sup>. Er freut sich königlich über die modernen Einrichtungen in den Hotels, in denen er untergebracht ist, über das reichliche kalte und warme Fließwasser, über Fahrstühle und Gaslichter.

In dieser fast kindlichen Faszination über die neue, fremde, so viel bequemere Welt ist er nicht allein, sie ist vielmehr ein Grundzug der ersten Reiseberichte der Chinesen nach Europa während des 19. Jh.s. So schildert Kuo Sung-t'ao (1818-1891)<sup>25</sup>, ein gewiegter chinesischer Diplomat, aus Hunan gebürtig, der 1876 nach England geschickt wurde, seine Ankunft in

<sup>19</sup> Zur neuesten Entwicklung s. B. STAIGER: „Der Kampf gegen die ‚bürgerliche Liberalisierung‘ zu Beginn des Jahres 1987“, in: *China aktuell*, Februar 1987, 143 ff.

<sup>20</sup> Vgl. Hsü a.a.O., 365 ff.

<sup>21</sup> Zur Einrichtung dieses Amtes vgl. I. C. Y. Hsü: *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880*, Cambridge/Mass., 1968.

<sup>22</sup> Hierzu: A. W. HUMMEL: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington 1943/44, 790.

<sup>23</sup> Über ihn vgl. J. D. FRODSHAM: *The First Chinese Embassy to the West. The Journals of Kuo Sung-t'ao, Liu Hsi-hung and Chang Te-yi*, Oxford 1974, S. XL f.

<sup>24</sup> FRODSHAM, a.a.O., ebd.

<sup>25</sup> Über ihn vgl. HUMMEL, a.a.O., 438.



London. Es war der Abend des 21. Januar 1877, als die Gesandtschaft in London eintraf, also mitten im Winter. Er schreibt<sup>26</sup>:

„Je näher wir London kamen, desto heller wurden die Lichter... Die Straßenlaternen waren wie zehntausend helle Sterne, während die Pferdewagen in unablässigen Strömen die Straßen entlangfuhren und der Atem der Pferde aufstieg wie Dampf. Die Lebendigkeit der Handelsstraßen und die Schönheit der Wohnsitze und Häuser kann kaum übertroffen werden.“

Man hat dieses Schwelgen in oberflächlichen Eindrücken einer neuen, fremden Welt, diese halbverdauten Schilderungen moderner Technik und, was noch hinzukommt, dieses Registrieren von den Chinesen merkwürdigen Sitten und Gebräuchen – wie die Tischsitten der Europäer, die den Chinesen auch heute vielfach noch exotisch vorkommen – man hat das alles zum Anlaß genommen, um die frühen Berichte als das Werk von hoffnungslos Naiven hinzustellen<sup>27</sup>, enthalten sie doch ein Ragout von allem Möglichen, während so ganz wesentliche Institutionen wie z.B. das englische Parlament von Chang allenfalls am Rande erwähnt werden.

Dieses Urteil trifft indessen nur einen Teilaspekt, es wird den frühen Reiseberichten und ihren Intentionen nicht gerecht. Sobald man nämlich eine große Zahl solcher Reiseschilderungen im Zusammenhang liest, und nicht bloß einige exotische Farbkleckse herausnimmt, sobald man nicht nur den ersten Bericht von Chang liest, sondern auch diejenigen von seinen späteren Reisen aus den siebziger Jahren und diejenigen seiner Zeitgenossen, so sieht man sehr bald, daß diese Beobachtungen so zufällig nicht sind, sondern daß eine bestimmte Absicht dahintersteht. Die Einzelbeobachtungen mochten ungeordnet und wahllos sein. Doch es zeigt sich zweierlei: Es werden einmal sehr rasch immer mehr verschiedene Lebensbereiche berührt und geschildert. Auf seiner zweiten Reise sieht Chang z.B. (1867) beim Besuch eines Krankenhauses in Paris einen chirurgischen Eingriff, der in Vollnarkose durchgeführt wird, was ihn mächtig beeindruckt hat<sup>28</sup>. Er besucht Redaktionsstuben von Zeitungen<sup>29</sup>, Fabriken, Schulen, Märkte<sup>30</sup>, Gefängnisse<sup>31</sup>, aber auch Museen; besonders die Mumien erregen seine

<sup>26</sup> Hier zitiert nach FRODSHAM, a. a. O., 78.

<sup>27</sup> So Hsü, a. a. O., 365.

<sup>28</sup> *Ou-Mei Huan-yu-chi (Tsi-shu-chi)* (Rundreise durch Europa und Amerika, zweiter Bericht), Ausg. Ch'ang-sha 1981, 152 f.

<sup>29</sup> ebd., 88.

<sup>30</sup> ebd., 125.

<sup>31</sup> ebd., 90.

Phantasie<sup>32</sup>, ganz zu schweigen vom Londoner Wachsfigurenkabinett, dessen Besuch natürlich nicht fehlen durfte<sup>33</sup>.

Aber nicht nur der Fächer der durch eigene Anschauung erfaßten Lebensbereiche wird immer vollständiger, deckt immer mehr von der Komplexität eines modernen Staates auf<sup>34</sup>. Auch die Beschreibungen der einzelnen Facetten werden zusehends genauer, akkurater, besser durchdacht. Breiten Raum nimmt z.B. das Post- und Fernmeldewesen ein. Dabei interessiert sich Chang für die Telegrammgebühren innerhalb Englands und ins Ausland<sup>35</sup>, zugleich für die Geschichte des Telegraphen, den er mit „Fern-Schreiber“ korrekt ins Chinesische übersetzt<sup>36</sup>. Es interessiert ihn die simple Tatsache, daß es Einschreibebriefe gibt, die man auf der Post eintragen läßt, damit diese sich verbürgt, daß sie nicht verlorengehen<sup>37</sup>, und er umschreibt dieses „Bürgen“ der Post mit dem chinesischen Begriff der Garantie (*pao*)<sup>38</sup>, der in der Rechtsgeschichte Chinas so wichtig ist und der zugleich im modernen Chinesisch als *pao-hsien* — und im Japanischen, mit gleichen Schriftzeichen (*hoken*) — die „Versicherung“ bedeutet. Ausführlich beschreibt er die Eßgewohnheiten und Tischsitten, u.a. ist ihm nicht der bekannte Spruch entgangen, daß man nur in Monaten, in deren Namen ein *r* vorkommt, Krebse und Austern genießen soll: Monate, in deren englischem Namen ein *L* wie das chinesische Schriftzeichen *erh* vorkommt<sup>39</sup>, schreibt er, weil es im Sommer zu gefährlich sei, womit er vermutlich recht gehabt haben dürfte. Er beschreibt die Sitzordnung bei den offiziellen Banketten, und es will ihm auch auf der späteren Reise noch nicht so ganz in den Kopf, warum die Damen so devot begrüßt werden und so einen wichtigen Platz einnehmen<sup>40</sup>. Er registriert selbst und meldet dies nach China, daß es Modezeitschriften gibt, die jede Woche erscheinen, damit auch diejenigen, die weit weg wohnen, sich danach richten können<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> ebd., 99.

<sup>33</sup> ebd., 119.

<sup>34</sup> Vgl. ANKE BAL: *Zeng Jize, Mandarijn in Europa. Dagboek van de jaren 1878–1886*, Amsterdam 1986.

<sup>35</sup> *Shih-ying tsa-chi* (Vermischte Aufzeichnungen über die Gesandtschaft nach England), Text in *Hsiao-fang-hu chai* (zu dieser Sammlung vgl. unten Anm. 42), 340 a.

<sup>36</sup> ebd., 339.

<sup>37</sup> ebd., 338 b.

<sup>38</sup> Zum chinesischen Begriff der „Garantie“ vgl. nach wie vor YANG LIEN-SHENG: „The concept of *pao* as a basis for social relations in China“, in: JOHN K. FAIRBANK (ed.): *Chinese Thought and Institutions*, Chicago und London 1957, 291–309.

<sup>39</sup> Wie oben Anm. 35, 337 a.

<sup>40</sup> Wie oben Anm. 28, 136 f.

<sup>41</sup> ebd., 128.

Wir haben also eine Fülle sehr detaillierter und vielfach treffender Beobachtungen, wie kleine photographische Detailaufnahmen, die mehr oder weniger kommentarlos aneinandergereiht stehen. Diese Form des Berichtes, die auf diese Weise eine Beschreibung fremder Länder versucht, ist nun nicht erst in der Konfrontation mit Europa entstanden. Hier lebt vielmehr die alte chinesische Praxis weiter, die Generationen von chinesischen Verwaltungsbeamten gepflegt haben, Generationen auch von Gesandten, die etwa in die benachbarten Tributstaaten reisen mußten. Ihre Aufgabe war es stets gewesen, minutiös zu beobachten und Details mitzuteilen<sup>42</sup>. Diese Daten zu liefern, über Ernten, Warenpreise, sonderbare Gewohnheiten und alltägliche Institutionen zu unterrichten, dies war der Auftrag, den jeder Beamte hatte<sup>43</sup>, und der Stil der frühen wissenschaftlichen Geographie Chinas, besonders im 17. Jh., ist noch stark davon beeinflusst<sup>44</sup>. Es sollten vor allem die Phänomene mitgeteilt werden; zu einem Bild zusammengefügt wurden sie dann höheren Orts.

Es war also nicht bloße Kuriositätenkrämerei, was die ersten Reiseberichte geleitet hat, sondern eher eine Fortführung der alten Beschreibungsformen in China und in den Randzonen, wodurch die ersten Reiseberichte bestimmt waren. Die alte Form ist selbst heute noch in modernen Reiseberichten nach 1980 erkennbar<sup>45</sup>, was nicht überrascht, wenn man an die Zählebigkeit literarischer Formen und Sichtweisen in China denkt. Doch tauchen darüber hinaus in den Reiseberichten, ebenfalls schon um 1870, ganz andere Gesichtspunkte auf. Der für die Chinesen wichtigste war, herauszufinden, was denn von diesen sagenhaften Errungenschaften des

<sup>42</sup> Über den Wandel dieser Beschreibungspraxis in der geographischen Literatur Chinas im 19. Jhd. unterrichtet P. KUHFUS: „Plädoyer für eine vernachlässigte Quelle: Das Xiaofanghu zhai Yudi Congchao“, in: D. EIKEMEIER et al. (Hrsg.): *Ch'en-yüen chi*: TILEMANN GRIMM zum 60. Geburtstag, Tübingen 1982, 110–136.

<sup>43</sup> Hierzu vgl. u.a. B. WIETHOFF: „Bemerkungen zur Bedeutung der Regionalbeschreibungen (fang-chih)“, in: *Oriens Extremus* 15 (1968), 149–168.

<sup>44</sup> Wichtig zum Verständnis der frühen wissenschaftlichen Geographie Chinas ist vor allem der Bericht von Hsü HSIA-K'Ō (1586–1641), vgl. LI CHI: *The Travel Diaries of Hsü Hsia-h'o*, Hong Kong 1974; zu älteren Explorationen vgl. H. FRANKE: „Nichtchinesische Ortsnamen im Quellgebiet des Huang-ho nach den Aufzeichnungen der Expedition unter Qubilai (1281)“, in: *Documenta Barbarorum, Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag*, Hrsg. K. Sagaster und M. Weiers, Wiesbaden 1983, 100–110.

<sup>45</sup> Anklänge finden sich vor allem in der sogenannten „Reportageliteratur“ der Volksrepublik Chinas, vgl. z.B. den Reisebericht von WANG MENG (geb. 1934) über die Sowjetunion in: *Shih-yüeh* 6 (1981), 119–27; vgl. auch LIU ZONGREN: *Two Years in the Melting Pot: From Beijing to Chicago — the Adventures of a Chinese Newsmen in the United States*, San Francisco 1985.



Westens alles für China nützlich sein würde, was es möglichst umgehend zu übernehmen galt, welche Elemente vorrangig beherrscht werden mußten. Als repräsentativ für dieses Bemühen kann ein Brief des schon erwähnten Kuo Sung-T'ao gelten, den dieser aus London 1877 an Li Hung-Chang geschrieben hat. Li Hung-Chang (1823-1901) war zu dieser Zeit praktisch Regierungschef in China und ein eifriger Befürworter einer partiellen Modernisierung<sup>46</sup>. Wie kaum ein anderer verkörperte er den bekannten formelhaften Spruch der Zeit, wonach das Chinesische weiterhin die „Substanz“ bilden sollte, alles Westliche ein „Werkzeug“ zu bleiben habe<sup>47</sup>.

In seinem Brief an Li Hung-Chang nun schwärmt Kuo Sung-t'ao in den höchsten Tönen über die Einrichtung von Telegraphenverbindungen und den Bau von Eisenbahnen<sup>48</sup>, der ja dann tatsächlich von Li sehr favorisiert werden sollte. Er meint, China sei ein Land von 10 000 *li* Ausdehnung, man müsse oft Wochen warten, ehe ein Brief aus einer entfernten Region eintreffe. Das heißt, daß für ihn die alte, sehr effiziente Kurierpost Chinas, die es immerhin möglich machte, aus dem äußersten Yünnan in weniger als fünf Wochen eine Meldung nach Peking zu befördern<sup>49</sup>, gegenüber den neuen westlichen Methoden vollständig an Glanz verloren hatte, denn, so fährt er weiter fort<sup>50</sup>, „wenn wir diese beiden Dinge (Eisenbahnen und Telegraphen) besäßen, wären die entfernten Regionen (des Reiches) so nahe wie die Eingangshalle und die Schwelle des eigenen Hauses<sup>51</sup>. In Zeiten von Überschwemmungen, Dürre oder des Auftretens örtlicher Räuberbanden wäre das Ereignis vom Morgen bereits abends (in Peking) bekannt. Wir brauchen uns dann keine Sorgen mehr zu machen, daß illoyale Untertanen solche Zeiten ausnutzen, um Unruhe zu stiften.“ Er ist in seinem Eisenbahn-Enthusiasmus nicht allein. Noch viel später hat dann das nord-amerikanische Eisenbahnnetz die Phantasie beflügelt. Liang Ch'i-ch'ao (s.u.)

<sup>46</sup> Über LI HUNG-CHANGS deutschen Berater informiert VERA SCHMIDT: *Aufgabe und Einfluß der europäischen Berater in China. Gustav Detring (1842-1913) im Dienste Li Hung-changs*, Wiesbaden 1984.

<sup>47</sup> *Chung-hsüeh wei t'i, Hsi-hsüeh wei yung*, vgl. hierzu TENG/ FAIRBANK, a.a.O., 50.

<sup>48</sup> FRODSHAM, a.a.O., 103.

<sup>49</sup> Hierzu die Karte der Postrouuten in C. BLUNDEN und M. ELVIN: (dt.) *Weltatlas der alten Kulturen*, München 1983, 94.

<sup>50</sup> FRODSHAM, a.a.O., 103.

<sup>51</sup> Zum Bild des Hauses als Modell für den Staat in der chinesischen Tradition vgl. E. ROSNER: „Die ‚Familie der Völker‘ in der Diplomatiegeschichte Chinas“, in: *Saeculum* XXXII, 2 (1981), 103-116.



sah es z.B. nicht nur als Machtinstrument, sondern nicht zuletzt auch als Mittel der Integration ersten Ranges<sup>52</sup>. Als solches sieht es auch schon Kuo, denn er schreibt wenig später in seinem Brief, daß die Eisenbahnen das Land durchziehen würden, so wie das Blut in den Adern durch den Körper zirkuliert<sup>53</sup> – eine allerdings sehr chinesische Vorstellung, denn seit jeher blühte in China die Anthropomorphie im politischen Diskurs.

So überzeugend somit derlei Plädoyers für eine Modernisierung, für die der Eisenbahnbau ja nur ein Beispiel war, geklungen haben möchten, so hatten sie doch eine zwingende Folge: Man konnte sich in China nunmehr nicht allein mit der bloßen Beschreibung des Westens zufriedengeben, man mußte an Ort und Stelle ergründen, was denn die eigentliche Ursache war, daß die an und für sich kleinen europäischen Länder mit Hilfe der Industrialisierung solche Macht entfalten konnten. Man mußte sehen, was dahintersteckte, und das änderte sehr bald auch den Stil der Reiseberichte, wenigstens eines wichtigen Teils von ihnen.

Die Bestrebungen, Europa nicht mehr nur zu beschreiben, sondern gleich auch zu analysieren, sind sehr vielschichtig, doch lassen sie einige durchlaufende Linien erkennen. Als besonders informativ kann ein Reisebericht von Pi Fu-Ch'eng (1838–1894) gelten<sup>54</sup>, eines Mannes, der im Jahre 1890 England, Frankreich, Belgien und Italien bereiste und dessen Bericht heute als exemplarisch für die Bestrebungen gesehen wird, die „guten Dinge“ für China auszusuchen und die „üblen Elemente“ fernzuhalten, so wenigstens die Einleitung der Neuauflage des Textes aus dem Jahre 1980<sup>55</sup>. Der Autor stammte aus Wu-hsi am unteren Yang-tzu, also aus derjenigen Region Chinas, die auch heute – wieder – die reichste des Landes ist und die wirtschaftlich aufgeschlossenste. Er besaß einen ausgeprägten Sinn für alles Technische. In Paris fasziniert ihn der damals gerade fertiggewordene Eiffelturm<sup>56</sup>. Er erkennt, daß solche Erfolge des Westens auf vielen Säulen gründen, nicht nur auf einer guten Ausbildung auf allen Ebenen der Bevölkerung<sup>57</sup>, sondern auch auf für ihn so neuen Verfahrensweisen wie z.B. der

<sup>52</sup> LIANG CH'I-CH'AO: *Hsin ta-lu yu-chi* (Reise in den neuen Kontinent), 15.

<sup>53</sup> wie oben Anm. 48, 103.

<sup>54</sup> Zu seiner Biographie und zur Bedeutung seines Reiseberichts vgl. PI FU-CH'ENG: *Ch'u-shih ssu-kuo jij-chi* (Tagebuch über eine Gesandtschaftsreise in vier Länder), Ausgabe Ch'ang-sha 1981, Vorwort.

<sup>55</sup> ebd., 2 f.

<sup>56</sup> ebd., 46.

<sup>57</sup> ebd., 86 f.

Qualitätskontrolle technischer Produkte<sup>58</sup>. Alles werde im Westen überprüft: Schiffe absolvieren einen Probelauf, Geschütze ein Probeschießen, aber auch alle Arten von Maschinen werden, ehe sie abgegeben werden, durch andere eigens konstruierte Maschinen überprüft.

Gerade er aber, der Technik-Enthusiast, führt in seine Darstellung noch eine ganz andere Perspektive ein: man könnte sie eine vergleichend-historische Betrachtungsweise nennen. Er bemüht sich herauszufinden, was denn der Ursprung von „Reichtum und Macht“ in Europa sei<sup>59</sup>; er verwendet diese beiden traditionsbefruchteten chinesischen Begriffe, Reichtum (*fu*) und Stärke (*ch'iang*), die auch in der chinesischen Übersetzung von Adam Smith auftauchen<sup>60</sup> und die bis heute, wie ein Blick in die Pekinger Volkszeitung jederzeit belegt, die innerchinesische Diskussion über die ökonomische Zukunft des Landes bestimmen. Er stellt fest, die Machtentfaltung Europas, vor allem Englands, sei eher jungen Datums und auf die Anwendung der Dampfmaschine zurückzuführen<sup>61</sup>. Er gibt sodann einen kurzen Abriß dieser wichtigen Erfindung, auch des Dampfschiffs<sup>62</sup>.

Dann kommt etwas sehr Interessantes: Er betrachtet nicht nur die europäische, sondern zugleich auch die chinesische Entwicklung. Er notiert, in Europa seien inzwischen viele gebildete Leute der Meinung, viele wesentliche Errungenschaften der modernen Welt hätten ihren Ursprung eigentlich in China<sup>63</sup>. Im Jahre 1890, lange vor der heutigen Wissenschaftsgeschichte, die dieses Faktum so eifrig vertritt<sup>64</sup>, nennt er u.a. die Chemie und meint, sie habe ihren Ursprung in den Bestrebungen chinesischer Alchemisten, aus Zinnober durch Destillation die Elixiere der Unsterblichkeit zu gewinnen<sup>65</sup>. Und er sagt, auch die Prüfungen für Amtsanwärter, in Europa so wichtig, seien letztlich auf die jährlichen Prüfungen chinesischer Tradition und Praxis zurückzuführen<sup>66</sup> – alles inzwischen häufig diskutierte Zusammenhänge<sup>67</sup>.

<sup>58</sup> ebd., 34 f.

<sup>59</sup> ebd., 55.

<sup>60</sup> Zur Übersetzungsproblematik vgl. F. HUANG: *Les Manifestes de Yen Fou*, Paris 1977, 22 f.

<sup>61</sup> *Ch'u-shih ssu-kuo-jih-chi* (wie oben Anm. 54), 167.

<sup>62</sup> ebd., 54 f.

<sup>63</sup> ebd., 73.

<sup>64</sup> Zur Forschungsrichtung J. NEEDHAM: *The Grand Titration. Science and Society in East and West*, London <sup>2</sup> 1972; Kritisch zu NEEDHAM s. WEN-YUAN QIAN: *The Great Inertia. Scientific Stagnation in Traditional China*, London etc. 1985.

<sup>65</sup> wie oben Anm. 54, 73. Zu den Elixieren: J. NEEDHAM: „*Elixir poisoning in medieval China*“, in: ders., *Clerks and Craftsmen in China and the West*, Cambridge 1970, 316ff.

<sup>66</sup> wie oben Anm. 54, 73.

<sup>67</sup> Zur Idee, daß Fachprüfungen ihren Ursprung in China haben s. J. NEEDHAM: „*China and the origin of qualifying examinations in medicine*“, in: ders., wie oben Anm. 65, 379-93.

Was nun den Kompaß, das Schießpulver, die Mathematik und die Astronomie angehe, so seien diese Dinge ohnehin in China entstanden, darüber müsse man sich gar nicht weiter verbreiten. „Doch die westlichen Staaten haben von Tag zu Tag das Wesentliche (an diesen Kenntnissen) weiter verfeinert, während sie in China von Tag zu Tag weniger tradiert worden sind“, schließt er<sup>68</sup>.

Diese Vergleiche, die bereits eine große Vertrautheit nicht nur mit der Literatur, sondern auch mit der lebendigen Diskussion im Westen wie in China selbst verraten<sup>69</sup>, enthalten darüber hinaus noch ein weiteres Element. Der Grund dafür, daß im Westen diese wenigstens zum Teil aus China entlehnten Fertigkeiten weiter gepflegt und zu ungeahnter Geltung gebracht werden konnten, lag seiner Meinung nach in der permanenten Konkurrenz<sup>70</sup>, und zwar auch der kriegerischen Konkurrenz zwischen den einzelnen Staaten. Denn diese Konkurrenz (er gebraucht den heute so wichtigen Begriff *ching-cheng* „Wettstreit“, der in der heutigen Wirtschaftsreform an zentraler Stelle steht, in der chinesischen Tradition aber, wie wir noch sehen werden, nicht unumstritten ist), diese Konkurrenz zwingt die Staaten dazu, die Überlegenheit auch in technischer Hinsicht mit allen Mitteln zu fördern, während in China der Staat gar nicht daran dächte, Anreize zu schaffen<sup>72</sup>.

Damit führen auch die Reiseberichte chinesischer Diplomaten auf jenen Punkt hin, der im Laufe des späten 19. Jh.s und nach der Jahrhundertwende zum eigentlichen Kern der Diskussion über den Wandel Chinas werden sollte: Konnte der chinesische Staat, so wie er existierte, überhaupt die modernen westlichen Einrichtungen aufnehmen, die von den Machtpolitikern so vehement gefordert worden waren? Es ist sehr bemerkenswert, daß Zweifel in dieser Richtung schon 1877 bei Kuo Sung-T'ao hervorbrechen, der, wie wir gesehen hatten, so beredt für die partielle Modernisierung durch Eisenbahnen und Telegraphen eintrat. Er meint aber an anderer Stelle<sup>73</sup>, im Westen würde der Staat die Unternehmungen begünstigen, man verstehe es dort, den Nutzen der Unternehmer für den Staat einzusetzen. Als Beispiel nennt er die Organisation der Ausbeutung von Bodenschätzen,

<sup>68</sup> Pi, wie oben Anm. 54, 73.

<sup>69</sup> Hierzu Y. C. WANG: *Chinese Intellectuals and the West 1872-1929*, Chapel Hill 1966, 219.

<sup>70</sup> Pi, wie oben Anm. 54, 73.

<sup>71</sup> Vgl. z.B. Renmin ribao (Pekinger Volkszeitung) vom 7.11.1986: „Über die Unvereinbarkeit von Konkurrenzdenken und Moral“.

<sup>72</sup> wie oben, Anm. 70.

<sup>73</sup> FRODSHAM, a.a.O., S. XXXV.

die in China vielen Beschränkungen unterworfen war<sup>74</sup>. Doch seine Zweifel sind genereller Art. Er zweifelt daran, ob es gelingen werde, in China ein modernes Kreditsystem, moderne Banken und moderne Aktiengesellschaften zu etablieren, eben weil der Staat dem „Nutzen“ so merkwürdig gegenüberstand<sup>75</sup>. Dieser Punkt ist, wie so vieles an der damaligen Diskussion, heute von großem Interesse: auch heute geht es in China wieder um partielle Übernahmen und auch heute fällt es chinesischen Stellen schwer, den westlichen Begriff des „Nutzens“ so zu definieren, ihn so in chinesische Worte zu kleiden, daß er nicht als illegaler und anrüchiger „Profit“ mißdeutet werden kann und der Kampagne gegen den „bürgerlichen Liberalismus“ zum Opfer fällt<sup>76</sup>. Es brechen hier Gegensätze der Güterethik auf, die heute bei uns meist als Begleiterscheinungen der Distanzierung von der Planwirtschaft gedeutet werden, die in Wirklichkeit jedoch zu einem guten Teil chinesisches Erbe sind<sup>77</sup>.

Nun könnte aus dem Bisherigen vielleicht der Eindruck entstanden sein, daß die Chinesen zwar in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts intensiv nach Europa geblickt haben, daß ihre Sichtweise aber wenig neue Perspektiven zu Europa selbst geliefert hat. Alles, was hier bisher vorgetragen wurde, gehörte doch viel eher in die Rezeptionsgeschichte westlicher Methoden in China, also zu jenem vielschichtigen Vorgang, der meist pauschal als Modernisierung Chinas bezeichnet wird<sup>78</sup> und der heute noch andauert, weswegen man auch ständig auf Formulierungen und Probleme stößt, die ebensogut — mutatis mutandis — der Gegenwart entstammen könnten. Hingegen war hier von dem, was manche Aufklärer in Europa im 18. Jh. von den chinesischen Reisenden erhofft hatten, nämlich eine Kritik europäischer Zustände und Fehlentwicklungen von einer höheren Warte aus, noch wenig zu sehen.

Wir werden aber gleich noch Aspekte in den Reiseberichten und in der länderkundlichen Literatur ins Auge fassen, die mehr auf Europa als auf

<sup>74</sup> So schon FENG KUEI-FEN (1809–74), vgl. zusammenfassend M. WRIGHT: *The Last Stand of Chinese Conservatism*, Stanford <sup>2</sup>1957, 66.

<sup>75</sup> Zum Begriff „Nutzen“ in der Diskussion bereits in der späten Ming-Zeit s. WILLARD J. PETERSON: *Bitter Gourd. Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, New Haven und London 1979, 72 ff.

<sup>76</sup> Vgl. den Leitartikel „Profit and Morality“ von GENG YUXIN in: *Beijing Review*, 1. Dezember 1986, 4.

<sup>77</sup> Über solche Kontinuitäten s. E. ROSNER, „Wie ‚chinesisch‘ ist die heutige Wirtschaftspolitik Chinas?“ Dokumentation Nr. 6 des Management-Clubs Wien, Wien 1986.

<sup>78</sup> Zur Problematik des Begriffs in diesem Zusammenhang s. J. R. LEVENSON: *Confucian China and Its Modern Fate*, Berkeley und Los Angeles 1968.



Chinas Entwicklung gerichtet sind. Keineswegs war nämlich in diesen Darstellungen der Westen die bessere Welt. Je intensiver man bemüht war, das Wesen der Institutionen zu erfassen und zu verstehen, was hinter den fremden Einrichtungen stand, desto mehr wurde man in China auch der Schattenseiten gewahr. Es regte sich offene Kritik. Ein Stein des Anstoßes waren die europäischen Staaten als solche, vor allem ihre aus chinesischer Sicht lächerlichen Größenverhältnisse. Dies war für China ein höchst brisantes Problem. Die Verfechter des modernen Völkerrechts wollten gerade damals China klarmachen, daß es sich von nun an eben in dieser Staatenwelt zurechtzufinden habe<sup>79</sup>. China müsse Abschied nehmen von den unzeitgemäßen Vorstellungen des universalistischen Weltreiches, müsse seine aus dem Altertum bewahrten Vorstellungen vom antiken Großreich aufgeben und Mitglied der modernen Völkerrechtsgemeinschaft werden.

Aber was war das für eine Gesellschaft, die China da erwartete! Sung Yü-yen, der allerdings selbst nicht gereist ist, sondern um 1894 die Berichte systematisch auswertete<sup>80</sup>, bemängelt vor allem die Größenverhältnisse: Eine Stadt in Europa ist nicht größer als das Gebiet einer einzigen Großfamilie<sup>81</sup>, und ganze Staaten sind nicht größer als ein einziges *hsien*, also ein Landkreis, von denen es in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s etwa 1500 gab. „Der ganze Westen ist überhaupt wie ein einziger Staat“<sup>82</sup>. In einen solchen Haufen sollte sich das riesige China plötzlich, nur weil einige Barbaren es wollten, hineinbegeben, angeblich als gleichberechtigtes Mitglied, in Wirklichkeit auch noch durch alle möglichen aufgezwungenen Verträge in seinen Rechten geschmälert<sup>83</sup>.

Man kann die ganze Verachtung, die in diesem Vergleich europäischer Staaten mit chinesischen Landkreisen liegt, nur verstehen, wenn man einen Blick auf die damals in Gang befindliche Völkerrechtsrezeption Chinas wirft. Die Zusammenhänge, auf die es uns hier ankommt, sind dabei sehr einfach. Wir haben vorhin gesagt, daß chinesische Beobachter in der

<sup>79</sup> Vgl. H. SCHEU: *Das Völkerrecht in den Beziehungen Chinas zu den europäischen Seemächten und zu Rußland. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts*, Frankfurt, Diss. 1971.

<sup>80</sup> *T'ai-Hsi ko-kuo ts'ai-feng chi* (Erhebung über die Sitten in den Ländern des Westens), in: *Hsiao-fang* (wie oben Anm. 42), *Tsai-pu-pien*.

<sup>81</sup> ebd., 13a.

<sup>82</sup> Zur Zahl der *hsien* vgl. HUNG-CHUAN HSIAO: *Rural China. Imperial Control in the Nineteenth Century China*, Seattle und London, Neuaufl. 1972, 5.

<sup>83</sup> Über die sogenannten „Ungleichen Verträge“ vgl. u.a. J. K. FAIRBANK: *Trade and Diplomacy on the China Coast. The Opening of the Treaty Ports 1842–1854*, 2Bde., Cambridge/Mass., 1953, bes. 422 ff.



„Konkurrenz“ gleichberechtigter Staaten in Europa eine Erklärung für den hohen Leistungsstand einzelner Mächte auf technischem Gebiet sahen. Das ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die andere ist, daß eben dieses scheinbar so produktive und vorteilhafte europäische Staatensystem jeden gebildeten Chinesen mit Schauern erfüllen mußte, denn es erinnerte in fataler Weise an eine Zeit in der chinesischen Geschichte, die eben nicht als die Glanzzeit imperialer Staatskunst galt: an die Zeit der „Streitenden Reiche“ des 5. bis 3. Jh.s v. Chr., als es auf chinesischem Boden eine Vielzahl de facto unabhängiger Staaten gegeben hatte, die sich unentwegt bekriegten. Alle die Erscheinungen, die die Europäer den Chinesen nun als großen Fortschritt verkaufen wollten, hatte man damals ja schon gekannt: Verträge zwischen gleichberechtigten Staaten, Allianzen, Staatsbesuche, Friedensschlüsse, Gesandte, Kriegserklärungen und genaue Gebietsdefinitionen sowie Gebietsansprüche: all das also, was Wolfgang Preiser einmal als das „innerchinesische Völkerrecht“ beschrieben hat<sup>84</sup>. Das war in den alten Chroniken lebendig, vor allem im *Tso-chuan*<sup>85</sup>, jeder Gebildete wußte darum, mußte sich aber auch zugleich die Frage stellen: wie weit war man denn damit schon gekommen? Dieses Stadium hatte man längst hinter sich, und erst der Universalstaat hatte China zu dem gemacht, was es nach eigenem Selbstverständnis sein wollte: mehr als nur ein Staat.

Wir brauchen hier nicht weiter auszuführen, daß diese Kritik am europäischen Staatensystem nicht ganz grundlos war. Für die gebildeten Chinesen der Zeit, die in großen kulturellen Zusammenhängen dachten, war das kleinliche Gezänk der Europäer nicht gerade vorbildlich, auch wenn, das muß hinzugefügt werden, später der Nationalismus auch auf China übergegriffen hat<sup>86</sup>. In unserem Zusammenhang ist eines wichtig: die Kritik an den westlichen Staaten beschränkte sich nicht auf diesen einen Punkt, sondern gewann weitere Dimensionen, sie traf bald auch die innere Zielsetzung und die Grundlagen der Machtentfaltung europäischer und westlicher Länder.

<sup>84</sup> W. PREISER: *Frühe völkerrechtliche Ordnungen der außereuropäischen Welt. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts* = Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Band IV, Nr. 5, Wiesbaden 1976, 241 ff., insbes. 260.

<sup>85</sup> Zur diesbezüglichen Bedeutung des *Tso-chuan* vgl. E. ROSNER: „Zum Verbot der Weitergabe chinesischer Geschichtswerke an die Barbaren“, in: W. BAUER (Hrsg.), *Studia Sino-Mongolica, Festschrift Herbert Franke*, Wiesbaden 1979, 89–96, 92.

<sup>86</sup> Vgl. J. ISRAEL: *Student Nationalism in China, 1927–1937*, Stanford 1966.



Einen Ansatzpunkt lieferte der Eisenbahnbau, der, wie wir sahen, vielen als Schlüssel zur Modernisierung schlechthin galt; doch es gab auch andere Stimmen. Der eben zitierte Sung, dem die westlichen Staaten als solche nicht gefielen, hat auch am Eisenbahnbau Grundsätzliches zu bemängeln. Er meint in typisch chinesischer Manier, man müsse Nutzen und Nachteil gegeneinander abwägen. Er zählt 13 Pluspunkte für den Eisenbahnbau auf, meint aber dann zu den Nachteilen<sup>87</sup>: Der intensive Warenaustausch, der notwendig sei, um die Produkte der industriellen Arbeit überhaupt abzusetzen, führe dazu, daß die Macht immer stärker in die Hände der Kaufleute gelange. Die ständige Konkurrenz der kleinen Länder, die im günstigsten Fall nicht größer seien als chinesische Provinzen – was auch stimmt –, sei eine europäische Erfindung. Die Chinesen und ihre Tributstaaten seien nicht gewöhnt, „den Nutzen in anderen Nachbargebieten zu erstreben“<sup>88</sup>, sie begnügten sich vielmehr, ihre eigene Wirtschaft an Ort und Stelle auszubauen, auch wenn dies weniger einträglich sei.

Dieser Einwand enthält gleich ein ganzes Bündel sehr traditioneller Werturteile: Einmal auch hier Verurteilung der wirtschaftlichen Konkurrenz. Konkurrenz, um dem Nachbarn den ökonomischen Nutzen abzuja-gen, zeugt von niedriger Gesinnung und darf nicht auch noch staatlich gefördert werden<sup>89</sup>. Sodann die traditionelle Geringschätzung der Kaufleute, deren man sich zwar bedient, die aber auf keinen Fall an der politischen Macht zu beteiligen sind<sup>90</sup>. Schließlich auch noch die Ablehnung der wirtschaftlich bedingten Expansion des Staates<sup>91</sup>: alles Einwände, die in China auf ein großes Echo treffen mußten, so sehr sie auch im einzelnen im Laufe der langen chinesischen Entwicklung kontrovers behandelt worden sein mochten.

Es gab schließlich aber auch noch Reiseberichte, die nicht nur die Voraussetzungen der modernen Welt und ihre politische Ordnung kritisierten, sondern auch noch, fast im Vorgriff auf die Zukunft, die Erscheinungsformen der Maschinenwelt als solche. Wir begegnen dieser Kritik sehr ausgeprägt bei einem prominenten chinesischen Reisenden, der freilich zunächst

<sup>87</sup> wie oben Anm. 81.

<sup>88</sup> ebd., 13b.

<sup>89</sup> Die Jagd nach dem Nutzen ist ein sprichwörtliches Attribut der Barbaren, vgl. z.B. in den *Shih-lu* (Regesten) der Ch'ien-lung-Periode (Ausg. 1937, repr. Taipei) ch. 1281/8ab.

<sup>90</sup> Vgl. HO PING-TI: *The Ladder of Success in Imperial China. Aspects of Social Mobility, 1368–1911*, New York und London 1962, 41 ff.

<sup>91</sup> Vgl. Hierzu schon YÜ YING-SHIH: *Trade and Expansion in Han China*, Berkeley und Los Angeles 1967, 66 f.

nicht Europa besucht hat, sondern Amerika, und der dort die moderne Industriekultur studiert hat: der Schriftsteller Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929)<sup>92</sup>, eine führende Figur der Westler, trotz seiner enormen Gelehrsamkeit ein Bilderstürmer, der u.a. als eifriger Übersetzer von Jules Verne ins Chinesische hervorgetreten ist und der sehr wohl die Modernisierung Chinas befürwortete und betrieb.

Dennoch: Für Liang Ch'i-ch'ao, der am 4. März 1903 in Vancouver (Kanada) eintraf, aus Yokohama kommend, dann durch die Vereinigten Staaten reiste und noch im selben Jahr nach Japan zurückging, hatte die moderne Maschinenwelt beklemmende Züge<sup>93</sup>. Dies bezeugt ein längerer Passus aus seinem Reisebericht unter der Überschrift „Aus dem Menschen einen Sklaven der Maschine machen“, wo es heißt<sup>94</sup>:

„Wenn man alle diese Fabriken der Gesellschaften betrachtet, so entwickelt man ein Gefühl der Endlosigkeit. Die modernen, zivilisierten Staaten machen alle aus den Menschen Maschinen, überdies machen sie den Menschen zum Sklaven der Maschine. Wegen der minutiös vorangetriebenen Arbeitsteilung kann es sein, daß jeder Arbeiter, auch wenn er Jahrzehnte tätig ist, an einem fußbreiten Platz arbeitet und sich keinen Zoll davon wegbewegt. Sein Arbeitsstück ist entweder ein Zoll Metall oder Holz, das er bearbeitet und weitergibt. Außer diesem Stück Metall oder Holz kennt er nichts und erfährt auch nichts. So weiß in einer Nadelfabrik derjenige, der die Spitze schärft, nichts vom Bohren des Nadelohrs und umgekehrt. Über andere Arbeiten, als über Nadelherstellung wird nicht gesprochen und über anderes als Arbeit schon überhaupt nicht. Deswegen stimmt nicht nur der Vorwurf, daß die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden<sup>95</sup>; vielmehr werden auch die Wissenden immer klüger und die Dummen immer dümmer. Wie Morgan und Rockefeller<sup>96</sup> mit einem einzigen Hirn von wenigen Kubikzoll viele Tausende von Metallarbeitern dirigieren, so wird ihr Erfolg täglich mehr, auch ihr Wissen täglich hervorragender. Aber die von ihnen kontrollierten Menschen: ihr Wissen reicht nicht über ein Stück Metall oder Holz hinaus.“

<sup>92</sup> Über ihn u.a. J.R. LEVENSON: *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge/Mass., 1953.

<sup>93</sup> Zur amerikanischen Reise ebd., 75 f.

<sup>94</sup> *Hsin-ta-lu yu-chi* (Reisebericht über den neuen Kontinent), Ch'ang-sha 1981, 46.

<sup>95</sup> Ein ähnlicher Passus findet sich schon im „Buch der Großen Gleichheit“ seines Mentors K'ANG YU-WEI, der, wie W. BAUER bemerkt, eine „schattenhafte Ahnung von marxistischen Gedankengängen“ hatte (*China und die Hoffnung auf Glück*, München 1971, 439).

<sup>96</sup> Über die Begegnung LIANG CH'I-CH'AO'S mit J. P. MORGAN s. LEVENSON, wie oben Anm. 92, 70.



Aus diesen Eindrücken zieht Liang sodann ziemlich allgemeine Folgerungen<sup>97</sup>:

„Wehe, was ist weiter von dem Ideal der Gleichheit entfernt als dieses! Diese wäre von Natur aus gegeben, aber welche Schranken legen ihr die menschlichen Einrichtungen an? Wenn man diese Grundfragen von hier aus erörtert, dann erscheint das Wort von der Ausbreitung der Bildung erst recht als leeres Geschwätz. Die Zustände auf der Erde neigen sich schließlich doch allmählich zur Despotie zurück. Als ich alle diese Fabriken in New York gesehen hatte, konnte ich das Gefühl der tiefen Bewegtheit nicht unterdrücken.“

Auch wenn es die Neue Welt ist: seine Schlußfolgerungen gelten schließlich für die moderne Industriekultur insgesamt. Sie zeigen, daß in diesen Reiseberichten kulturkritische Töne laut werden, die wie eine böse Vorahnung auf die Auswirkungen der modernen Maschinenwelt klingen. Sie sind von der anfänglichen naiven Bewunderung der technischen Errungenschaften meilenweit entfernt.

Wenn wir nun abschließend angesichts dieser wenigen Streiflichter aus den chinesischen Reiseberichten einiges über die Art, Europa von außen zu betrachten, folgern wollen, so können wir vielleicht bei aller gebotenen Vorsicht festhalten: Wir haben sehr stark abweichende Stimmen kennengelernt, naive Bewunderung, leidenschaftslose Analyse, aber auch starke Ablehnung der europäischen Staaten wie auch der von ihnen hervorgebrachten modernen Welt, schließlich sogar eine gewisse Ratlosigkeit. All dies sind keine Besonderheiten der Reiseberichte, diese unterschiedlichen Einschätzungen des Westens finden sich in China ganz allgemein in der kulturpolitischen Debatte der Zeit nach 1860 bis hin zum Sturz des Kaiserreiches von 1911<sup>98</sup>. Auch der weithin vorherrschende Gesichtspunkt, der die Chinesen bei all ihren Bemühungen geleitet hat, ist nicht neu, sondern gleichsam vorgegeben: Stets ist es das Bestreben herauszufinden, was von den neuartigen Mitteln des Westens China nützt, was ihm schadet, wie es funktioniert, welche Nebenwirkungen dabei auftreten usw. Hier bilden verständlicherweise die Reiseberichte keine Ausnahme, sie dienten ja der Lösung genau dieser Aufgaben.

Wenn indessen doch ein Gesichtspunkt in den Reiseberichten stärker zum Ausdruck kommt, als in der übrigen, riesigen chinesischen Literatur der Zeit, als in den unzähligen Throneingaben, Denkschriften und Dokumenten aller Art, so ist es dieser: Wir können schon an Hand der wenigen

<sup>97</sup> wie oben Anm. 94, 47.

<sup>98</sup> wie oben Anm. 69.

Daten, die wir hier präsentiert haben, eine Entwicklungslinie in der Betrachtungsweise feststellen. Die chinesischen Reisenden konnten nur am Anfang die Illusion aufrechterhalten, daß sie unbeteiligte, unparteiische Beobachter waren, die nur alles aufnahmen, um dann die Auswahl für China zu treffen. Je genauer sie den Westen kennenlernten, je mehr sie über die Hintergründe des 19. Jh.s erfuhren, desto mehr wurden sie selbst in die Diskussion verstrickt. Diese verlagerte sich von den Fragen der Rezeption und des Kulturvergleichs immer mehr zu grundsätzlichen Fragen von allgemeiner, globaler Bedeutung. In zunehmendem Maße berichten die Chinesen nicht nur, sie reden selbst mit: Dies ist der gewaltige Unterschied.

Heute gibt es in China selbst nach wie vor viele, die die Illusion hegen, China könne aus sicherer Distanz seine Beobachter ausschicken, um dann für sich selbst und ohne in fremde Probleme hineingezogen zu werden, einen streng kontrollierten, partiellen Kulturaustausch zu betreiben. Und auch in Europa trifft man nicht wenige, die meinen, ein Beobachter aus China sei wie der Gast vom anderen Planeten zur Zeit von Montesquieu. Doch ist zu hoffen, daß der mehr denn je notwendige Dialog eines Tages doch stattfinden wird. Ein zukünftiger Berichterstatter, der über die heutigen Beziehungen zwischen Europa und China referieren wird, wird dann möglicherweise nicht die Überschrift „Asien blickt auf Europa“ wählen, sondern viel mehr den Dialog oder die partnerschaftlichen Beziehungen betonen. Ob dies wirklich gelingen wird, kann freilich erst die Zukunft erweisen.





# Japans Begegnung mit der europäischen Literatur in der Meiji-Zeit

VON  
CLAUS M. FISCHER

Der Grund dafür, warum Japan innerhalb dieser Ringvorlesung zum Schluß behandelt wird, ist im Vergleich zu den anderen behandelten Ländern die größere geographische Entfernung von Europa. Der Einfluß, den Europa und später auch Amerika auf Japan ausübten, geht jedoch weit über das hinaus, was man als „Begegnung und Irritation“ bezeichnen würde.

Für die Stellung Japans in der Welt heute ist die Meiji-Zeit (1868-1912) die bedeutendste Epoche, weil während dieser Zeit die Grundlage für eine Entwicklung zu einem modernen Staat gelegt wurde. Die Geschwindigkeit, mit der Japan den Schritt aus seiner feudalistischen, selbstgewählten Isoliert-heit zu einer der führenden Weltmächte machte, hat die übrige Welt in Staunen versetzt. Dieser Modernisierungsprozeß allein würde genügend Stoff für eine eigene Vortragsreihe bieten. Im Rahmen dieser Ringvorlesung soll daher eine Beschränkung auf die Rezeption europäischer Literatur vorgenommen werden.

Erste Kontakte mit Europa begannen jedoch schon wesentlich früher. 1543 wurde ein portugiesisches Handelsschiff auf seinem Weg nach China auf die in der Nähe von Kyūshū gelegene Insel Tanegashima verschlagen. Der Fürst der Insel erhielt eine Muskete, fortan in Japan nach dem Namen dieser Insel „Tanegashima“ genannt. Zu einer Zeit ununterbrochener militärischer Auseinandersetzungen zwischen den zahlreichen Lehnsfürsten, den Daimyō, war eine derartige, effektive Waffe ein begehrtes Objekt. Jedes Jahr kamen nun Schiffe in die Häfen der Insel Kyūshū mit Waffenlieferungen, um die ständig steigende Nachfrage der Lehns Herren zu befriedigen.



Seit 1584 beteiligten sich auch die Spanier am Handel mit Japan, das Silber, Schwerter und Lackwaren exportierte, um dafür Gewehre, Schießpulver, Eisen und Blei für eine nun entwickelte eigene Gewehrproduktion sowie Arzneimittel, Spezereien und Seide auch aus China und Südostasien zu importieren. Neben diesen Handelsbeziehungen verstärkte sich der Kontakt mit Portugal und Spanien mit Beginn der Missionierung durch die Jesuiten, nachdem Francisco de Xavier 1549 in Kagoshima, ebenfalls auf der Insel Kyūshū gelegen, gelandet war. In den folgenden Jahren weitete sich die Missionstätigkeit immer neuer Missionare nach Osten hin bis in die Hauptstadt Kyōto aus. Einige Daimyō ließen sich selbst auch taufen, nicht zuletzt in der Erwartung darauf, daß die Handelsschiffe bevorzugt ihre Handelshäfen anlaufen würden.

Diese bekehrten Lehnsherren, Kirishitan-daimyō genannt, übernahmen neben dem Glauben auch die Mode und die lateinische Schrift; auch in die japanische Küche drang Neues ein. Eine Reihe diesbezüglicher Lehnwörter aus dem Portugiesischen und Spanischen bezeugen dies, wie z.B. *pan* < pão, *tempura* < tempora, *kasutera* < Castilia; *kappa* < capa, *juban* < gibão; *bidoro* < vidro. 1582 soll es schon fast eine halbe Million Christen gegeben haben. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten Übersetzungen europäischer Literatur ins Japanische. Neben Übertragungen aus den Werken Homers, Ovids, Horaz' und Vergils verdient die Übersetzung von 74 der Äsopschen Fabeln (1593) besondere Beachtung, weil sie in der Umgangssprache der damaligen Zeit und zudem in lateinischer Schrift angefertigt wurde. Neben den umgangssprachlichen Kurzfassungen japanischer Literaturwerke (wie das *Heike-monogatari*) sowie Wörterbüchern und Grammatiken für den Gebrauch der Missionare stellen sie eine wichtige sprachgeschichtliche Quelle dar. Einschließlich der Heiligenviten und anderer Lehrwerke sind 28 gedruckte Werke der sogenannten Kirishitan-Literatur überliefert<sup>1</sup>.

Da sich das Christentum auf keine Koexistenz mit den japanischen Religionen, Schintoismus und Buddhismus, verstehen konnte und es zur Zerstörung von buddhistischen Tempeln und Schinto-Schreinen kam, erließ der damalige Großkanzler Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) im Jahre 1587 ein Gesetz, wonach Daimyō sich nur noch mit seiner Genehmigung taufen lassen durften. Ferner befahl er auch die Vertreibung der Missionare, da diese sich auch am Sklavenhandel beteiligten. Als seit 1600 holländische und seit 1613 auch englische Schiffe Japan anliefen und der Handel nun nicht mehr

1 Vgl. hierzu: J. LAURES S.J.: *Kirishitan Bunko. A manual of books and documents on the early Christian missions in Japan*, Tokyo 1940, 3. erweit. Aufl. 1957, und MORITA, TAKESHI: *Kirishitan bungaku*, in: *Iwanami-Kōza. Nihon-bungaku-shi*, Bd. 5, Tokyo 1958.



allein in den Händen von Portugiesen und Spaniern zu liegen brauchte, verstärkte sich der Druck gegen sie immer mehr. Holländer und Engländer konnten Japan überzeugen, daß die Missionstätigkeit der Jesuiten nur die Vorstufe einer Kolonialisierung Japans sei. Nach dem Verbot des Christentums 1612 wandten sich mehrere hunderttausend Japaner wieder vom christlichen Glauben ab; der Rest wurde blutig verfolgt. Das Christentum mit seinem ‚Herrn des Himmels‘, wie der Begriff Gott übersetzt wurde, sowie der Gleichheit des Volkes und der Machthaber vor ihm schien eine Gefahr für das noch junge Tokugawa-Schogunat mit seiner konfuzianistischen Ideologie in sich zu bergen. In der Folge (1639) wurde den Portugiesen das Anlaufen japanischer Häfen untersagt, und als sich schließlich 1641 die Holländer mit ihrer Faktorei auf die künstliche Insel Dejima vor dem Hafen von Nagasaki zurückziehen mußten, war die Abschließung Japans vollzogen. Schon 1635 war es den Japanern verboten worden, das Land zu verlassen.

Während der nun folgenden Abschließungspolitik von über zweihundert Jahren unterlag auch die Einfuhr von Büchern strengen Restriktionen, so daß nur wenige Arbeiten aus dem naturwissenschaftlichen, militärischen oder medizinischen Gebiet Eingang in Japan fanden. Für die Entwicklung der europäischen Medizin, insbesondere der chirurgischen Therapie, ist die Übersetzung der holländischen Ausgabe der Anatomie des J. A. Kulmus besonders zu erwähnen. Sie wurde von den Ärzten Maeno Ryōtaku und Sugita Gempaku 1774 herausgegeben unter dem Titel *Kaitaishinsho* (Neues Werk über den geöffneten Körper)<sup>2</sup>. Des Weiteren sind einige Übersetzungen von Trinkliedern der Holländer, die von den Dolmetschern niedergeschrieben wurden, überliefert.

Für die Entwicklung der japanischen Literatur sind jedoch alle bislang genannten Übersetzungen nicht relevant. Dies ist erst während der Meiji-Zeit der Fall, nachdem sich Japan unter dem Druck der Westmächte wieder öffnen mußte. Im 18. und verstärkt dann Anfang des 19. Jahrhunderts kamen russische und englische Schiffe vor die japanische Küste, worauf aber das Schogunat 1825 mit einem Befehl an die Küstenwacht zur sofortigen Vertreibung sich nähernder ausländischer Schiffe anwortete. 1853 rückten jedoch die Amerikaner unter Perry mit vier Kriegsschiffen und wenig später die Russen unter Putjatin mit ebenfalls vier Kriegsschiffen an, worauf sich Japan nach langem Zögern zum Abschluß von Freundschaftsverträgen

<sup>2</sup> Y. FUJIKAWA: *Geschichte der Medizin in Japan*, Tokyo 1911. K. MŌRI (Übers.): *Rangaku kotohajime* (Die Anfänge der Hollandkunde), in: *Monumenta Nipponica* V/1, 2., Tokyo 1942.



mit diesen beiden Staaten und bald darauf auch mit England und den Niederlanden bereit fand<sup>3</sup>. Die Amerikaner errichteten in der Hafenstadt Shimoda auf der Halbinsel Izu ein Konsulat. Hatten sich die Holländer mit der weit vom Sitz des Schogunats entfernten künstlichen Insel Dejima zufrieden geben müssen, saßen die Amerikaner nun in ziemlicher Nähe von Edo. 1858 folgte ein Handelsvertrag zwischen Japan und Amerika, in dem Japan freien Handel sowie die Öffnung weiterer Häfen (Kanagawa, Nagasaki, Hyōgo-Kōbe und Niigata) zusicherte. Die Liberalisierung des Handels brachte jedoch auch Verteuerung verschiedener Produkte sowie den Verlust von Arbeitsplätzen in den verarbeitenden Betrieben mit sich, so daß in breiten Bevölkerungskreisen sich eine Fremdenfeindlichkeit breitmachte, die verschiedentlich zu Ausschreitungen gegenüber Engländern führte. Als bei einem Vergeltungsschlag der Engländer 1863 jedoch die Hafenstadt Kagoshima unter Kanonenbeschuß genommen wurde, die Stadt zur Hälfte niederbrannte und die Japaner außerdem noch Wiedergutmachung zahlen mußten, begriff das Daimiat von Satsuma, daß es politisch klüger sei, sich von der fremdenfeindlichen Abschließungspolitik abzuwenden und die Bestrebungen zur Öffnung des Landes zu unterstützen. Nach dieser Kehrtwendung sandte Satsuma 1865 neunzehn junge Männer zum Studium nach Europa, vorwiegend nach England, und ließ sich 1867 von einem englischen Ingenieur den ersten japanischen Spinnereibetrieb nach englischem Muster bauen. Andere Betriebe wie zur Glasherstellung folgten.

Der Druck auf die Schogunatsregierung von seiten einflußreicher Daimiate führte 1867 schließlich zur Abdankung des letzten Tokugawa-Schoguns Yoshinobu (1837-1913), der damit die Herrschergewalt, die über 250 Jahre in den Händen der Tokugawa-Familie gelegen hatte, wieder an den Tennō zurückgab. Meiji-Tennō leistete am 14. März 1868 vor seiner feierlichen Thronbesteigung (am 12. August) einen Kaiserlichen Eid, dessen letzter Artikel lautete: „Das Wissen muß in der Welt gesucht und das Fundament der Kaiserlichen Regierung in hohem Maße darauf begründet werden“<sup>4</sup>. Mit dieser Forderung, „das Wissen in der Welt zu suchen“, setzten nun bei den Intellektuellen und Politikern in Japan Bemühungen ein, ihr Land mit westlichem Wissen und Gedankengut bekannt zu machen.

<sup>3</sup> F.L. HAWKS: *Narrative of the expedition of an American squadron to the China Sea and Japan performed in the years 1852, 1853 and 1854 under the command of Commodore M.C. Perry*, 3 Bde., Washington 1856. A. WALWORTH: *Black ships off Japan, the story of Commodore Perry's expedition*, New York 1945. G.A. LENSEN: *Russia's Japan expedition of 1852-1855*, Gainesville 1955.

<sup>4</sup> *Gokajō no seimon* (Kaiserlicher Eid) war von YURI Kimimasa (1829-1909) ausgearbeitet worden.

Mit der Einrichtung eines an Amerika und Frankreich orientierten Schulwesens (ab 1872) zur Bildung der gesamten Nation und mit der Gründung von Hochschulen (1869 die Staatliche Universität Tokyo, gefolgt von verschiedenen privaten Hochschulen wie der Keiō- und der Waseda-Universität, die noch heute zu den führenden Hochschulen des Landes gehören), wurde weitblickend das Ziel angegangen<sup>5</sup>.

Die plötzliche, massive Übernahme westlicher Kultur und Zivilisation bewirkte einen epochalen Wandel der japanischen Kultur, der sich besonders augenfällig in der materiellen Kultur zeigte. Rote Klinkerbauten, die an die Stelle der traditionellen Holzbauweise traten, die Erfindung der Riksha und die Einführung von Pferdebahnen veränderten wie die Gaslaternen das Straßenbild. Westliche Kleidung und Haartracht sollten äußere Zeichen dafür sein, daß Japan sich nicht den westlichen Nationen unterlegen zu fühlen brauchte, ein japanischer Wesenszug, der auch heute noch mehr oder weniger latent zu beobachten ist. Der Genuß von Rindfleisch gehörte ebenso zur Modernisierung wie die rauschenden Bälle in einem eigens dafür errichteten Gebäude, dem Rokumeikan, das die gesellschaftliche Begegnungsstätte der japanischen Politiker, der Adels- und Wirtschaftskreise sowie der Ausländer war. Mit der Einführung des westlichen Kalenderjahres anstelle des Mondkalenders, der Einteilung des Tages in 24 Stunden und dem Sonntag als Ruhetag brach man radikal mit langen Traditionen. In dieser Modernisierungseuphorie wurden alte kulturelle Werte wie Tempel und Schlösser rückhaltlos zerstört. Am schmerzhaftesten betroffen von der Modernisierung waren die ehemaligen Samurai. Waren sie während der Tokugawa-Zeit der privilegierte Stand, so waren sie jetzt nach Abschaffung der Daimiate und des Lehnswesens gezwungen, sich als Händler, Handwerker oder Landwirte (wie bei der Erschließung Hokkaidōs) zu betätigen.

Neben der Übernahme neuer politischer, sozialer, wissenschaftlicher und ökonomischer Ideen war man in Japan auch bestrebt, sich auf literarischem Gebiet an Europa zu orientieren. Die neue politische und soziale Ordnung der frühen Meiji-Zeit fand jedoch nicht sofort ihren Niederschlag in der Literatur. Die Unterteilung in eine seriöse oder elegante Literatur und eine unseriöse, der Unterhaltung dienende Literatur wird beibehalten. Zur seriösen gehört chinesisch verfaßte Dichtung, ferner die Tanka-Dichtung mit ihrer an der höfischen Heian-Zeit (794-1192) orientierten kodierten Grammatik und Diktion. Zur unseriösen Literatur zählte das umfangreiche Gebiet

---

<sup>5</sup> MURAKAMI, KOMAO: *Das japanische Erziehungswesen*, Tokyo 1934.



der Unterhaltungsprosa, die Haiku-Lyrik und selbstverständlich auch das Drama mit Ausnahme des vom Schwertadel geförderten Nō. (Durch die Auflösung der Daimiate waren auch die beamteten Nō-Spieler nun in eine Existenzkrise geraten.)

Diese Gesaku genannte Unterhaltungsprosa, von der erwartet wurde, daß sie immer auf neue, witzige Einfälle verfiel, wandte sich schon bald dem aufkommenden Interesse an „Europäischem“ zu. Die neue Bearbeitung, der neue Einfall (*shukō*) waren ein wesentliches Element der Unterhaltungsliteratur gewesen. Der Autor war bemüht, dem Geschmack seiner Leserschaft entgegenzukommen. Mit dem wachsenden Interesse an Fremdländischem war es wohl auch eine Notwendigkeit für die Gesaku-Autoren, auf ihrer Suche nach immer neuem Stoff den Blick nach Europa zu wenden. So verfaßte Kanagaki Robun (1829-1894) in der Tradition der beliebten Kokkeibon (Ulkbücher) in Anlehnung an die große Erfolgsserie der Hizakurige-mono, insbesondere des *Tōkaidōchū-hizakurige* (Auf Schusters Rappen über den Tokaido)<sup>6</sup>, nun ein *Seiyōdōchū-hizakurige* (1870-1876, Auf Schusters Rappen durch den Westen). Die einem breiten Publikum bereits bekannten Figuren des Yajirōbei und Kitahachi erleben nun in ebenso komischer Weise Europa und seine technischen Errungenschaften wie sie zuvor die Leserschaft mit ihren Erlebnissen in den japanischen Provinzen erheitert hatten. In Anlehnung an einen weiteren Kokkeibon-Autor, Shikitei Samba (1776-1822) mit seinen Badehaus- und Barbierszenen<sup>7</sup> führt Kanagaki Robun den Leser nun in die modischen Rindfleisch-Restaurants. In seinem *Aguranabe* (1871-1872, Im Schneidersitz vor der Sukiyaki-Pfanne) gibt er eine Karikatur der Gesellschaft, die sich mit überschwenglichem Eifer nun dem Westen zuwandte. Nachdem jedoch das damalige Kultusministerium (Kyōbushō) 1872 die Drei Grundartikel zur Bildung<sup>8</sup> erlassen hatte, wonach auch Gesaku-Autoren, Schauspieler und Kōdan-Geschichtenerzähler zur Verbreitung einer vom Schintoismus getragenen Staatslehre beitragen sollten, versprachen Kanagaki Robun und ein weiterer Autor (Sansatei Arindo, 1831-1902) in einer Eingabe, die bisherige Art zu schreiben zu ändern und sich ehrerbietig den Anweisungen des Kultusministeriums zu fügen<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Übers. von TH. SATCHELL: *Shank's mare, being a translation of the Tokaido volumes of Hizakurige*, Tokyo 1960.

<sup>7</sup> M. DONATH-WIEGAND: *Zur literarhistorischen Stellung des Ukiyoburo von Shikitei Samba*, Studien zur Japanologie, Bd. 5, 1963.

<sup>8</sup> *Sanjō no kyōken*. Vgl. hierzu: OKITSU, KANAME: *Bakumatsukaikaki-bungaku-shū* 1. *Meiji bungaku zenshū*, Bd. 1, S. 422.

<sup>9</sup> C.M. FISCHER: *Zwischen ‚ninjō‘ und ‚kanchō‘. Zum japanischen Literaturverständnis im Wandel der Neuzeit*, Habil.-Schrift Bochum 1976, S. 236-239.

Großen Einfluß auf die Erziehungspolitik des Kultusministeriums übte ein Mann namens Fukuzawa Yukichi (1834-1901) aus, der selbst dreimal in Amerika und Europa als Dolmetscher gewesen und schon unter der Shogunatsregierung als Lehrer tätig war und zu den großen Aufklärern der Meiji-Zeit zählt. Er ging davon aus, daß ein Fortschritt in der Literatur im allgemeinen für die Zivilisation von Nutzen sei, weshalb sich auch die japanische Literatur um einen Fortschritt bemühen müsse. Die westliche Literatur betrachtete Fukuzawa als eine aus dem Fortschritt der Zivilisation entstandene und somit wahre Literatur<sup>10</sup>. Seine grundlegende Forderung zur Erneuerung der japanischen Literatur ist die Aufgabe der schöngeistigen, zu der neben der Dichtung auch die Gesaku-Literatur gehörte. Die bestehende Literatur müsse sich in eine wissenschaftsbezogene verwandeln, was er als die grundlegende Voraussetzung für die Entwicklung der japanischen Literatur ansah. Nur einer praktisch nützlichen Literatur gesteht er einen Wert zu. In seiner bekannten Abhandlung *Gakumon no susume* (1872-1876, Befürwortung der Wissenschaft) erklärt Fukuzawa die Beschäftigung mit herkömmlicher Literatur als etwas Zweitrangiges, da sie ohne jeden praktischen Bezug zum alltäglichen Leben sei. Dort heißt es: „Bildung besteht nicht darin, lediglich schwierige Schriftzeichen zu kennen, schwerverständliche alte Texte zu lesen, sich an Waka-Dichtung zu erfreuen oder (chinesische) Gedichte zu verfassen, also nicht in der Beschäftigung mit Literatur, die ohne praktischen Nutzen für den Alltag ist“<sup>11</sup>. Fukuzawa räumt ein, daß Literatur den Menschen erfreuen könne, doch spricht er ihr den Rang und die Verehrung ab, wie sie von der konfuzianistischen Literaturauffassung bislang entgegengebracht worden war.

Ein anderer führender Kopf, Takayama Chogyū (1871-1902), bezeichnete die Übertragung ausländischer Literatur als das beste Mittel, um das Denken des Volkes zu heben; denn er meinte, das japanische Denken habe noch nicht den Stand der geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts erreicht<sup>12</sup>. Um zur Kultur der Welt beitragen zu können, müsse Japan sich bemühen, das Niveau der Länder Europas und Amerikas zu erreichen. Die Bezeichnung „Übersetzungs-Zeitalter“ für die frühe Meiji-Zeit soll von Suehiro Tetchō (1849-1896), einem bekannten Verfasser politischer Romane, stammen. Neben den Aufklärungsschriften über Errungenschaften und

<sup>10</sup> Ebenda, s. 240-244.

<sup>11</sup> FUKUZAWA YUKICHI u. a.: *Shū. Gendai Nihon bungaku taikai*, Bd. 2, Tokyo 1972. S. 98

<sup>12</sup> In den Jahren 1895-1896 verbreitete sich TAKAYAMA Chogyū des öfteren in der Zeitschrift *Taiyō* (Die Sonne) über den Wert von Übersetzungen.

Ideale der westlichen Welt und den Epigonen der Gesaku-Literatur bilden der politische Roman und die Übersetzungsliteratur die vier Ecksteine des literarischen Schaffens während der Meiji-Zeit<sup>13</sup>. Während der ersten Hälfte der Meiji-Zeit bestand die japanische Buchproduktion zum großen Teil aus Übersetzungen, und um 1887 überwiegt die Übersetzungsliteratur sogar um annähernd 100 %, so daß die Bezeichnung „Übersetzungs-Zeitalter“ durchaus seine Berechtigung hat<sup>14</sup>.

Die Erkenntnis, durch die jahrhundertelange Abschließungspolitik in der Isoliertheit hinter der Entwicklung Europas stehen geblieben zu sein, trieb nun mit um so größerem Elan die Japaner an, das Wissen in der Welt zu suchen, was u.a. zu einer anderswo kaum bekannten Übersetzertätigkeit führte. Die Qualität der Übersetzungen — soweit es sich anfangs nicht überhaupt nur um Kurzfassungen oder freie Bearbeitungen handelte — war unterschiedlich, zumal die Übersetzer auch stilistisch vor der Frage standen, „klassizistisch“ die Schriftsprache oder aber eine der Umgangssprache angenäherte Ausdrucksweise zu verwenden. Schon bald jedoch entstanden philologisch exakte und stilistisch hervorragende Arbeiten.

Zunächst überwiegen Titel aus der englischen und französischen Literatur; in späteren Jahren sind auch die deutsche und russische Literatur stärker vertreten. Die ersten Jahre bis 1888 kann man als aufklärerisch mit tastenden Versuchen auf dem Gebiet der belletristischen Literatur bezeichnen. So finden wir neben Mills „*On Liberty*“, Th. Mores „*The Utopia*“ und Rousseaus „*Le contrat social*“ und „*Les confessions*“ auch Defoes „*Robinson Crusoe*“, die „Märchen aus Tausendundeiner Nacht“ und wiederum Äsops Fabeln. Vorherrschend sind jedoch, der politischen Situation und dem Zeitgeist entsprechend, Werke politischen und historischen Inhalts von englischen schriftstellernden Politikern wie Disraeli Earl of Beaconsfield oder George Bulwer Lord Lytton. Auch die Werke Sir Walter Scotts schienen den Japanern Einblick in die Geschichte und Sitten Schottlands zu geben<sup>15</sup>. Im Zusammenhang mit dem Interesse an den technischen Errungenschaften des Westens sind auch Übersetzungen der utopisch-halbwissenschaftlichen

<sup>13</sup> B. LEWIN: *Futabatei Shimei in seinen Beziehungen zur russischen Literatur*, Hamburg 1955, S. 7–10.

<sup>14</sup> Siehe graphische Darstellung B in ŌTA, SABURŌ: *Honyaku bungaku*, in: *Iwanami-kōza. Nihon-bungaku-shi*, Bd. 14 (Anhang), Tokyo 1959.

<sup>15</sup> KOKURITSU KOKKAI TOSHOKAN (Komp.): *Meiji-, Taishō-, Shōwahonyakubungaku mokuroku*, Tokyo 1959.

TAGUMA, ITSUKO (Komp.): *Meiji-honyakubungaku nempyō*, in: *Meiji-honyakubungaku-shū. Meiji bungaku zenshū*, Bd. 7, Tokyo 1972.

Abenteuer- und Zukunftsromane eines Jules Verne zahlreich. Thematisch stehen die Entwicklung politischer Ideen junger Männer mit Sinn für soziale Verantwortung z. B. Disraelis „*Coningsby*“ oder historische Figuren (z. B. Bulwers „*Rienzi*“) neben den romantischen Berichten heldenhafter Männer und Frauen eines Scott (wie „*The Bride of Lammermoor*“) im Vordergrund. Auch Schillers „*Wilhelm Tell*“ findet unter diesem Aspekt schon früh einen Bearbeiter. Die Titel der Übersetzungen sind dabei teilweise sehr blumig, wobei an die literarische Tradition der Tokugawa-Zeit angeknüpft wird, was sich ebenfalls von der Sprache sagen läßt. So heißt der von dem späteren Politiker Seki Naohiko (1857–1934) 1884 übersetzte „*Coningsby*“ *Shun'ōten* (Das Schlagen der Frühlingsnachtigall), die von dem bedeutenden Anglisten Tsubouchi Shōyō (1880–1935) übersetzte „*Bride of Lammermoor*“ *Shumpū-jōwa* (1880, Frühlingswind: eine Liebesgeschichte) oder „*Rienzi*“ *Gaisei-shiden* (1885, Biographie eines Mannes, der sich um die Welt Sorgen macht).

Früh finden sich auch schon erste Versuche von Shakespeare-Übersetzungen, allen voran „*The Merchant of Venice*“ als *Jinnikushichiire-saiban* (Prozeß um verpfändetes Menschenfleisch) oder „*Julius Caesar*“. Diesen übersetzte Tsubouchi Shōyō in der gebundenen Sprache des Jōruri, also der episch-dramatischen Form des japanischen Puppentheaters und eines Teils des Kabuki-Repertoires. Auch der Titel *Jiyū no tachi nagori no kireaji* (Schwert der Freiheit: schmerzender Abschied) schließt augenfällig an diese einheimische Theatertradition an. Tsubouchi Shōyō verdankt Japan auch die Übersetzung der übrigen Shakespeare-Dramen. Seine Bemühungen um eine Reform des japanischen Kabuki-Theaters inhaltlicher Art unter Beibehaltung des Aufführungsstils konnte zwar das Theater nicht vollständig erneuern, doch gehören seine historischen Dramen sowie Tanzstücke zum festen Repertoire bis heute.

Ende des 19. Jh.s ist auffällig, daß sich zahlreiche Romanciers und Dichter darum bemühten, dem japanischen Publikum die großen Werke der Weltliteratur nahezubringen. Allen voran ist Mori Ōgai (1862–1922) zu nennen, der sich ebenfalls wie Tsubouchi Shōyō um eine Erneuerung der japanischen Literatur bemühte. Als Militärarzt hatte Ōgai in Berlin und München studiert, beschäftigte sich aber nebenbei mit eigener schriftstellerischer Tätigkeit sowie mit europäischer Literatur, nicht nur der deutschen. So besitzen wir von ihm die japanische Version von Hans Christian Andersens „*Improvisator*“, 1897 als *Sokkyōshijin* erschienen, von der es heißt, die Übersetzung übertreffe künstlerisch das Original. Zu bemerken ist auch, daß eine deutsche Übersetzung erst später, 1909 erschien. Von Ōgai stammt auch eine Faust-Übersetzung aus dem Jahre 1912. Als Medium bediente sich

Ōgai bei seiner Tätigkeit eines Sprachstils, der als *Gazoku-setchū* bezeichnet wird, einer Vermischung von höfisch-eleganter Schriftsprache mit umgangssprachlichen Elementen, d.h. Ausdrücken, die nicht der Dichtersprache angehören. Als Mann von traditioneller Bildung, Sohn des Leibarztes des Daimyō von Tsuwano, war er auch sinologisch gebildet. Somit finden wir bei ihm sogar Übersetzungen europäischer Dichtung in die chinesische klassische Sprache. Seine Übersetzungen sind künstlerisch wertvoll, doch weil er ohne Rücksicht auf die Sprache der Vorlage durchweg den *Gazoku-setchū*-Stil verwendete, trugen sie nichts zu einer Spracherneuerung im Sinne des *Gembun'itchi* bei wie bei dem Russisten *Futabatei Shimei* (1864-1909). Bei der *Gembun'itchi*-Bewegung, der Vereinheitlichung von Umgangssprache und Schriftsprache, handelt es sich um eine Reformbewegung unter dem Einfluß westlicher Sprachen und Literaturen zur Annäherung der japanischen Schriftsprache an die Umgangssprache. Fortschrittliche Politiker, Beamte und Gelehrte waren der Auffassung, daß für eine Modernisierung Japans nach westlichen Vorbildern die Fesseln der alten Schriftsprache abgeschüttelt werden müßten. Schrittmacher dieser Bewegung auf literarischem Gebiet war *Futabatei Shimei*. Seine *Turgenew*-Übersetzungen gehören zu den bedeutendsten der zweiten Hälfte der Meiji-Zeit, weil sie nicht nur literarisch wertvolle Übersetzungen von hohem philologischem und künstlerischem Niveau waren, sondern sein Stil auch wegweisend für eine neue Literatursprache und damit auch für die weitere Entwicklung der japanischen Literatur überhaupt war<sup>16</sup>.

Große Veränderungen ereigneten sich auch auf dem Gebiet der Dichtung. *Tsubouchi Shōyō* hatte in seiner literaturtheoretischen Arbeit *Shōsetsu shinzui* (1885-1886, Das Wesen des Romans) über „poetry“ (in Ermangelung eines geeigneten japanischen Terminus) geschrieben, daß die westliche Dichtung weniger den japanischen Gedichten als vielmehr der Prosa ähnele. Das japanische Kurzgedicht (*Tanka* oder *Waka*) wie auch das Langgedicht (*Chōka*) müsse man als Dichtung einer unterentwickelten Epoche bezeichnen; sie sei keinesfalls die Dichtung einer kulturell gehobenen Gegenwart<sup>17</sup>. Die Geringschätzung der traditionellen Formen der Dichtung teilte er mit den Herausgebern der ersten Anthologie westlicher Dichtung, dem *Shintai-shishō* (Exzerpt einer Dichtung im neuen Stil), das 1882 erschienen war. In einem der Vorworte zu dieser Anthologie war „poetry“ als übergeordnete

<sup>16</sup> B. LEWIN: *Futabatei Shimei in seinen Beziehungen zur russischen Literatur*, Hamburg 1955.

<sup>17</sup> Zu *Tsubouchi Shōyōs* Literaturverständnis siehe C.M. FISCHER: *Zwischen ‚ninjō‘ und ‚kanchō‘* Habil.-Schrift Bochum 1976, S. 268-289.

Bezeichnung für Dichtung erstmals bekanntgemacht worden. Die Bezeichnung Shintaishi wurde schließlich zum Begriff einer neuen Dichtform, mit der komplexere Gedankengänge als in den kurzen japanischen lyrischen Formen wiedergegeben werden konnten. Die Übersetzer und Herausgeber waren keine Dichter, obschon auch einige eigenständige Versuche mitveröffentlicht wurden. Vielmehr handelt es sich bei ihnen um den Aufklärer, Soziologen und zeitweiligen Kultusminister Toyama Masakazu, den Botaniker Yatabe Ryōkichi und den Philosophen Inoue Tetsujirō. In dieser Anthologie sind fast ausschließlich Gedichte aus der englischen Literatur (Tennyson, Bloomfield, Kingsley, Campbell, Gray) sowie Auszüge aus „*Henry IV*“ und „*Hamlet*“ aufgenommen, wobei der berühmte Monolog Hamlets, „*To be or not to be*“, in zwei verschiedenen Versionen figuriert. In der Mehrzahl handelt es sich um bekannte militärische oder erzieherische Gedichte der viktorianischen Zeit, die nicht nur dem Geschmack der Übersetzer mit ihrer Samurai- und sinologischen Bildung, sondern auch dem allgemeinen Geschmack entsprochen haben dürften. Die künstlerisch wertvollste hierin ist jedoch die von Grays „*Elegy on a Churchyard*“ von Yatabe. Nach Auffassung der Herausgeber war zur Modernisierung Japans auch die Übernahme westlicher Gedichtformen zum Ausdruck modernen Denkens erforderlich. Versmaß und Reim, aufgrund der Silbenstruktur des Japanischen unbekannt in Japan, bereiteten den Übersetzern wohl die Hauptschwierigkeit. Deshalb bedienten sie sich des aus der traditionellen Lyrik bekannten silbenzählenden Rhythmus' 7-5 oder auch 5-7. Mori Ōgai hatte dagegen später auch mit anderen Rhythmen wie 10-10, 5-5, 8-7 oder 8-6 experimentiert. Der dem japanischen Ohr seit langem vertraute 5-7 oder 7-5er Rhythmus überwiegt jedoch auch bei späteren japanischen Dichtern. Welchen Bekanntheitsgrad diese frühen Übersetzungen noch heute besitzen, läßt sich daran erkennen, daß Übersetzungen von Dichtern wie Carl Busse, bei uns eigentlich nur Fachleuten bekannt, in Japan noch auswendig gekonnt werden, wie z.B. sein Gedicht „*Über den Bergen*“, jap. *Yama no anata* in der Anthologie *Kaichōon* (1905) von Ueda Bin (1874-1912).

Für eine entscheidende Weiterentwicklung des Theaters zum Shingeki war Shimamura Hōgetsu (1871-1918) verantwortlich. Hatte Tsubouchi Shōyō dem Kabuki nur eine europäische Dramatik geben wollen, ging Shimamura so weit, ein Theater nach europäischem Vorbild zu fordern. Seine Aufführungen im Jiyū-gekijō (Freies Theater) oder Geijutsuza (Künstlerisches Theater) waren bahnbrechend. Besonders hervorzuheben sind seine Aufführung von Ibsens „*Nora*“ (*Ningyō no ie*, Puppenhaus) 1913 oder die Bühnenbearbeitung von Tolstojs „*Auferstehung*“ mit der berühmten

Schauspielerin Matsui Sumako, die in ganz Japan ein Riesenerfolg war. Waren unter anderen Regisseuren noch die Frauenrollen der Tradition gemäß von Schauspielern verkörpert worden, bediente er sich ganz neu ausgebildeter Schauspielerinnen. Auch heute spielt das Shingeki nach wie vor übersetzte Stücke westlicher Autoren neben zahlenmäßig weniger japanischen Dramen im westlichen Stil. Durch das Shingeki wurde die japanische Theaterwelt um ein Genre reicher, aber es konnte die älteren Formen der japanischen Theaterkunst nicht verdrängen. Mittlerweile sind wohl alle bedeutenden Literaturwerke ins Japanische übersetzt, eine Reihe sogar mehrfach.

Als der Präsident der Landwirtschaftlichen Hochschule von Massachusetts, Clark, in der ersten Hälfte der Meiji-Zeit die Landwirtschaftliche Hochschule von Hokkaido, die heutige Universität Sapporo, gründen half, ermahnte er die Studenten bei seiner Rückkehr nach Amerika: „Boys, be ambitious!“, was danach zu einem geflügelten Wort wurde<sup>18</sup>. Und als Mori Ōgai während seines Studienaufenthaltes in Deutschland mit dem Breslauer Mediziner Lehmann zusammentraf und auf das Lob, die Japaner seien fleißig, antwortete, daß sie nur eifrig lernten und nachahmten, entgegnete Lehmann: „Es kommt noch!“<sup>19</sup>

Daß Japan seinen Platz unter den großen Nationen in der Tat gefunden hat, wird heute niemand mehr anzweifeln. Wo Japan sich selbst sieht, erkennt man ganz gut an der Weltkarte, die im japanischen Fernsehen hinter dem Nachrichtensprecher zu sehen ist. In der Regel ist das eigene Land in der Mitte einer solchen Karte befindlich, so auch bei uns. In Japan liegt aber der Pazifik in der Mitte, denn sonst würde Amerika nicht mehr im Bild sein, und von China wäre zu viel darauf. Europa sollte sicher auch zu sehen sein, was aber wegen der gar zu großen Entfernung technisch nicht immer möglich ist.

---

<sup>18</sup> Zit. nach TAKARAZUKI, KEIGO: *Shōsetsu Nihonshi*, Tokyo 1964, S. 273.

<sup>19</sup> HIRAKAWA, SUKEHIRO: *Wakon yōsai no keifu*, Tokyo 1971, S. 11.

## NAMENSINDEX

- 'Abbās Mīrzā 77 f., 80  
 Afonso de Paiva 22  
 Aḥmad ibn Māğid 14, 29  
 Aḥmad Resmi 67 ff.  
 Āl-e Aḥmad, Ġalāl 92, 109 ff.  
 Albuquerque 23 f.  
 Alexander 13 f.  
 Antoine, Robert 125  
 Aung San 141, 145  
 Avicenna 73 f., 86  
 Bahadur 26  
 Bajezid 19 f.  
 Bankim Chandra Chatterji 125 ff., 137  
 Barsbai 21  
 Bayle, Pierre 158  
 Bodhisattva 150  
 Buddha 146, 148 ff.  
 Chang Te-yi 161  
 Ch'in Shih Huang-ti 158  
 Comte, Auguste 127, 133  
 Dayānanda Sarasvatī 130 ff., 137  
 Deussen, Paul 136  
 Digby, John 121  
 Eqbāl, 'Abbās 94 ff., 102 f., 108  
 Evliya Çelebi 61 ff.  
 Fardīd, Aḥmad 112  
 Feng Kuei-fen 169  
 Friedrich II 67, 69  
 Fukuzawa Yukichi 183  
 Futabatei Shimei 186  
 Galen 73, 86  
 Gāndhī, Mahātma 136  
 Gurudatta 132  
 Hacker, Paul 120, 125 f.  
 Halbfass, Wilhelm 120 ff., 126  
 Ḥānlari, Parwīz Nātel 100 ff., 105 f.  
 Hume, Robert Ernest 133  
 al-Ḥusain al-Kurdī 23 f.  
 Ḥusain, Tāhā 54 ff.  
 Ibn Ḥaldūn 19, 21  
 Ibn Ijās 13 f., 17  
 Ibrahim Pascha 25  
 Jenner, Edward 77  
 Joao II 22  
 Kanagaki Robun 182  
 Keshab Chandra Sen 123 ff., 131  
 Kuo Sung-t'ao 161  
 Liang Ch'i-ch'ao 173  
 Li Hung-Chang 165  
 Maeno Ryōtaku 179  
 Mao Tse-tung 141, 145  
 Marx, Karl 146  
 Mill, John Stuart 127, 133  
 Mindon 142  
 Mīrzā Taqī Ḥān 80 f.  
 Moḥammad Rezā Šāh 93, 109  
 Montesquieu 157, 175  
 Mori Ōgai 185 ff.  
 Murad 17  
 Mustafa III 67  
 Napoleon 76  
 Nāṣeroddīn Šāh 76 f., 79, 81, 85  
 Ne Win 141 f., 145 f.  
 Nicolò de' Conti 22  
 Nizām al-Mulk 16  
 Nu 141 f., 145  
 Pānini 130  
 Paracelsus 75  
 Pero de Covilha 22  
 Perry 179  
 Peter von Lusignan 20  
 Pi Fu-ch'eng 166  
 Piri Reis 27 f.  
 Polak 81 f.



- Preiser, Wolfgang 171  
 Putjatin 179  
 Qānṣūh al-Gaurī 23  
 Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī 14 f., 25  
 Rām Mohan Roy, Rājā 120 ff., 125,  
 137  
 Rāmakrishna 133 f.  
 Reichwein, A. 157  
 Renan, Ernest 128  
 Reza Šāh 92 ff., 107  
 Rosendorfer, Herbert 157  
 Šādmān, Faḥro' d-Dīn 97 ff.  
 Saiyid, Luṭfī as- 57 ff.  
 Salmān ar-Raijis 25  
 San Yu 146  
 Šanā'ī, Maḥmūd 103 ff.  
 Šānkara 121, 130  
 Šauqī, Aḥmad 31 ff., 38 f., 58 ff.  
 Schopenhauer, Arthur 136  
 Schumacher, Ernst Friedrich 153  
 Selim 24  
 Shimamura Hōgetsu 187  
 Spencer, Herbert 133  
 Sugita Gempaku 179  
 Sung Yü-yen 170  
 Süleyman 24 ff.  
 Süleyman Pascha 26 ff.  
 Tabari 17  
 Tagore, Debendranāth 123 f.  
 Takayama Chogyū 183  
 Taqīzāde, Ḥasan 101  
 Timur 17 ff.  
 Tristao da Cunha 23  
 Tsubouchi Shōyō 185  
 Tulišen 159  
 Ueda Bin 187  
 Vasco da Gama 22, 29, 119  
 Verne, Jules 185  
 Virajānand, Svāmī 130 f.  
 Virchow, Rudolf 75  
 Woodforde, Th. 121  
 Vivekānanda, Svāmī 132 ff.  
 Xavier, Francisco de 178

## SACHINDEX

- Abschließungspolitik 179  
 Aden 24, 26, 28  
 Ādi-Samāj 124  
 Advaita 133, 135  
 Advaita-Vedānta 132  
 Ägypten 19 ff., 27 f.  
 Alexandrien 20  
 Anthropomorphie 166  
 Arabisch 15 f.  
 Āryas 131  
 Ārya-Samāj 130 ff., 136 f.  
 Āryavarta 131  
 Ātmīya-Sabhā 123  
 Bagdader Kalifat 16  
 Bande Mātaram 128 f.  
 Baṅgadarśan 125  
 Bhagavadgītā 126 f.  
 Bhāgavata-Purāṇa 130  
 bhakti 124  
 Birma 139 ff., 150 f., 153, 155  
 Brāhma-Sabhā 120, 123 ff., 131, 137  
 Brāhma-Samāj 120, 123 ff., 131, 137  
 Buddhismus 141 f., 146, 148, 150 f.,  
 153 f.  
 Canon 74, 86  
 China-Schwärmerei 158  
 ching-cheng 168  
 Christentum 122, 133, 137  
 contagium vivum 75  
 cordon sanitaire 85  
 Damaskus 20  
 dāna 152  
 Dārol-fonūn 80, 83, 85  
 Dejima 179 ff.  
 dharma 120, 126 ff.  
 Dharmā-Sabhā 121  
 Dharmāśāstra 126  
 Dharmatattva 126, 128  
 Dschidda 24  
 Eisenbahnbau 172  
 Fremdenfeindlichkeit 180  
 garbzadegī 78, 110, 112  
 Gazoku-setchu 186  
 Gelehrte 17  
 Gembun'itchi 186  
 Gesaku 182  
 Gesandtschaft 17  
 Goa 27  
 Goldene Horde 17  
 Gudscherat 23, 25 ff.  
 Handel 19 f.  
 Hīnayāna 150  
 Hindu College 119  
 Hinduismus 120, 123, 131, 133 ff., 137  
 Hinduismus, traditioneller 119, 126 f.  
 Hochschule 181  
 Hooghly College 125  
 Hormuz 24  
 Indischer Ozean 28  
 Inklusivismus 120, 125  
 interpretatio Indica 120  
 Iran, safawidisches 18  
 Islam 122, 133  
 Jemen 25  
 Jesuiten 178  
 Kabuki 185  
 Kaichōon 187  
 k'ai-fang 161  
 kai-ke 161  
 Kaitaishinsho 179  
 Kapitulationen 21  
 Karen 143  
 Kirishitan-daimyō 178  
 Kirishitan-Literatur 178



- Kokkeibon 182  
 Kommunismus 145  
 Konfuzianer 159  
 Kṛṣṇacarita 128  
 Kugelgestalt der Erde 15  
 Kuomintang 141  
 Lepanto 28  
 Luxusgüter 20 f.  
 Mahābhārata 127, 130 f.  
 Mahāyāna 150  
 Mamluken 16, 19  
 Mamlukenregime 18  
 Mamlukenreich 17  
 Mandalay 144, 151  
 Marxismus 145 f.  
 Meditation 148, 152 f.  
 Mesopotamien 24  
 Mongolensturm 16  
 Monotheismus 122  
 Muslime 128 f.  
 Nationalismus 120, 125, 128 f., 135 ff.  
 Nationwerdung 134  
 Neo-Hinduismus 125  
 Neo-Hindus 119 f.  
 Neuhinduismus 119, 125, 128, 132  
 Neupersisch 15  
 Nirwana 148, 150  
 Öffnung des Landes 180  
 Offenbarung 124  
 Opiumkrieg 159  
 Osmanisches Reich 18 ff., 27 f.  
 Pagan 151  
 pao 163  
 Persisch 18  
 Pferdebahn 181  
 Pockenimpfung 77  
 Portugiesen 26, 29  
 Positivismus 136  
 Positivisten 127, 133  
 Presidency College 132  
 Purāṇa 127, 130 ff.  
 Rāmākriṣṇa-Mission 134  
 Rangun 139 f., 154  
 Reform 185  
 Reformbewegung 120  
 Reichtum (fu) 167  
 Rgveda 132  
 Rikscha 181  
 Rokumeikan 181  
 Romane, politische 184  
 Rotes Meer 22 f.  
 Satsuma 180  
 Schulwesen 181  
 Scottish Church College 132  
 Seefahrer 15  
 Seelenwanderung 122  
 Seeräuber 13  
 Shakespeare-Übersetzungen 185  
 Shan 143  
 Shimoda 180  
 Shingeki 187  
 Shintaishi 187  
 Shintaishi-shishō 186  
 Shōsetsu shinzui 186  
 Shwedagon-Pagode 151  
 Sozialismus 141, 145  
 Spende 152  
 Stärke (ch'iang) 167  
 Substanz 165  
 svādhīnatā 129  
 Tanegashima 177  
 Tantra 131  
 Theravāda 150  
 Traditionalisten 119  
 Trinklieder 179  
 Tripolis im Libanon 20  
 Tso-chuan 171  
 Tuhfat al-muwahhidīn 121  
 Turgenev-Übersetzungen 186  
 Türkisch 16  
 Übersetzungs-Zeitalter 184  
 Umschichtung der  
     Machtverhältnisse 18  
 Universalreligion 122, 137  
 Unterhaltungsprosa 182  
 Upaniṣadas 121 ff.  
 Veda 123, 127, 130 ff.  
 Vedānta 121 f., 134 f.  
 Verbot des Christentums 179  
 Weltbild 15  
 Werkzeug 165  
 Wettstreit 168  
 Wiedergeburt 122  
 Yüanming-yüan 159  
 Zabid 23  
 Zypern 20

## BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

27. ANTON HEINEN: *Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation and commentary.* 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: *Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān.* 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem* 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. *Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien.* Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld 'Abdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: *Typologie des persischen Volksmärchens.* 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: *Ibn al-Ğauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft.* 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text., 1 Falttaf.
33. RAINER OSSWALD: *Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen.* 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHALLAH, Hrsg.: *Der Diwān des Mufti 'Abd al-Laṭīf Faṭḥallāh.* 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: *Das Aqrābaḍīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur.* 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: *Les Etats Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes.* 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: *Adab al-Mulūk.* Im Druck.
38. ULRICH HAARMANN: *Das Pyramidenbuch des Abū Ğa'far al-Idrīsī.* Im Druck.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: *Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen.* 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350 bis 1750.* 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: *Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch im Werk des ägyptischen Schriftstellers Yūsuf Idrīs.* Im Druck.
42. HARTMUT BOBZIN: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa.* Im Druck.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: *Das Kitāb al-Wāḍiḥa des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar der Hs. Qarawiyyīn 809/49 (abwāb aṭ-ṭahāra).* Im Druck.
44. MATHIAS VON BREDOW: *Der Heilige Krieg (ġihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule.* Im Druck.
45. OTFRIED WEINTRITT: *Zur Vielfalt historischer Darstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten.* Im Druck.
46. GERHARD CONRAD: *Die quḍāt Dimašq und der maḍhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte.* Im Druck.
47. MICHAEL GLÜNZ: *Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā'īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts.* Im Druck.
48. AYMAN FU'AD SAYYID: *La Capitale de l'Egypte jusqu'à l'Epoque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fuṣṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique.* Im Druck.
49. JEAN MAURICE FIEY: *Pour un Oriens Christianus Novus.* Im Druck.
50. IRMGARD FARAH: *Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“.* Im Druck.
51. BERND RADTKE: *Weltsicht und Methodik der islamischen Universalhistoriker.* In Vorbereitung.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: *Der syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung.* Im Druck.



