

**Die Konzeption von Heimat im Werk deutscher
Schriftsteller iranischer Herkunft**

**Nazli Nikjamal
Queen Mary University of London**

Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy

This thesis examines the notion of *Heimat* in the literary production of two German authors of Iranian origin, Navid Kermani and SAID. It presents a methodological challenge to the existing approaches to this type of literature, which have tended to characterise it, as in one way or another hyphenated, thus e.g. as ‘German-Iranian’ literature in our case. Indeed, existing models of analysis have been placing this literature in discourses that connect with Orientalism and occidental Universalism and in so doing conform to western traditions of a global universality thesis, which ultimately, and often contrary to the scholars’ own best intentions, ‘orientalise’ this literature and its authors. This thesis therefore proposes to study the chosen authors on a case by case basis rather than through the lens of an all-encompassing theoretical model.

To enable the proposed case by case analysis the thesis first elaborates on the evolution, during the last ca. 250 years, of both, the German concept of *Heimat* and its Iranian equivalent, *Vatan*, demonstrating that these Modern notions of collective identity evolved over time within a framework of remarkable German-Iranian conceptual interplay, if not utter interdependence.

Based on this the thesis arrives at the conclusion that SAID’s conception of *Heimat* for all the author’s rejection of any form of nationalism remains within the boundaries of universalistic worldviews that tend to separate as firmly distinct, ‘Orient’ and ‘Occident’. However, Kermani’s concept of *Heimat* completely transcends any such antagonistic juxtapositions and thus this thesis provides a close reading of his unique and integrative approach to the ‘East’/‘West’ nexus by employing a comparative methodology that I have termed ‘cultural translation’.

Acknowledgement

After years of research, it is time to reflect on the people who have helped me not only in the scholarly arena, but also on a personal level. My most profound thanks go to my first supervisor Professor Rüdiger Görner for his invaluable support. Without his constant presence and guidance this project would never have become reality. I would like to express my deepest gratitude to my second supervisor Professor Astrid Köhler, who selflessly devoted her time and energy to keep me going. I will fondly remember the days she generously let me use her office on Campus. Not only have my supervisors shared their boundless knowledge and expertise with me, they have also given me great freedom to pursue my own research interests and have trusted me in outlining and developing my thesis as I saw fit.

My special thanks go a long way back to the time when I decided to learn German from scratch. I am grateful to Mr Hamid Mirhadi of Deutsches Sprachinstitut Teheran (DSIT) – the German Language Institute in Tehran -, who created such an ideal language learning environment that I found the motivation, courage and ambition of maybe some day writing a doctoral thesis in German. I am hugely indebted to Professor Seyyed Saeid Firooz Abadi, Professor of German in Azad University Tehran, who opened the doors to the world of comparative research to me, when I started my postgraduate studies. He gave me the most insightful advice and instructions when I was writing my Master's thesis in German and helped me understand the ways of academic research in a foreign language.

Particular thanks must go to Professor Oliver Bast for his meticulous proofreading. And I would like to express my very great appreciation to my friends and colleagues at Queen Mary University of London and else where, Dr. Reza Naghavi, Dr. Isabel Wagner, Dr. Dagmar Paulus, Dr. Arnhilt Hoefle and Dr. Margit Dirscherl, who have been a source of love and inspiration throughout these years.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
-------------------	---

Kapitel 1

Zur Methodenkritik in Sachen „Migrationsliteratur“

1.1. Die geschichtlichen Hintergründe der Kategorisierung „ausländischer“ Autoren der ersten Migrationsgeneration	32
1.2. Das Beispiel SAID: Eine verlorene Heimat	40
1.3. Die zweite Generation der Autoren nichtdeutscher Herkunft: Kritik des Orientalisierens ihrer Literatur	50
1.4. Das Beispiel Navid Kermani	65
1.4.1. Eine Heimat von Kafka zum Koran	73
1.4.2. Vereinigung von „Morgenland“ und „Abendland“	86
1.5. Navid Kermanis und SAIDs Plädoyer für eine tolerante Heimat: Relativierung der universalistischen Denkkonzepte	100

Kapitel 2

Kulturgeschichtliche Heimatstereotypen und Navid Kermanis ‚uneindeutige‘ Heimat

2.1. Heimat und die Moderne	120
2.2. Heimat als Nostalgie	130
2.3. Der politische Missbrauch eines restaurativ-nostalgischen Verständnisses von Heimat	135
2.4. De-Stereotypisierung der Heimat: Vom politischen Missbrauch zum politischen Engagement	150

Kapitel 3

Die Herausbildung von Heimatstereotypen durch den Orientalismus-Diskurs

3.1. Heimat trifft Orient: Der romantisch-nationalistische Missbrauch einer orientalistischen Konzeption	165
3.2. Orientalisierte Heimat: Die Romantisierung der iranischen Heldenkultur	168
3.3. Heimat als Spielart vor-islamischer iranischer Identität: Herders Parsismus und literarisch-linguistischer Nationalismus	177
3.4. Navid Kermanis kosmopolitische Heimat als Gegenentwurf zur romantischen Heimat	181
3.5. Jüngere orientalistische Stereotypen iranischer Identität in Deutschland	188

Kapitel 4

Der Einfluss der orientalistischen Heimat-Konzeption in Deutschland auf die Entstehung von *Watan*-Stereotypen in Iran und das Durchbrechen von *Watan*-,Eindeutigkeiten' bei Navid Kermani

4.1. Der kulturgeschichtliche Hintergrund der modernen iranischen Identität	200
4.2. Romantisierung der iranischen Identität in der Moderne durch den Begriff <i>Watan</i> vor und nach der Verfassungsrevolution	204
4.3. Die Orientalisierung von <i>Watan</i> durch Heimat: Rückwirkung der in Deutschland bestehenden orientalistischen heroischen Heimatstereotypen auf den Iran im 20. Jahrhundert	214
4.4. Politischer Missbrauch von <i>Watan</i> und dessen Kritik bei Navid Kermani	220
4.5. Okzidentosis oder die ‚Wiederkehr zum Selbst‘ (Heidegger)	224
4.6. Navid Kermanis Zugang zu <i>Watan</i> – weder ‚religiöse Intellektualität‘ noch Okzidentalismus	237

Kapitel 5

SAIDs literarische Heimatkonstruktion

5.1. Elementares als Objekt der Kulturvermittlung: Eine Konstruktion aus Wasser und Brot	251
5.2. Orientalismus und Nostalgie in SAIDs poetischer Kulturübersetzung. Sein Heimatverständnis in Anlehnung an den okzidentalen Universalismus	259
5.3. Heimatkonstruktion aus Kindheitserfahrung und persischer Muttersprache	267
Fazit	276
Bibliographie	282

Einleitung

1. Anliegen

Die vorliegende Dissertation untersucht die Konzeption von Heimat im literarischen Schaffen zweier deutscher Autoren iranischer Herkunft, Navid Kermani und SAID, denen gemeinsam ist, dass beide ausschließlich auf Deutsch schreiben. Darin sind Kermani und SAID nicht allein, denn es wirken, bzw. wirkten in Deutschland eine Reihe weiterer auf Deutsch schreibender Autoren iranischer Herkunft, wie zum Beispiel Cyrus Atabay, Freydoun Farokhzad, TORKAN, und Sudabeh Mohafez.

Sie kamen zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Gründen nach Deutschland. Was die von uns in dieser Arbeit untersuchten Autoren angeht, so ist SAID Exilant und lebt seit 1965 in Deutschland; er begann, seine literarischen Arbeiten hauptsächlich in den 1980er-Jahren zu veröffentlichen. Er kam siebzehnjährig noch zu Zeiten des Schahs nach Deutschland, um zu studieren. Erst viel später, nach der islamischen Revolution, beantragte er dort Asyl. Navid Kermani, hingegen, wurde 1968 in Deutschland geboren, nachdem seine Eltern in den 1950er Jahren nach Deutschland gekommen waren, um zu studieren.

Cyrus Atabay, der zur königlichen Familie gehörte, kam bereits 1936 erstmals als siebenjähriges Kind nach Deutschland, um zur Schule zu gehen. Er veröffentlichte schon in den 1940er Jahren Werke auf Deutsch. Nach dem Abschluss der Oberschule in Teheran kam Freydoun Farokhzad 1958 zum Studium nach Deutschland und promovierte in politischer Wissenschaft in München. Bereits 1964 publizierte er seine Gedichte auf Deutsch unter dem Titel *Andere Jahreszeit*.¹ Sudabeh Mohafez ist die Tochter einer deutschen Mutter und eines iranischen Vaters. Sie wurde 1963 in Iran geboren und wuchs dreisprachig mit Persisch, Deutsch und Französisch auf. Bei Ausbruch der islamischen Revolution 1979 verließ sie den Iran mit ihrer Familie und kam nach Deutschland. TORKAN wurde 1941 in Iran geboren und lebt seit 1964 in Deutschland. Der sozioökonomische Hintergrund und die Migrationsmotive all dieser zu ganz unterschiedlichen Zeiten in Deutschland ansässig gewordenen Autoren iranischer Abkunft unterscheidet sie von den allermeisten anderen Autoren in

¹ Freydoun Farokhzad, *Andere Jahreszeit*. Gedichte, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1964. Farokhzads Gedichte wurden nochmals 2015 parallel mit ihrer persischen Übersetzung veröffentlicht: Freydoun Farokhzad, *Andere Jahreszeit*. Gedichte. Aus dem Deutschen ins Persische übersetzt von Hossein Mansouri, Bremen, 2015.

Deutschland, die einen Migrationshintergrund besitzen. Zwar ist das Anliegen unserer Studie nicht, eine Differenzierung zwischen der Literatur von Autoren iranischer Herkunft und der von jenen mit anderen Migrationshintergründen vorzunehmen, aber dennoch ist an dieser Stelle eine Vorklärung nötig, um das Genre der in dieser Studie untersuchten „Migrationsliteratur“ vorzustellen. Die Frage, was unter der Bezeichnung ‚Literatur von Autoren nicht-deutscher Herkunft‘ in Deutschland zu verstehen sei, stellt sich der kulturwissenschaftlich orientierten Germanistik seit Ende der 1970er Jahre.² Die dabei behandelten Schriftsteller rekrutierten sich hauptsächlich aus der zweiten Generation jener Arbeitskräfte, die seit dem Anwerbeabkommen im Jahr 1955 aus den Anwerbeländern in die Bundesrepublik Deutschland gekommen waren. Unter dem Begriff ‚Ausländer‘ werden seitdem in Deutschland hauptsächlich die aus diesen Ländern kommenden oder stammenden Migranten geführt.³ Obwohl es auch unter den seit 1955 in Deutschland lebenden so genannten Gastarbeitern Schreibende gab, entstand eine öffentliche Sensibilisierung für die Literatur fremdstämmiger Schriftsteller in der deutschen Gesellschaft und Literaturszene erst mit der Veröffentlichung von Werken in ihrer zweiten Generation. Yüksel Pazarkaya, der 1958 zum Studium aus der Türkei nach Deutschland kam und nicht zu den so genannten Gastarbeitern gehörte, kommentiert diese Zeit wie folgt: „In den Sechzigern war ich in diesem Land ein Schriftsteller unter Schriftstellern. Keiner kam damals auf die Idee, mich meiner Herkunft und auch meiner Themen wegen als einen ‚Gastarbeiterautor‘ zu bezeichnen.“⁴ Seit Ende der 1970er Jahre wurde diese Literatur mit einer Reihe von Begriffen umschrieben, von denen es keiner zu einer wissenschaftlich unumstrittenen Definition gebracht hat.

Die neu aufkommende Literatur der Ausländer wurde zwar von der Gesellschaft perzipiert, aber dabei primär als eine bloße Bereicherung der scheinbar homogenen deutschen Literatur und nicht als ein genuiner Bestandteil von ihr angesehen. In der

² Eine Literatur von Autoren, deren Texte durch kulturelle und sprachliche Veränderungen im Lebenslauf sich als besonders komplex darstellen, hatte bereits zuvor im deutschsprachigen Raum existiert. So unterschiedliche Schriftsteller wie Adelbert von Chamisso, Elias Canetti und Paul Celan trugen zum Prestige dieser Art Literatur bei; Die Liste der Preisträger des 1985 begründeten Adelbert-von-Chamisso-Preises für deutschsprachige Autoren nicht-deutscher Herkunft zeigt die Vielfalt dieser Autoren; siehe *Viele Kulturen – eine Sprache. Adelbert-von-Chamisso-Preis-trägerinnen und Preisträger 1985 – 2005*, Robert Bosch Stiftung, Stuttgart, 2005.

³ Carmine Chiellino, *Am Ufer der Fremde, Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik*, Stuttgart, 1995, S. 285. Erwähnenswert ist hier, dass der Begriff ‚Ausländer‘ in der heutigen sozialen und politischen Szene Deutschlands kaum mehr in seinem anfänglichen Sinne gebraucht wird.

⁴ Yüksel Pazarkaya, *Literatur ist Literatur*, In: Irmgard Ackermann/ Harald Weinrich (Hrsg.), *Eine nicht nur deutsche Literatur*, München, 1986, S. 59-65.

literarischen Szene der Bundesrepublik um 1989 war das Verständnis von ‚fremd‘ eng mit dem Türkischen verbunden. Die Literatur von Autoren nicht-deutscher Herkunft wurde meist nur dann von Verlagen ernst genommen, wenn sie türkisch geprägt waren.⁵ Damit reagierte die bundesrepublikanische Gesellschaft auf die wachsende ethnische Vielfalt, die sich durch soziale Veränderungen, unter anderem den Fall der Berliner Mauer, zu dieser Zeit in Deutschland entwickelte. Es entstand ein simplifizierender Blick, der alles Fremde lediglich in einer einzigen spezifischen Form, nämlich unter ‚Türkisch-Sein‘, zu verstehen vermochte.⁶

2. Bisherige Forschung über das Thema

Leslie A. Adelson macht auf diese Tatsache aufmerksam, indem sie die Frage stellt: „Was bedeutet es, anzunehmen – wozu ich mich berechtigt sehe – dass, vielen Lesern der Name **TORKAN** völlig unbekannt ist?“⁷ Sie zitiert die Autorin aus einem mit ihr im Jahre 1989 geführten Interview: **TORKAN** sagte dort, dass die Belange der Ausländer automatisch als Probleme der Türken aufgefasst würden.⁸ Daraus folge, dass die Literatur der Ausländer in Deutschland als Literatur der Türken begriffen werde. Adelson nahm in ihrem Artikel aus dem Jahre 1989 an, in der damaligen Bundesrepublik Deutschland herrsche das Bedürfnis, die Bestrebungen für eine genaue Kategorisierung einer scheinbar fremden Literatur zu unterlassen und stattdessen das Verständnis von einem identifizierbaren deutschen Kern in der deutschen Gegenwartsliteratur neu zu konzeptualisieren. Sie sprach sich dafür aus, die Kategorie der ‚Differenz‘ in der Literatur nicht als eine bloße Bereicherung zu verstehen, sondern als konstitutives Element der deutschen Gegenwartsliteratur zu akzeptieren. Sie rechtfertigte ihr Plädoyer mit dem Beispiel einer iranischen Autorin,

⁵ Leslie A. Adelson, *Migrants' Literature or German Literature? TORKAN's Tufan: Brief an einen islamischen Bruder*, In: *The German Quarterly*. Vol. 63, No. 3/4, Theme: *Literature of the 1980s*, Summer - Autumn, 1990, S. 382-389, hier: S. 383. Adelson schreibt: „One of the ways in which the embrace of the German critics has disarmed otherness is to reduce all differences to something vaguely signified by a “T” word.“

⁶ Die folgenden Werke gehen ebenfalls auf dieses Thema ein: Ruth Mandel, *Turkish Headscarves and the foreigner problem: Constructing difference through Emblems of Identity*, *New German Critique* 46, 1989, S. 27-46; Czarina Wilpert, *Religion and Ethnicity. Orientations, Perceptions and Strategies Among Turkish Alavi and Sunni Migrants*, In: *Berlin. The new Islamic Presence in Western Europe*, Thomas Gerholm und Yngve Georg Lithman (Hrsg.), London und New York, 1988, S. 88-106.

⁷ Adelson, ebd., S. 382: Adelson beginnt ihren Aufsatz mit der Frage: „What does it mean to assume, as I have reason to do, that many readers are completely unfamiliar with the name **TORKAN**?“

⁸ Ebd., S. 383.

deren Roman⁹ sie in ihrem Artikel als eben gerade *nicht* repräsentativ für die „Migrantenliteratur“ analysierte. Vielmehr stellte sie diese Autorin stellvertretend für die westdeutsche Literatur der 1980er-Jahre vor. Denn weder die Autorin noch das Werk erfüllten nach ihrer Meinung die üblichen Kriterien, die auf die Literatur der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland zu beziehen wären.¹⁰ Dass bei *TORKAN* die quasi „normale“ Thematik, die die sogenannte Ausländerliteratur kennzeichneten, nicht vorhanden sei, versucht Adelson in ihrem Artikel am Beispiel des Romans *Tufan. Brief an einen islamischen Bruder* zu zeigen. Adelson schreibt, dass die Protagonistin Asar während der letzten Phase der Pahlavi-Dynastie, nämlich von 1953 bis 1979, lebt, und da die Frauenrechte zu dieser Zeit im Iran besonders umstritten waren, entspricht sie nicht dem traditionellen muslimischen Frauenbild in den Augen der iranischen Frauen ihrer Umgebung, als sie nach dreizehn Jahren Abwesenheit in den Iran zurückgeht. Ein weiterer Punkt, der der üblichen Thematik der so genannten Migrantenliteratur der 1980er-Jahre in diesem Roman entgegenlaufen soll, ist, dass *TORKAN* zwar in Deutschland lebt, aber dieses Land und seine Einheimischen nicht im Vordergrund des Romans stehen. *TORKAN* fiele aus dem Rahmen der „Migrationsliteratur“ angesichts ihrer Entscheidung, über etwas anderes zu schreiben als die Deutschen, die die Ausländer „misshandeln“, so Adelson. Sie fordere den Leser heraus, seine Einstellung gegenüber dem ‚Anderen‘ in der Ästhetik der deutschen Gegenwartsliteratur zu ändern.

Wie gesagt macht sich diese Arbeit jedoch nicht zur Aufgabe, vermeintliche oder tatsächlich bestehende Unterschiede zwischen iranisch-stämmigen Autoren und solchen türkischer oder anderer Herkunft herauszuarbeiten. Vielmehr konzipierten wir unsere Analyse als eine Fallstudie für einen neuen methodischen Zugang zur deutschsprachigen Literatur von in der Bundesrepublik Deutschland lebenden und arbeitenden Autoren nicht-deutscher Herkunft, der die bislang zur Anwendung gebrachten kritischen Methoden aufnimmt, sie aber auch hinterfragt und endlich kreativ weiter entwickelt.

Die so genannte Migrationsliteratur hat einen intensiven Entwicklungsprozess durchlaufen, und ihr kommt eine entsprechend identitätsdefinierende Rolle zu, die

⁹ Torkan, *Tufan, Brief an einen islamischen Bruder*, Hamburg, 1983. Torkan publizierte ihr Werk hauptsächlich in den 1980er Jahren. Andere ihrer Werke sind: *Kaltland: Wah'schate Ssard*, Hamburg, 1984 und *Allnacht: Roya und Alptraum*, Hamburg, 1987.

¹⁰ Vgl. dazu: Adelson, a.a.O., S. 384.

generationsspezifische Ausformungen kennt.¹¹ Dieser Entwicklungsprozess widerspiegelt sich im Wandel der Begrifflichkeiten, mit denen die Literaturwissenschaft im Laufe der Zeit versucht hat, diese Literatur zu kategorisieren. Die meisten bisher vorliegenden Untersuchungen bezeichnen die Literatur von Autoren nicht-deutscher Herkunft mit Bindestrich – „*hyphenated*“ – als gewissermaßen zusammengesetzte Identitäten, wie zum Beispiel „Deutsch-Türkisch“.¹² Die von uns kritisierte Bindestrichkategorisierung der Literatur nach der Herkunft des Autors ist zum Beispiel in Charmine Chiellinos Zugangsweise in dessen *Handbuch zur interkulturellen Literatur in Deutschland*¹³ zu finden. Die Infragestellung dieser Herangehensweise erfolgt ausführlicher im Hauptteil. Hier geht es an erster Stelle darum, einen Überblick der Repräsentation der iranischen Autoren in der Kritik –und Literaturwissenschaftlichen Szene zu geben.

Da die iranisch-stämmigen Autoren keinen Migrationshintergrund haben, der dem der Autoren türkischer oder auch italienischer Herkunft vergleichbar wäre, finden sich nur wenige wissenschaftliche Arbeiten, die sich spezifisch mit der Literatur iranisch-stämmiger Autoren auseinandergesetzt haben. In der Einleitung seines Buches stellt Chiellino eine „Topographie der Stimmen“ vor¹⁴. Neun typologische Stimmen für diese Literatur werden darin identifiziert. Er erwähnt SAID und Cyrus Atabay namentlich in dieser Topographie. Allein, sie erscheinen als eigenständige Stimmen und werden nicht zusammengefasst, um etwa eine *hyphenated* Kategorie (in diesem

¹¹ Zur Problematisierung der Begrifflichkeiten siehe u. a. Chiellino, *Am Ufer der Fremde*, 1996, S. 285-307; Aglaia Blioumi, *Transkulturelle Metamorphosen: deutschsprachige Migrationsliteratur im Ausland am Beispiel Griechenland: Monographie, Anthologie*, Würzburg, 2006; Blioumi, *Amerikanischer Multikulturalismus und deutsche Interkulturalität*, In: *Neohelicon*, Vol. 30, No. 1, Kluwer Academic Publishers, 2003, S. 243-249; Blioumi, *Kulturaustausch, Interkulturalität und Interdisziplinarität*, In: *Neohelicon*, Vol. 31, No. 1, 2004, S. 43-59; Karl Esselborn, *Zu Rezeption und Begriffswandel einer „interkulturellen“ deutschsprachigen Literatur*, In: *Transitraum Deutsch. Literatur und Kultur im transnationalen Zeitalter*, Jens Adam, Hans Joachim Hahn, Lucjan Puchalski, Irena Swiatlowska (Hrsg.), Wrocław-Dresden, 2007; N. Mecklenburg, *Interkulturelle Literaturwissenschaft*, In: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, Wierlacher, Bogner (Hrsg.), Stuttgart, 2003, S. 433-439.

¹² Seit Mitte der achtziger Jahre sind wissenschaftliche Arbeiten bezüglich dieser Entwicklung erschienen, unter diesen sind zu nennen: Charmine Chiellino, *Am Ufer der Fremde*, Stuttgart, 1996, S. 285-307; Immacolata Amodeo, *Eine Annäherung: Das Schweigen über die (andere) Ästhetik/Betroffenheit als Kategorie der deutschen Literaturgeschichtsschreibung*. In: *Die Heimat heißt Babylon*, Wiesbaden, 1996, S. 12-32; *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*, Charmine Chiellino (Hrsg.), Stuttgart, 2000; Ortrud Gutjahr, *Interkulturelle Literaturwissenschaft als europäische Kulturwissenschaft*, 2006; Aglaia Blioumi, *Amerikanischer Multikulturalismus und deutsche Interkulturalität*, In: *Neohelicon*, vol. 30, Number 1, 2003, S. 243-249.

¹³ *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*, a.a.O. Hier schließt er die Literatur der „Minderheiten“ in Deutschland ein sowie auch Theater, Musik, Film und Bildende Kunst.

¹⁴ *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*, a.a.O., S. 53.

Falle hätte diese als „deutsch-iranisch“ bezeichnet werden können) zu bilden, wie dies mit Autoren anderer Herkunft im Hauptteil dieses Handbuchs geschieht. In jenem Hauptteil bearbeitet er die Literatur von fünfzehn „Minderheiten“.¹⁵ Die iranischen Autoren werden nur in der Einleitung ‚erwähnt‘ und dann im Hauptteil überhaupt nicht behandelt. In seiner Typographie der Stimmen stellt Chiellino Cyrus Atabay als ‚einzigartige Stimme‘ vor, da er weder zu den politischen Flüchtlingen noch zu den klassischen Einwanderern gehöre. Zu den von Chiellino in ähnlicher Weise wie Atabay erwähnten auf Deutsch schreibenden Autoren gehören außer letzterem auch die Japanerin Yoko Tawada, Libuse Monikova aus Tschechien, der Tuviner Galsan Tschinag aus der Mongolei, aber auch Rajvinder Singh aus Indien und der US-Amerikaner John Linthicum. Ihr Weg nach Deutschland hätte besondere Gründe, entweder, weil sie aus Ländern stammten, in denen weder politische noch ökonomische Auswanderung vorkommt, oder weil sie auf Grund ihres Lebenslaufs davon nicht berührt worden seien.

SAIDs Stimme wird zusammen mit denjenigen erwähnt, die in Deutschland ‚Zuflucht fanden‘. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Chiellino die exilierten Autoren als Ausnahme betrachtet und sie somit von den anderen Stimmen seiner Typologie abgrenzt, „weil Ausgangspositionen und Zielsetzungen der exilierten oder repatriierten Autor/innen in unterschiedlichen Bezugssystemen eingebettet sind, die weder untereinander noch mit denen der Arbeitsmigration vergleichbar sind.“¹⁶

Karl Esselborn erwähnt den Namen Cyrus Atabays in einer Reihe mit Adelbert von Chamisso und Herta Müller: „...und die lange Reihe von Autoren nicht-deutscher Herkunft oder Nationalität – von Adelbert von Chamisso bis zu Cyrus Atabay, Herta Müller usw., die früher meist umstandslos in die deutsche Literatur eingemeindet wurden.“¹⁷ In diesem Absatz geht Esselborn auf die Entstehung der „Migrantenliteratur“ ein und räumt dieser Literatur, die sich im Zusammenhang mit der Arbeitsmigration nach Deutschland seit den 1950er Jahren entwickelte und um 1980 von der deutschen Literaturwissenschaftsszene wahrgenommen wurde, den

¹⁵ Die eingeschlossenen Minderheiten sind italienische, spanische, griechische, Bürger aus dem ehemaligen Jugoslawien und den Nachfolgestaaten, portugiesische, türkische, russische, Russlanddeutsche, die deutschsprachigen Rumänen, osteuropäische, brasilianische, spanischsprachige Lateinamerikaner, arabische, schwarzafrikanische und asiatische, Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 57.

¹⁷ Karl Esselborn, Zu Rezeption und Begriffswandel einer „interkulturellen“ deutschsprachigen Literatur, In: Transitraum Deutsch. Literatur und Kultur im transnationalen Zeitalter, Jens Adam, Hans Joachim Hahn, Lucjan Puchalski, Irena Swiatlowska (Hrsg.), Wrocław-Dresden, 2007, S. 21-40, hier: S. 31.

größten Bereich in der Migranten- und Exilantenliteratur in Deutschland ein. So grenzt er Autoren wie Cyrus Atabay davon ab. Esselborn verwirft den Begriff „Ausländerliteratur“ im Falle Atabays und bezeichnet ihn zusammen mit Monikova als „literarisch voll integrierte Autoren“.¹⁸ Seine Herangehensweise ist jedoch auch wiederum kategorisierend.

Während Navid Kermani und SAID die wohl heute bekanntesten auf Deutsch schreibenden iranisch-stämmigen zeitgenössischen Autoren sind, veröffentlichte Atabay schon seit Ende der vierziger Jahre in Deutschland Gedichte auf Deutsch. Und dies ist auch der Zeitpunkt, zu dem Atabay bereits in der deutschen Literaturszene bekannt wurde. In einer im Jahre 2000 in der NZZ veröffentlichten Würdigung des Autors und seines Werkes zitiert Roman Bucheli die Korrespondenz zwischen dem Zürcher Literaturkritiker Max Rychner und Paul Celan aus dem Jahre 1948. So schrieb Rychner seinerzeit an Celan: „Dieser Tage erhielt ich Gedichte in deutscher Sprache von einem persischen Prinzensohn. Es geschehen täglich Zeichen und Wunder; man sucht sie nur am falschen Ort.“¹⁹ Kaum zwei Wochen später erschienen zwei Gedichte von Atabay im Feuilleton der „Tat“, wo Rychner die Notiz vorausgeschickt hatte: „Cyrus Atabay ist ein junger Perser, den der Krieg in Europa festhielt, wo er die deutsche Sprache erlernte. Er offenbart uns nun eine fremdländische Seele im duftigen Gewande unserer Sprache, deren Klangregister er ganz ungewöhnlich beherrscht.“²⁰ Wie erwähnt, wurde Cyrus Atabay 1936 erstmals als Kind nach Deutschland geschickt, um dort zur Schule zu gehen. Bereits sein Vater hatte in Deutschland studiert, da es unter den gehobenen iranischen gesellschaftlichen Schichten jener Zeit üblich war, in Europa zu studieren. Zum Migrationshintergrund Atabays erläutert Bucheli:

Als Cyrus Atabay 1929 in Sadabad bei Teheran geboren wurde, hatte sein Großvater eben erst den persischen Thron bestiegen und die Öffnung Persiens nach Westen eingeleitet. 1936 wurde der siebenjährige mit seinem Bruder zur Schule nach Berlin geschickt, wo bereits ihr Vater Medizin studiert hatte. Auch nach dem Kriegsausbruch mussten die Brüder in Deutschland ausharren. Und da

¹⁸ Ebd., S.32.

¹⁹ Roman Bucheli, Unterwegs nach Samarkand. Der persische Dichter deutscher Sprache Cyrus Atabay, In: Literatur und Kunst. Neuer Zürcher Zeitung. Samstag/Sonntag, 29./30. April 2000. Nr. 100.

²⁰ Ebd.

die geplante Evakuierung in die Schweiz scheiterte, wurden die Kinder gegen Kriegsende zunächst in den Harz und schließlich nach Cottbus gebracht.²¹

Atabay gehörte der königlichen Familie an. Sein Großvater mütterlicherseits war Reza Schah, der Gründer der Pahlavi Dynastie. Cyrus war der Sohn von Hadi Atabay, einem Arzt, der bei Ferdinand Sauerbruch in Deutschland promoviert hatte, und Prinzessin Hamdam al-Saltaneh, einer Tochter von Reza Schah Pahlavi und seiner ersten Ehefrau Maryam Khanum. Bucheli berichtet weiter: „Erst nach der Kapitulation konnten sie mit einer russischen Frachtmaschine nach Moskau ausgeflogen werden, von wo sie nach Teheran rückkehrten. Cyrus Atabay sprach inzwischen Deutsch, die Muttersprache aber hatte er vergessen. Unter Mühen musste er das Persische wieder lernen, um sich mit seiner Mutter verständigen zu können.“²² Bemerkenswert bei Atabay ist der Verlust der Muttersprache während seiner Schulzeit in Deutschland, was dazu führte, dass er diese nach seiner Rückkehr nach Iran im Jahre 1945 wieder neu lernen musste. Er wurde „aus Kindheit und Muttersprache verbannt“²³ und also verlor seine Heimat gleich in doppelter Weise. Unter dem Stichwort ‚Kindheit‘ schrieb Atabay: „Eines Tages wurde mir gesagt, dass mir eine große Reise bevorstehe; ich fragte nicht, wer dies beschlossen habe, und fügte mich. [...] Endlich in der Nacht, kam ich an. Ich wusste nicht, wo das sei.“²⁴ Atabay verliert wie SAID den Ort seiner Kindheit, oder vielmehr, obwohl noch im Kindesalter, die Kindheit als solche, denn sowohl er als auch SAID werden überaus früh in ihrem Leben abrupt von der Mutter getrennt. Bucheli beschreibt den Zustand, der bei Atabay zum Dichten führt, wie folgt: „Trost war da ganz gewiss nicht zu finden; es sei denn in der stolzen Gebärde des Dichters, der den Schmerz des aus Kindheit und Muttersprache verbannten nicht betäubte, aber auch nicht mit der Beharrlichkeit des Gekränkten pflegte, sondern Sprache werden ließ.“²⁵ Ein wichtiger Faktor, der allerdings Atabays Heimatverständnis von demjenigen SAIDs unterscheidet, ist dass bei SAID das Wort Heimat als solches überhaupt nicht vorkommt, während Atabay den Begriff ‚Heimat‘ wörtlich benutzt. In seinem Gedicht „Deutsches Forscherleben“ bringt Atabay eben zum Ausdruck, dass er nach der

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

Rückkehr aus Deutschland sich im realen Ort der Kindheit, d. h. im Elternhaus, nicht (mehr) in der Heimat fühlt:

So beginnt sein Leben:
Mit der alten schwäbischen Wanderlust,
die ihn weiß Gott wohin führt,
damit die weite Welt ihm,
die endlose Eintönigkeit der Freiheit zeige.
Sehnsucht treibt ihn zurück
ins Elternhaus,
doch in der Heimat bleibt er ein Fremdling,²⁶

Sein Heimatverständnis kommt darüber hinaus auch ganz besonders in *Prosperos Tagebuch*²⁷ zum Ausdruck, das Atabay 1985 verfasste. Dieses Gedicht besteht aus siebenzig Strophen. Fünf Strophen dieses Langgedichts, die in diesem Sinne besonders aussagekräftig sind, erscheinen zusammengesetzt als ein autonomer Beitrag von Atabay in dem von Horst Bienek im Jahre 1985 herausgegebenen Band *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas*.

Aus Prosperos Tagebuch

Das bessere Vaterland
es ist nicht jenes das wir zurückließen
es muss ein anderes sein
einem fernen Erdkreis einverleibt
Unsere unordentliche Einbildungskraft
zieht uns fort in eine imaginäre Heimat
wir können unsere Desertion rechtfertigen
„Zimbelklang hat uns solches getan“
wir erhoffen eure Absolution
Der arme Fähnrich Sonnenberg
starb an der maladie du pays
unser Heimweh scheint schon gelindert
wenn wir in Ermangelung von Bergen
auf unsere Türme steigen

Der Maulbeerbaum im Hof deiner Kindheit

²⁶ Stadtplan von Samarkand. 1983, In: Cyrus Atabay. Gedichte, Frankfurt am Main und Leipzig, 1991, S. 184.

²⁷ Cyrus Atabay, Prosperos Tagebuch, In: ebd., S. 195-234.

seine Früchte färbten unsere Hände
unsere Gesichter rot
wie verschwenderisch steuert er
seine Früchte auf den Boden
sein Laubwerk verbarg die feine Seide
Der Meister der Entäußerung
blätterlos ist er frei von Besitz
doch schwer von Erinnerungen
Wenn es für diesen Baum
eine Gebetsrichtung gibt
dann ist sie die Zeit
die ein Wiederfinden wäre

Du kannst den Geschichten der Dichter
ruhig glauben schenken
noch macht die Liebe
ihre Überlieferung wahr
wiederholt ihre Kenn- und Vorzeichen
unterrichtet dich daß auch sie
wie alle Erkenntnis Erinnerung sei
Aus ihrem ehrwürdigen Testament
fällt dir ein Kompaß zu
der dir den Erdteil anzeigt
der dir fehlt
du wirst als Schiffbrüchiger
sein Ufer erreichen

Die vielen vielfältigen Wege
sind alle ein Weg
der zu unserem Garten führt
dem Ort wo das Licht für uns wohnt
Dort nistet Simurg
in einer großen Platane wir ruhen im Glanz
seiner weißen Flügel
Eine Feder schenkt er uns zum Abschied
die ist der Bürge
unserer Heimkehr

Einem Traum zu Gefallen
hast du diese Reise auf dich genommen
durch karges Land in jenes Tal
wo das Pappelreis gepflanzt ist
das du nirgends in der Welt finden konntest –
und doch gibt es einen Ort

wo es grünt
So ist es
wenn man die Träumen traut
sie bergen die Wahrheit des Nichtfindens –
es dauert lang bis man lernt
im Haus des Lebens zu wohnen²⁸

Die oben zitierten Verse kommen jedoch in Atabays ursprünglichem Gedicht nicht in der gleichen Reihenfolge vor. Sie werden mit dem Ziel aus *Prosperos Tagebuch* herausdestilliert, um in einem Buch zu erscheinen, das dem Thema ‚Heimat‘ gewidmet war. Insofern fassen die obigen Strophen Atabays Heimatsverständnis zusammen. Bucheli greift zwei Motive aus Atabays Gedichten heraus, die seine zur verklärten Vergangenheit gehörende Heimat veranschaulicht:

Der Garten als Sinnbild eines paradiesischen Raums, aus dem das Kind im Wortsinn und die Menschheit im übertragenen Sinn vertrieben wurde und der auf immer der imaginäre und nur im Wort erreichbare Fluchtpunkt einer brennenden Sehnsucht sein wird; andererseits die vielfältigen Chiffren der existentiellen und metaphysischen Obdachlosigkeit des früh entwurzelten, der im Bild des Schiffbrüchigen, Kreuzfahrers, Nomaden oder des „Reisenden, unterwegs nach Samarkand“ immer neue Verkleidungen annimmt.²⁹

Er schreibt Atabays Poesie eine ‚magisch-utopische Kraft‘ zu. Diese Motive sollen Atabays Heimatsverständnis als ‚poetische Utopie‘ beschreiben lassen:

In Atabays späte Gedichte haben sich feine Spuren einer poetischen Utopie eingeschrieben. Kein einziges Bild aus den Gärten der Kindheit ist der Erinnerung entfallen, und das Verlangen nach dem Verlorenen ist nicht geringer geworden. Der Dichter aber hat mit seiner Einbildungskraft eine imaginäre Heimat geschaffen.³⁰

Obwohl sich die Bezeichnung Utopie für das Verständnis von dieser Heimat eignen lassen mag, ist die Tatsache zu beachten, dass Atabays magische, paradistische Motive vergangenheitsbezogen sind. Von daher ist der Begriff Nostalgie für die

²⁸ Cyrus Atabay, Aus *Prosperos Tagebuch*, In: *Heimat. neue Erkundungen eines alten Themas*, Horst Bienek (Hrsg.), München - Wien, 1985, S. 103-104.

²⁹ Bucheli, a.a.O.

³⁰ Ebd.

Beschreibung von Atabay's Heimatverständnis geeigneter.³¹ Atabay betont 1983 in *Stadtplan von Samarkand*, dass er in der deutschen Sprache ‚zu Hause‘ sei: „In den dunkelsten Winkeln meiner Sprache bin ich zu Hause, ich schlage Verse aus ihren Steinbrüchen, ob ihr sie versteht, ist meine Sache nicht.“³² Deutsch bezeichnet er als „meine Sprache“ und dort ist er „zu Hause“. Darin liegt der wichtigste Unterscheidungsfaktor im Vergleich zu SAIDs und Kermanis Heimat. Kermanis vielfältige Heimat umfasst, wie wir zeigen werden die deutsche Sprache, aber nur in geschriebener Form. Demgegenüber, wie ebenfalls noch zu zeigen sein wird, findet SAID in der deutschen Sprache keine Heimat und nennt diese auch nicht die ‚meine‘. Das Deutsche bietet ihm keine ‚Beheimatung‘. SAID nennt sich ‚Gast und Gefangener‘ der deutschen Sprache, der wie jeder Gefangene „gelegentlich durch das Gitter der Grammatik auf jenes Gefilde ohne Regel“ schießt – „auf die Muttersprache.“³³ Diese Haltung steht im Gegensatz zu Atabay, der das Deutsche ‚meine‘ Sprache nannte und in der deutschen Sprache ‚beheimatet‘ war. Geritt Wustman schreibt 2015 im Zusammenhang mit der Neuauflage von Fereydoun Farokhzads deutschen Gedichten in dem Lyrikband *Andere Jahreszeit*³⁴: „Aber seine Heimat in der deutsch-persischen Heimatlosigkeit und zwischen tragischen Liebesgeschichten zu seiner Frau Anja (der das Buch gewidmet ist) und seinem langjährigen Geliebten Saeed, blieb immer die Lyrik – das merkt man nach wenigen Seiten.“³⁵ Es muss darauf hingewiesen werden, dass es uns an dieser Stelle nicht um eine literarische Analyse des Werkes der Autoren geht. Dies erfolgt im Hauptteil im Falle Kermanis und SAIDs. Diese auf Deutsch schreibenden iranisch-stämmigen Dichter erwähnen wir hier lediglich, um auf bisherige Forschung über sie und ihr Heimatverständnis hinzuweisen.

³¹ Heimat als Nostalgie wird im Hauptteil der Arbeit im Bezug auf SAIDs und Kermanis Werk eingehender thematisiert.

³² *Stadtplan von Samarkand*, a.a.O., S. 193.

³³ SAID, ein blinder zwei flüsse, In: *Das Niemandsland ist Unseres. West-östliche Betrachtungen*, München, 2010, S. 13-23, hier, S. 17.

³⁴ Fereydoun Farokhzad, *Andere Jahreszeit. Gedichte*. Aus dem Deutschen ins Persische übersetzt von Hossein Mansouri, Bremen, 2015.

³⁵ Geritt Wustman, *Der Vogel ist sterblich*, Neuauflage der Gedichte von Fereydoun Farokhzad, Hamburg, 15.7.201: <http://www.fixpoetry.com/feuilleton/kritiken/freydoun-farokhzad/andere-jahreszeit>.

3. Thematische Eingrenzung des Forschungsgegenstandes

Eine Analyse der Primärliteratur der türkisch, arabisch- oder italienischstämmigen Autoren führen wir in dieser Studie nicht durch. Ihr Werk wird hauptsächlich aus Sekundärliteratur zitiert, um auf die üblichen Kategorisierungen verweisen zu können, die in der deutschen Literaturszene für die Analyse der Literatur der Autoren nicht-deutscher Herkunft eingesetzt wird. Auf diese Weise stellen wir klar, in welcher Hinsicht diese Literatur kategorisiert wird oder welche Kategorisierungen unsere Studie nicht macht. Unsere Herangehensweise an jeden unserer beiden Autoren richtet sich nämlich nach den individuellen Eigenschaften seiner Literatur und nicht nach der Methodik, die Autoren kollektiv in Kategorien wie Migrationsliteratur setzt und dann entsprechend von stereotypisierenden Kulturtheorien für die Analyse von deren Literatur Gebrauch macht.

Warum wählen wir gerade Navid Kermani und SAID für unsere Analyse? Mit Berücksichtigung der bisherigen Untersuchungen über die Autoren nicht-deutscher Herkunft leistet unsere Untersuchung einen neuen Beitrag durch sein Vorhaben, das Werk von zwei der prominentesten iranisch-stämmiger Autoren in einer kohärenten Studie zu analysieren. Wenn es um eine zeitliche Kontextualisierung der iranisch-stämmigen Autoren geht, kann SAID als Repräsentant der ersten Generation und Kermani als Repräsentant der zweiten Generation der Autoren persischer Herkunft betrachtet werden. Jedoch macht sich diese Arbeit nicht anheischig, eine umfassende vergleichende Untersuchung zwischen den Generationen der Schriftsteller iranischer Herkunft vorzulegen und generationsspezifische Differenzen herauszudestillieren. Die Formulierung neuerer Kategorisierungen, um damit die Literatur iranisch-stämmiger Autoren schablonenhaft zu definieren, setzt sich diese Studie ebenfalls nicht zum Ziel. SAID ist hauptsächlich Lyriker und Essayist. Kermani ist Romanschriftsteller, habilitierter Islamwissenschaftler, Essayist, Publizist und ein Intellektueller mit erheblicher öffentlicher Breitenwirkung, der mit zahlreichen renommierten Kultur- und Literaturpreisen ausgezeichnet wurde. Dass wir nicht einen, sondern zwei Autoren nichtdeutscher Herkunft zum Thema unserer Arbeit machen, weist auf unsere Zielsetzung hin, die Unterschiedlichkeit ihrer Heimatverständnisse trotz der gleichen Herkunft herauszuarbeiten und zu betonen. Somit bestätigt sich unsere Kritik auf die kategorisierende Herangehensweise an diese Literatur.

Zu beachten ist, dass die hier in Rede stehenden Schriftsteller verschiedene Textsorten in unterschiedlichen literarischen Genres produzieren. Diese Arbeit setzt sich nicht zum Ziel, die Ansichten unserer Autoren auf historische oder wissenschaftliche Gültigkeit hin zu überprüfen, sondern die Repräsentationen von Heimat in ihrem Werk zu untersuchen. Es muss auch betont werden, dass es gleichfalls nicht darum geht, die Texte der Autoren aus biographischer Sicht zu lesen. In dieser Studie geht es nicht darum, ob die Figuren, Themen und Begriffe ‚der Wahrheit entsprechen‘ oder nicht, gleich welche Textsorte wir jeweils behandeln. In diesem Sinn werden fiktive Texte in derselben Weise wie essayistische oder auch Vorträge behandelt. Ob der jeweilige Ich-Erzähler der Person des Autors entspricht oder nicht, ist für uns daher ebenfalls irrelevant. Einzig und allein von Bedeutung ist, wie ‚Heimat‘ literarisch repräsentiert wird, gleich ob es sich beim analysierten Text um ein Gedicht, um einen Roman oder um einen Essay handelt.

4. Die Signifikanz des Themas Heimat

Heimat spielte eine zentrale Rolle in vielen historischen Phasen gerade der deutschen Selbstwahrnehmung seit dem späten 18. Jahrhundert. Horst Bienek schreibt in der Einleitung zu seinem Band *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas*:

Alle paar Jahrzehnte wird das Wort Heimat bei uns auf den Prüfstand gelegt, gewogen, gedeutet, erklärt, verrätselt. Es gab eine Zeit, und die liegt noch gar nicht lange zurück, da konnte man Heimat nur mit bibbernden Lippen aussprechen, und irgendwo züngelte dabei eine *Flamme empor*. Es gab eine Zeit, und das war erst gestern, da konnte man dieses einfache Wort nur in Parenthese schreiben.³⁶

Im Begriff Heimat findet man die Grundlage des Stammgefühls, das historisch zum Aufkommen nationalistischer und rassistischer Ressentiments beitrug. Der Begriff wird heute wieder gerade von denjenigen häufig im Munde geführt, die der europäischen Integration und also der EU feindselig gegenüberstehen, aber auch von denen, die für ausländerfeindliche Aktionen verantwortlich sind da in ihren Augen

³⁶ Horst Bienek, Vorbemerkung des Herausgebers. Warum dieses Buch? In: *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas*, München und Wien, 1985, S. 7.

‚Heimat‘ besonders gegen ‚fremde‘ Übergriffe schützenswert ist. Zum Fremden werden die erfrierenden syrische Kinder und Ertrunkener im Mittelmeer. ‚Heimat‘ soll gegen Flüchtlinge aus Aleppo oder Palmyra geschützt werden; durch Stacheldrahtanlagen in Calais am Eingang zum Eurotunnel. ‚Heimat‘ wird von Anhängern der rechtsextremistischen Partei AfD (Alternative für Deutschland) benutzt, deren Zahl sich nicht nur im Osten von Deutschland erhöht, aber auch in Bayern, das an sich nicht durch Antipathie gegen Flüchtlinge gekennzeichnet ist, ökonomisch keineswegs schwach ist und seine eigene tief eingewurzelte konservative Partei CSU hat. Um die Wahl gegen AfD nicht zu verlieren, wird ‚Heimat‘ auch von der CSU instrumentalisiert. Um die Überlegenheit der „christlich-westlichen“ Heimat durchzusetzen, werden Kruzifixe an die Wände aller öffentlichen Gebäude versprochen und dort und anderswo Heimatministerien gegründet. So wird ‚Heimat‘ heute zum Instrument der Wiederherstellung der klischeehaften Dichotomie des „Westens“ und „Ostens“. Die „Islam-gehört-nicht-zu-Deutschland“-Debatte prägt die soziale und politische Szene des Landes.

Dennoch führt Walter Jens in seinem Aufsatz *Nachdenken über Heimat. Fremde und Zuhause im Spiegel deutscher Poesie* aus, dass Heimat bis zur Mitte des 19. Jahrhundert ein ‚nüchternes‘ Wort gewesen ist: „Von Traulichkeit, Poesie und sentimentalem Glanz keine Rede“. ³⁷ Heimat war also Geburts- und Wohnort, Herkunftsland und elterliches Haus. ³⁸ Er beschreibt Heimat aber im Zeitalter der Verstädterung, Industrialisierung und Vermassung als verklärtes Gestern, heile Welt und Relikt ständestaatlicher Ordnung: ³⁹ „eine Erfindung von Bürgern, die sich inmitten einer von wenigen Kapitalisten und vielen Industriearbeitern bestimmten Welt ein Refugium zu sichern trachteten, mit dessen Hilfe sie die Bedrohung von oben und unten, durch die Konzerne hier und Proleten dort, zu kompensieren versuchten.“ ⁴⁰ Christian Graf von Krockow schiebt in seiner eindrucksvollen *Heimat. Erfahrungen mit einem Deutschen Thema*: „In der Kindheit also und nirgendwo sonst ist das angelegt, was wir Heimat nennen.“ ⁴¹ Jean Améry bezeichnet Kindheit und

³⁷ Walter Jens, *Nachdenken über Heimat, Fremde und Zuhause im Spiegel deutscher Poesie*, In: ders., *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas*, München und Wien, 1985, S. 14-26, hier: S. 14.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 15.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Christian Graf von Krockow, *Heimat. Erfahrungen mit einem Deutschen Thema*, Stuttgart, 1989, S. 9.

Muttersprache als Heimat: „Nur jene Signale, die wir sehr früh aufnahmen, deren Deutung wir zugleich mit der Besitzergreifung der Außenwelt erlernten, werden zu Konstitutionselementen und Konstanten unserer Persönlichkeit.“⁴²

Heimat spielt im modernen deutschsprachigen Raum eine wichtige Rolle in der Konstruktion des Selbst und der Identität. Sie repräsentiert einen der gegen-aufklärerischen Wertvorstellungen der deutschen Romantik. Sie idealisiert als kultureller Entwurf oder Projektion die Vormoderne innerhalb der Moderne. Sie steht gemeinhin für das Provinzielle in der deutschen bürgerlichen Kultur. Der Begriff Heimat ist die Sehnsucht nach einem Zugehörigkeitsgefühl und die Auslieferung an ein kulturelles Konstrukt als die natürliche Art von Dasein. Sie ist eine freudige Verwerfung der aufklärerischen Werte, während man sich beim Nachbarn im Biergarten einhängt um zu schunkeln.⁴³ Der Begriff „Orient“ wird in den letzten 200 Jahren eben durch seine Unterschiede und vermeintlich exotische Merkmale gegen einen aufklärerischen „Okzident“ klischiert und literarisch, kulturell wie politisch stereotypisiert.

Die Inkompatibilität von Kermanis Verständnis von ‘Heimat’ und ‘Fremde’ oder „Orient“ und „Okzident“ mit gängigen universalistischen Vorstellungen bezüglich dieser Termini sorgt in der Literatur- und Medienszene Deutschlands für Verwirrung. In einem Interview mit dem Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* wird Kermani mit den folgenden Sätzen vorgestellt: „Kermani ist kein Schriftsteller der Eindeutigkeiten. Er schreibt und spricht in Kreisen, statt auf einer geraden Linie, die nur einer These folgt. Passt das immer zusammen? Nein. Warum auch.“⁴⁴ Dieses Interview wurde am 23. Januar 2016 im Zusammenhang mit der Migrantenkrisen und den Ereignissen in Köln zur Silvesternacht⁴⁵ gemacht. In Anlehnung an Angela Merkels Aussage „Wir schaffen das“ im Zusammenhang mit der Frage, ob Deutschland mehr Flüchtlinge

⁴² Jean Améry, *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* In: *Heimat. Ein deutsches Lesebuch*, München, 1989, S. 28-48, hier: S. 34-35.

⁴³ Für einen kritischen Ansatz zum Thema Heimat vgl. Peter Blickle, *A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, New York, 2004; nützlich für eine Vertiefung aus verschiedenen philosophischen, kulturgeschichtlichen und anthropologischen Blickwinkeln und bei spezifischen Schriftstellern sind unter anderem: *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, Joachim Klose (Hrsg.), Dresden, 2013; *Heimat. Ein deutsches Lesebuch*. Günter Grass. Leonie Ossowski. Kurt Tucholsky. Martin Walser. Christine Brückner. Oskar Maria Graf. Christa Wolf, Manfred Kluge (Hrsg.), München, 1989; *Miriam Kanne, Andere Heimaten. Transformationen klassischer „Heimat“-Konzepte bei Autorinnen der Gegenwartsliteratur*, Sulzbach/Taunus, 2011; *Heimat im Wort. Die Problematik eines Begriffs im 19. und 20. Jahrhundert*, Rüdiger Görner (Hrsg.), München, 1992.

⁴⁴ <https://www.pocketstory.com/der-spiegel/schaffen-wir-das>.

⁴⁵ <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-141826761.html>.

aufnehmen sollte, ist das Interview mit der Frage betitelt „Schaffen wir das?“.

Unsere Untersuchung über Kermanis Heimatverständnis macht deutlich, dass wir das nicht schaffen, wenn wir „auf einer graden Linie“ und in einer „eindeutigen“ Weise über Heimat denken. Obwohl das Interview von heutigen Themen handelt und Worte wie „Terroranschläge, Pegida, Kölner Silvesternacht, versagende Polizei, grenzenloses Deutschland und kraftloses Europa“⁴⁶ enthält, bleiben Kermanis Ansichten, wie er sie in seinem Essay aus dem Jahre 2009 beschreibt, noch aktuell:

Der Satz „ich bin Muslim“ wird also in dem Augenblick falsch, ja geradezu ideologisch, wo ich mich ausschließlich als Muslim definiere – oder definiert werde. Deshalb stört es mich auch, daß die gesamte Integrationsdebatte sich häufig auf ein Für und Wider des Islams reduziert – als ob die Einwanderer nichts anderes seien als Muslime. Damit werden alle anderen Eigenschaften und Faktoren ausgeblendet, die ebenfalls wichtig sind: woher sie stammen, wo sie aufgewachsen sind, wie sie erzogen wurden, was sie gelernt haben.⁴⁷

Es wurde nämlich im Zusammenhang mit der Kölner Silvesternacht die muslimische Herkunft einiger der Festgenommenen durch die Medien sehr großgeschrieben. Kritik daran, die Identität von Menschen auf einen einzigen Aspekt zu reduzieren, übt Kermani schon länger im Zusammenhang mit muslimischen Migranten in Deutschland und sieht darin auch einen Grund für die scheiternden Integrationsambitionen. Die Homogenisierung der Muslime als die ‚Anderen‘, ist ein Phänomen, das als Islamophobie oder Islamfeindschaftlichkeit bezeichnet wird.⁴⁸ Es bringt eine Wirklichkeit hervor, in der es als normal gilt, Muslime als grundsätzlich verschieden von Nichtmuslimen anzusehen und konstruiert die Muslime als das negativ konnotierte ‚Fremde‘ im Gegensatz zum ‚Eigenen‘.⁴⁹ In

⁴⁶ <https://www.pocketstory.com/der-spiegel/schaffen-wir-das>.

⁴⁷ Kermani, Grenzverkehr, In: Wer sind wir? Deutschland und seine Muslime, München, 2010, S. 9-28, hier: S. 19.

⁴⁸ Eine umfassende Studie bietet: Chris Alan, Islamophobia, Ashgate Publishing, 2010.

⁴⁹ Für einen Hintergrund über das Fremde und das Eigene und die Möglichkeiten und Perspektiven des Multikulturalismus siehe: Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main, 1996; Alois Wierlacher (Hrsg.), Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenforschung, München, 1993; Alois Wierlacher (Hrsg.), Das Fremde und Das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik, München 1985; Dietrich Krusche, Alois Wierlacher, Hermeneutik der Fremde, München, 1990; Jörg Huber, Alois Martin Müller (Hrsg.), Die Wiederkehr des Anderen, Basel/Frankfurt, 1996; Ortfried Schäffer (Hrsg.), Das Fremde, Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen, 1991; Mario Erdheim, Das Eigene und Das Fremde. Über ethnische Identität, In: Mechtild M. Jansen, Ulrike Prokop (Hrsg.), Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit, Basel/Frankfurt, 1993, S. 163-181; Rüdiger Görner, Beheimatet

dieser Studie benutzen wir den Begriff Islamismus für dieses Phänomen, da es dem Orientalismus vergleichbar ist, der den „Orient“ als prinzipiell ‚anders‘ als den „Okzident“ definiert und von einem okzidental Universalismus geprägt ist, an dem wir in unserer Studie – wie folgend eingeführt wird – Kritik üben. Die Aktualität des Themas ‚Heimat‘ und das heutige europäische Dilemma im Umgang mit der Migration aus Kriegszonen im „Orient“ macht eine Untersuchung dieses für die deutsche Kultur formativen Begriffes umso wichtiger. Eine Analyse der Konzeption von Heimat im Werk unseres „orientalisch“-stämmigen Autors Navid Kermani bietet besondere Einsichten, was die alte Dichotomie vom Eigenen und Fremden in heutigen prekären „west-östlichen“ Verhältnissen betrifft.

5. Die Zielsetzung

Woher kommt aber diese ‚Uneindeutigkeit‘, die eine ‚eindeutige‘ Kategorisierung von Kermanis Schreibens schwierig macht? In dieser Studie kritisieren wir die von uns festgestellte Tendenz der deutschen Literatur- und Kulturszene, Deutsch und Iranisch oder, mehr allgemein gesprochen, Deutsch und Muslimisch als zwei streng voneinander getrennte, sich dichotomisch gegenüberstehende Pole zu sehen. Dies sollte uns aber auch nicht daran hindern, Werke von Schriftstellern mit „orientalischem“ Hintergrund in ihrer ganzen Komplexität und großen Vielseitigkeit wahrzunehmen und zu verstehen. Westlichen kulturellen Theorien wohnt eine ‚Universalitätsbehauptung‘ inne, und sie werden daher auch für die Analyse der iranischen Kultur und Geschichte benutzt. Jürgen Habermas stellt in seiner *Theorie des Kommunikativen Handelns*⁵⁰ einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Okzident, Aufklärung und Universalismus her: „Mit unserem *okzidental* Weltverständnis verbinden wir implizit einen Anspruch auf *Universalität*.“⁵¹ Zum Beispiel ist Habermas‘ Ansatz in seiner interkulturellen Verständigung zwar so offen konzipiert, dass fremdkulturelle Einflüsse integriert werden können, trotzdem

Fremde – befremdet Heimat? Oder: Im Paradoxen zu Hause, In: Heimat und Toleranz. Im Paradoxen zu Hause. Reden und Reflexionen, Eggingen, 2006, S. 9-26.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main, 1981.

⁵¹ Habermas, ebd., Bd. 1, S. 73; Eine umfassende Analyse bzw. Kritik dieses Ansatzes findet sich bei Arpad Sölter, *Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der kritischen Theorie*, Bonn, 1996.

verteidigt er die westliche Tradition des Universalismus.⁵² Er vertritt eine Version dieser Position, die den Universalisierungsgrundsatz als Moralprinzip ins Zentrum ihrer Argumentation stellt:

Was heißt denn Universalismus? Dass man die eigene Existenzform an den legitimen Ansprüchen anderer Lebensformen relativiert, dass man den Fremden und den Anderen mit all ihren Idiosynkrasien und Unverständlichkeiten die gleichen Rechte zu gesteht, dass man sich nicht auf die Verallgemeinerung der eigenen Identität versteift, daß man gerade nicht das davon abweichende ausgrenzt, dass die Toleranzbereiche unendlich viel größer werden müssen, als sie es heute sind – alles das heißt moralischer Universalismus.⁵³

Das Phänomen „Orientalismus“ ist in Anlehnung an den okzidentalischen Universalismus zu verstehen. Unbekannte Lebensformen werden als anders, ‚fremd‘ und im Gegensatz vom ‚eigenen‘ rezipiert und ausgegrenzt. Edward Said thematisierte die Dichotomie zwischen dem Orientalen als ‚kolonisiertes‘ Objekt und dem Okzidental als ‚kolonisierendem‘ Subjekt als ein postkoloniales Phänomen. In seinem *Orientalism* von 1978⁵⁴ kritisiert er das ‚Orientalisieren des Ostens‘, das vom Westen als Mittel benutzt wird, um den Orient zu re-strukturieren und zu dominieren. Diese Art des Orientalisierens ging (und geht) Hand in Hand mit dem europäischen Kolonialismus und Imperialismus; sie bereitet letzteren den Boden und sichert sie dann auch begleitend ideologisch ab. Der Orient wird orientalisiert, um die westliche Annahme der Superiorität zu rechtfertigen. Dieser Prozess bedient sich laut Said der westlichen Präsuntion, dass es eine ontologische und epistemologische Distinktion zwischen dem „Orient“ und dem „Okzident“ gäbe, was davon begleitet wird, ein ‚Anderes‘ bzw. ‚Andere‘ zu konstruieren, die zu kontrollieren und zu unterdrücken sind, da sie sowohl als niederwertig aber auch als bedrohlich wahrgenommen werden. Obwohl Edward Saids ursprüngliches Werk anstrebte, die geschichtliche Entwicklung dieses Phänomens bis hin zur Antike zurückzuverfolgen, wird sein Ansatz sehr häufig auf die postkoloniale Welt und also die Gegenwart bezogen. Demgegenüber ist für

⁵² Vgl dazu: Jürgen Habermas, Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen, In: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main, 1997, S. 41-58, hier: S. 44.

⁵³ Jürgen Habermas, Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main, 1990, S. 153.

⁵⁴ Edward Said. *Orientalism*, New York, 1978.

diese Studie Orientalismus als ein deutsches Phänomen, dass auf die vor-romantische Ära zurückgeht wichtig, da die Entstehung der Konzeption von Heimat, die unser Kriterium für die Untersuchung der Stereotypen der deutschen Identität ist, sich eben zu jener Zeit und vermittels eines spezifisch deutschen Orientalismus herausbildete. Letzterer wurde in kultureller und linguistischer Hinsicht von Johann Gottfried Herder (1744 - 1803) begründet. Das Orientalische ist dabei für die deutsche Kultur durch seine bedeutende Rolle in der Idealisierung des Heimatbegriffs und der Diskurse zur Nationsbildung Deutschlands formativ. Heimat in der Tradition von Herder und das Orientalische lassen sich im deutschsprachigen Kulturraum zunächst als ein primär literarisch-philosophisches Phänomen fassen. Ihre später einsetzende Politisierung nimmt erst im Wilhelminismus mit seinen Ambitionen im Nahen und Mittleren Osten imperialistische Gestalt an.

Okzidentaler Universalismus und sein Symptom Orientalismus sind in unserer Studie nicht nur aus kulturgeschichtlicher Sicht von Bedeutung. Wir argumentieren, dass Begriffe wie „Migrationsliteratur“, „deutsch-muslimische Literatur“ oder „deutsch-iranische Literatur“ und die Methodik, die Literatur durch kulturelle Theorien analysiert oder genauer gesagt kategorisiert, quasi ideologisch ‚orientalisierend‘ und deshalb als literaturwissenschaftliche Kategorie untauglich sind. Ein individueller Umgang mit dem Werk der Autoren anstatt Stereotypisierung und Kategorisierung ermöglicht eher ein angemessenes Verstehen ihres Werks. Von daher kritisieren wir die typischen Modelle der Analyse, die Literatur innerhalb von etablierten universalistischen Diskursen verstehen und sich somit an alte Dichotomien des okzidentalen Universalismus anlehnen. Christoph Gellner ordnet in seinem Aufsatz *Literatur, die in den Himmel schaut. Der Schriftsteller Navid Kermani*⁵⁵ Kermanis Literatur einer bestimmten Kategorie zu und findet einen Begriff dafür – wie es eben in der deutschsprachigen Medienszene üblich ist. Er stellt Kermani als *public intellectual* vor und obwohl er der Auffassung ist, dass Kermani als Schriftsteller, habilitierter Islamwissenschaftler, Essayist und Reisereporter „die eingefahrenen Muster unserer Wahrnehmung durcheinanderwirbelt“⁵⁶, legt er eine neue Kategorie für die Literatur vor, in die Kermani zusammen mit Senocak, SAID und Zaimoglu gehören soll. Diese Kategorie wird „neue deutsch-muslimische

⁵⁵ Christoph Gellner, *Literatur, die in den Himmel schaut. Der Schriftsteller Navid Kermani*, In: *Stimmen der Zeit*, Heft 1, January 2014:

http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/details_html?k_beitrag=3974977.

⁵⁶ Ebd.

Literatur“ genannt und diese Autoren werden zu der „wachsenden Zahl deutschschreibender Autoren muslimischer Provenienz gezählt, die zu einer deutlicheren Sichtbarkeit des Islam in der Gegenwartsliteratur beitragen.“⁵⁷ „Das herausfordernd Neue dieser eben erst entstehenden deutsch-muslimischen Literatur“ liege darin „dass hier nicht nur kulturelle, sondern auch religiöse Differenz auf ganz unterschiedliche Weise literarisch produktiv wird“⁵⁸. Im Gegensatz zu den üblicheren Begrifflichkeiten, die für das Werk von Autoren nicht-deutscher Herkunft benutzt wurden, bezieht sich der zweite Teil der von Gellner so bezeichneten „*hyphenated*-deutschen Literatur“ nicht auf eine andere ‚Kultur‘ oder ‚Nationalität‘, sondern auf eine ‚Religion‘. Gleich ob auf Nationalität, Kultur oder Religion abgehoben wird, diese Art Kategorisierung illustriert die bestehenden Tendenzen, diese Literatur als ‚anders‘ einzuordnen und insofern zu ‚orientalisieren‘.

Diese Schriftsteller werden zurecht dadurch ausgezeichnet, dass sie „Ausprägungen hier und heute gelebten Muslimseins jenseits von Säkularismus und Islamismus“⁵⁹ zum Leuchten bringen. Dabei zitiert Gellner in seinem Aufsatz Teile von Kermanis essayistischem Werk als Beleg dafür, Literatur der genannten muslimischen Autoren als „neue deutsch-muslimische Literatur“ zu kategorisieren. Als Beispiel dient dieses Zitat von Kermani:

Meine Generation ist die erste, wo so etwas in Deutschland entstehen kann – muslimische Eliten, die ihre religiöse Herkunft nicht verleugnen, und zugleich selbstverständlich Deutsche oder Europäer sind. Dieser Prozess der Justierung einer Religion an eine andere Kultur wird aber noch zwei, drei Generationen weitergehen. [...] In Großbritannien oder Frankreich ist der Typus des islamischen Intellektuellen etabliert“⁶⁰ im Gegensatz zu Deutschland.⁶¹

Die von Gellner benutzten Zitate und Kriterien können erkennbar als Beleg dafür verstanden werden, dass Kermani als ‚islamischer Intellektueller‘ in Deutschland neu sein kann. Dass die ‚religiöse Intellektualität‘ in Deutschland neu sein mag und dass die Literatur dieser muslimischen Autoren unter anderem religiöse Motive beinhaltet,

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd., zitiert nach: Yassin Musharbash, „Jede Form von Lex Islam ist falsch“, In: SPIEGEL-Interview mit Navid Kermani, 26.9.2006.

sorgt in der literarischen Kritikszenen jedoch dafür, dass eine *hyphenated* Kategorie für die Literatur entwickelt wird. Auf diese Weise wird diese Literatur dann eben doch auch wieder ‚orientalisiert‘. Unsere Untersuchung der Konzeption von Heimat im Werk von zwei Autoren iranischer und muslimischer Herkunft zeigt, dass Heimat bei Autoren mit gemeinsamer Nationalität und Religion völlig unterschiedliche Repräsentationen bekommt. Wir kritisieren somit den okzidentalen Universalismus, der die Literatur nichtdeutscher Autoren nach der Nationalität oder Religion des Autors kategorisiert.

6. Die Methodik

In dieser Arbeit machen wir uns eine vergleichende Methodik zueigen. Diese Methodik folgt dem Prinzip der kulturellen Übersetzung, da wir zwei Konzeptionen, Heimat und *Watan*, die konstitutiv für ihre jeweiligen deutschen und iranischen Identitäten sind, miteinander vergleichen und die moderne iranische Identität durch die Konzeption von *Watan* für den deutschen Leser zugänglich machen. Dieser Vergleich bietet einen konzeptuellen Rahmen außerhalb der einseitigen universalistischen orientalisierenden Entwicklungsmodelle, durch den Navid Kermanis Werk verstanden werden kann. Unsere kulturelle Übersetzung legt nahe, dass sich die romantische Konzeption von Heimat in der deutschen linguistischen Kultur in einer nahen Assoziation mit der Romantisierung des Orients manifestierte und in Sonderheit des spezifisch für diese Studie bedeutsamen Iran. Unsere Diskussion über die Wechselwirkungen von Heimat und *Watan* bietet einen Blickwinkel an, um das Thema Heimat nicht nur aus okzidentaler und von daher meist orientalistischer Sicht, sondern auch aus orientalischer Sicht zu sehen. Wir postulieren darüber hinaus auch, dass die moderne Idee von *Watan* als Äquivalent von Heimat in der persischen Sprache kulturgeschichtlich durch die moderne Idee von Heimat geprägt wurde.

Mithilfe einer kulturellen Übersetzung, der wir vor einer universalistisch ausgerichteten Methodik den Vorzug geben, zeigen wir, dass Kermanis Heimatverständnis nicht getrennt von seinem Verständnis vom *Watan* und somit losgelöst von dem iranischen Kontext zu sehen ist. Der Begriff *Watan* als Äquivalent von Heimat in der persischen Sprache ist von daher unser Kriterium, Kermanis Werk

im Bezugsrahm der orientalischen oder spezifisch iranischen Diskurse von Identität zu verstehen. Eine literarische Analyse von SAIDs Heimatbegriff macht jedoch deutlich, dass im Gegensatz zu Kermanis, SAIDs Konzeption von Heimat orientalistisch geprägt ist und von der stereotypischen Dichotomie des „Orients“ und „Okzidents“ ausgeht. Die Kompatibilität von SAIDs Heimatverständnis mit universalistischen Denkbildern macht eine Analyse seines Werkes innerhalb der iranischen Identitätsbezugsrahmen und seine Kontextualisierung durch die kulturelle Übersetzung unnötig.

7. Der Aufbau der Arbeit

In Kapitel 1 wird die Tendenz in der Literatur- und Kulturszene kritisiert, Literatur der Autoren nichtdeutscher Herkunft zu ‚orientalisieren‘, d.h. diese in postkoloniale Kategorien einzuteilen und sie durch kulturelle Theorien verstehen zu wollen. Eine Sensibilisierung für die Literatur der Autoren nichtdeutscher Herkunft geht wie gesagt auf das Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahren zurück, und die Autoren werden in zwei Generationen aufgeteilt. Die Begrifflichkeiten und Kategorien, in die die Literatur in verschiedenen Phasen ihrer Rezeption positioniert wurde, werden vorgestellt und ihre Untauglichkeit für die Analyse des Werkes unserer Schriftsteller gezeigt. Anhand der literarischen Analyse des Werkes von Navid Kermani und SAID stellt sich die Unterschiedlichkeit ihres Heimatverständnisses heraus.

Die unterschiedliche Repräsentation von Heimat im Werk von Kermani und SAID veranlasst unterschiedliche Herangehensweisen für eine vollständige Analyse ihrer Konzeption von Heimat. Kapitel 2, 3 und 4 bieten den Bezugsrahm für die Analyse von Kermanis Heimat und Kapitel 5 befasst sich mit SAID. Die Kapitel 2,3 und 4 bieten diesen Bezugsrahm, dadurch dass, in Kapitel 2 die modernen Stereotypen von Heimat in der deutschen Kulturgeschichte, in Kapitel 3 die Verhältnisse von Heimat und Orient bzw. die Rolle des Orientalismus bei der Entstehung von Heimatstereotypen und in Kapitel 4 die Manifestierungen von orientalistischen Klischees von Heimat im Orient und spezifisch in Iran anhand des Begriffs *Watan* untersucht werden.

In Kapitel 2 wird dem modernen Heimatbegriff auf den Grund gegangen und seine kulturgeschichtlichen Stereotypen und politischen Diskurse herausgearbeitet. Der

Diskurs von Heimat wird in der ersten Phase als eine Reaktion zur Modernität im neuen Reich zwischen 1871 und dem ersten Weltkrieg, in der zweiten Phase zwischen den 1920er und 1930er Jahren und in der dritten Phase als Anti-Heimat-Bewegung in der Nachkriegszeit herausgearbeitet. Um die Frage zu beantworten, welche Ausformungen das Konzept ‚Heimat‘ im Werk unserer Autoren annimmt, erscheint weniger sinnvoll, feststellen zu wollen, was genau ‚Heimat‘ ist. Wesentlich von Bedeutung ist hingegen, stereotypischen Heimatwahrnehmungen auf den Grund zu gehen und ihre meist verbreiteten Bedeutungen, durch die sich ‚Heimat‘ zu bestimmten Zeiten und innerhalb bestimmter ideologischer Kontexte offenbart, zu fixieren und ihre ‚eindeutigen‘ Auffassungen herauszudestillieren. Kermanis Heimatverständnis wird dadurch analysiert, dass es diesen Denkbildern gegenübergestellt und seine Unverträglichkeit mit der modernen, nostalgischen und nationalsozialistischen Heimat beispielhaft gezeigt wird. In Kapitel 3 wird erläutert wie Heimatstereotypen durch das Orientalisieren der iranischen Identität zustande kamen und orientalistische Stereotypen von Heimat hervorgebracht wurden. Dieses Kapitel ist unter anderem daher von Bedeutung, weil Kermani auch Orientalist und Islamwissenschaftler ist und sein Orientalismus daher ganz ausdrücklich dem von Herder und Goethe gegenübergestellt werden kann.

Kapitel 4 fokussiert auf den Beitrag, den die Heimatstereotypen bei der Gestaltung der modernen Idee von *Watan* in Iran leisteten. Unsere kulturgeschichtlich vergleichende Methodik wird in den Kapiteln 3 und 4 umgesetzt. Die Heimatbilder, die durch das Orientalisieren des Iranischen im 19. Jahrhundert zustande gekommen sind, wirkten sich auf die Entstehung von *Watan*-Diskursen im Iran des 20. Jahrhundert aus. Somit zeigen wir, dass die iranischen modernen Identitätsdiskurse unter dem Einfluss des deutschen Heimatbegriffs gestaltet wurden. Kermanis Durchbrechen der Klischees von Heimat dehnt sich dementsprechend aus auf den *Watan*-Kontext. Es wird gesehen, dass orientalistische *Watan*-Diskurse nicht in Kermanis Werk repräsentiert werden, genauso wenig, wie das bei seinem Heimatverständnis der Fall war.

Unsere deutsch-iranische kulturgeschichtlichen Übersetzung in Kapitel 3 und 4 legt nahe, dass der moderne muslimische „Orient“ nicht als ein separates Gegenstück des „Okzidents“ zu betrachten ist, wie orientalistische Ansichten annehmen, sondern seine Identität nach modernen Verständnissen gestaltet, die die europäische Identität im 19. und 20. Jahrhundert ausmachten. Durch unsere vergleichende Untersuchung

argumentieren wir, dass „Westen“ und „Osten“ nicht zwei voneinander getrennte Entitäten sind, wie vermeintlich universalistische, letztthin aber eben zutiefst orientalistische Denkbilder dies suggerieren.

Kapitel 1

Zur Methodenkritik in Sachen „Migrationsliteratur“

1.1. Die geschichtlichen Hintergründe der Kategorisierung „ausländischer“ Autoren der ersten Migrationsgeneration

Die „Ausländer“-Literatur wurde stets durch eine Begrifflichkeit bezeichnet, die etwas über die Identität ihrer Autoren aussagte. Die einschlägigen Terminologien, von denen keine selbst zur Zeit ihrer Entstehung Ende der 1970er und Anfang der 1980er Jahre unumstritten war, schließen in der ersten Phase neben ‚Ausländerliteratur‘ und ‚Gastarbeiterliteratur‘ Bezeichnungen wie ‚Migrationsliteratur‘, ‚Migrantenliteratur‘, ‚Minderheitenliteratur‘ oder ‚Minoritätenliteratur‘ ein. Franco Biondi, ein italienischstämmiger Autor, der als Gastarbeiter nach Deutschland kam, äußert sich in einem Interview folgendermaßen zum Begriff ‚Gastarbeiterliteratur‘:

Damals waren wir sehr mit Affekten geladen. Ich auch. Und uns hat wütend gemacht, wie wir stigmatisiert wurden, wie wir immer wieder in eine besondere Ecke gesteckt wurden. Wir waren so gutgläubig und leichtsinnig und haben gedacht, wir könnten in der Lage sein, diese Begriffe „Gastarbeiter“, „Gastarbeiterliteratur“ ins Gegenteil zu wenden, als Möglichkeit, die Gesellschaft anzugreifen und zu zeigen, ‚Wir sind da‘. So blauäugig wie wir waren, haben wir nicht gemerkt, dass wir ein neues Ghetto geschaffen haben. Erst im Nachhinein hat sich das gezeigt. Heute würde ich ihn nicht mehr benutzen.⁶²

Der Begriff ‚Gastarbeiterliteratur‘ wurde also von Biondi eingeführt. Seine Anmerkungen beziehen sich auf die sogenannte Südwind-Gruppe, deren Mitglieder, und zwar insbesondere vor allem Biondi und Rafik Schami – ein syrisch-stämmiger Autor –, ihre Werke unter dem Signum ‚Gastarbeiterdeutsch‘ veröffentlichten.⁶³ 1986 prägte dann Zafer Senoçak, der zur zweiten Generation der türkischen Einwanderer gehört, den Begriff ‚Brückenliteratur‘. Diese Bezeichnung will er heute jedoch nicht

⁶² Immacolata Amodeo, Interview mit Franco Biondi „Literatur ist Gedächtnis“, In: Migrationsliteratur. Eine neue deutsche Literatur?, Heinrich Böll-Stiftung (Hrsg.), S. 9-12, https://heimatkunde.boell.de/sites/default/files/dossier_migrationsliteratur.pdf. Das Online-Dossier wurde 2009 auf www.migration-boell.de veröffentlicht.

⁶³ In dieser Reihe, die beim CON Verlag Bremen veröffentlicht wurde, sind diese Anthologien erschienen: F. Biondi, J. Naoum, R. Schami, S. Taufiq (Hrsg.), Im neuen Land, 1980; dies., Zwischen Fabrik und Bahnhof, 1981; dies., Annäherungen, 1982; F. Biondi, J. Naoum, R. Schami (Hrsg.), Zwischen zwei Giganten, 1983; G. Giambusso (Hrsg.), Wurzeln, hier/Le radici, qui, 1982; G. Chiellino (Hrsg.), Nach dem Gestern/Dopo ieri, 1983.

mehr benutzen.⁶⁴ Inzwischen haben sich Fachtermini wie ‚interkulturelle Literatur‘ und ‚Bindestrich-Literatur‘ und jüngst ‚transkulturelle Literatur‘ durchgesetzt. Darüber hinausgehende Begrifflichkeiten, die eine ‚andere‘ Literatur andeuten, sind „Gastliteratur“, „nicht nur deutsche“ Literatur, „deutsche Gastliteratur“, „Literatur der Fremde“ oder „deutsche Literatur von außen“.⁶⁵ Allen diesen Bezeichnungen ist gemein, dass diese Literatur noch immer nicht zum *mainstream* des literarischen Betriebes in Deutschland gerechnet wird. Vielmehr deuten sie an, dass diese Literatur ‚anders‘ ist als die deutsche, da sie von Gastarbeitern oder anderen Migranten stammt. Sie kann aber offenbar auch eine Brücke darstellen und die Funktion eines Vermittlers zwischen der ‚anderen‘ und der deutschen Literatur einnehmen. Allein die Terminologie zeigt, was bei Rezeption der so genannten Migrationsliteratur am wichtigsten gewesen ist: sie brachte eine ‚andere Identität‘ in die scheinbar homogene deutsche Gesellschaft ein.⁶⁶ Diese Literatur wurde also in ihrer anfänglichen Phase auf ihre angebliche ‚Authentizität‘ reduziert.

Obwohl die Autoren selbst – wie im Falle von Biondi, Schami und Senocak – zu der Schaffung einer eher ausgrenzenden Begrifflichkeit beigetragen und diese in manchen Fällen sogar direkt vorgeschlagen haben, wird dieses Phänomen in den meisten wissenschaftlichen Arbeiten als Fehler der Literaturwissenschaft und Literaturkritik, wie überhaupt der literarisch interessierten Öffentlichkeit kritisiert. A. Mansur Bayar etwa macht allein jene Ideologen für diese Fehlbezeichnungen verantwortlich, die eine kulturelle Homogenität der deutschen Gesellschaft behauptet haben.⁶⁷ Karin Yesilada weist durch einen Vergleich der amerikanischen mit der deutschen Politik der bundesdeutschen Öffentlichkeit explizit die Schuld zu, der

⁶⁴ Karin E. Yesilada, Interview mit Zafer Senocak, „Die klassische Migration gibt es nicht mehr“, In: Migrationsliteratur. Eine neue deutsche Literatur, ebd., S. 19-24.

⁶⁵ Migrationsliteratur. Eine neue deutsche Literatur, ebd., S. 7; vgl: Karl Esselborn, a.a.O.

⁶⁶ Zu Untersuchungen der Migrationsproblematik gehören unter anderem: Karin König und Hanne Straube, Zuhause bin ich, die aus Deutschland'. Ausländerinnen berichten, Ravensburg 1982; Norbert Ney, Sie haben mich zu einem Ausländer gemacht ... ich bin einer geworden. Ausländer schreiben vom Leben bei uns, Hamburg 1984; Christel Gastager und Harald Niemeyer, Türken der zweiten Generation. Eine beziehungssoziologische Gebildeanalyse, Frankfurt am Main, 1984; Friedrich Heckmann, Die Bundesrepublik, ein Einwanderungsland? Zur Soziologie der Gastarbeiterbevölkerung als Einwanderungsminorität, Stuttgart 1981; Knuth Dohse, Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat, Berlin, 1985.

⁶⁷ A. Mansur Bavar, Aspekte der deutschsprachigen Migrationsliteratur. Die Darstellung der Einheimischen bei Alev Tekinay und Rafik Schami, 1999. Er hält aber diese Art von Nationalismus für keine spezifisch deutsche und versucht, diese Ansicht mit einem Zitat zu belegen: Firoozeh Kashani-Sabet, Frontier Fictions. Shaping the Iranian nation, 1804–1946, Princeton 1999, S. 13: „... Homogeneity, or its representations, would be achieved through the control of political and sozial organizations as well as through cultural output.“

Literatur der zweiten Generation türkischer Einwanderer das Etikett ‚dazwischen‘ angeheftet zu haben und somit ihre Zugehörigkeit zu einem umfassenden deutschsprachigen Literaturbegriff verhindert zu haben.⁶⁸ Diese seitens der Autoren selbst beabsichtigte identitätsstiftende Funktion ihrer Texte ignoriert Amodeo in ihrer Studie von 1996, in der sie überzeugend zeigte, dass Literaturwissenschaft und Kritik diese Literatur auf ihre Authentizität reduziert hatten.⁶⁹ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die folgende Äußerung Amodeos in einem Aufsatz aus dem Jahre 2009 über den Begriff Betroffenheit, die dank Biondo und Schami zu einer literaturwissenschaftlichen und literaturgeschichtlichen Kategorie wurde. Diese Autoren veröffentlichten nämlich 1981 einen Aufsatz mit dem Titel *Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur*⁷⁰.

Sie verstanden unter Betroffenheit die unmittelbare Solidarität der eigenen Minderheit gegenüber. Diese Definition von Betroffenheit implizierte nicht automatisch den Verzicht auf ästhetische Qualität. Im Gegensatz zum ästhetischen Anspruch, den die Autoren selbst propagierten, näherte sich die literarische Öffentlichkeit den Texten mit einem Desinteresse an der ästhetischen Beschaffenheit oder mit einer fast grenzenlosen Großzügigkeit im ästhetischen Urteil.⁷¹

Der Begriff Betroffenheit als literaturwissenschaftliche Kategorie wird in 1.3 nochmals aufgegriffen. Bemerkenswert an diesem Zitat ist jedoch, dass Amodeo auf der einen Seite dieser Literatur die von den Autoren selbst gewünschte identitätsdefinierende Funktion durchaus zubilligt: sie betont die Tatsache, dass die Autoren mit der Kategorie Betroffenheit einen Aufruf zur Solidarität unter sich und innerhalb der Einwandererminderheit beabsichtigten. Auf der anderen Seite bestreitet sie jedoch jegliche Absicht dieser Autoren, ihre Literatur als ‚Betroffenheit‘ rezipiert sehen zu wollen. Dass diese Literatur anfänglich mit der Absicht produziert wurde, Solidarität innerhalb der Minderheit zu befördern, will sie nicht als Zeichen eines quasi ‚automatischen‘ Verzichts auf ästhetische Qualität gewertet wissen. Somit tendiert sie, wie die meisten Kritiker, dazu, der literarischen Öffentlichkeit die Schuld

⁶⁸ Yesilada, AutorInnen jenseits des Dazwischen – Trends der jungen türkisch-deutschen Literatur, Migrationsliteratur. Eine neue deutsche Literatur?, ebd., S. 12-19.

⁶⁹ Immacolata Amodeo, Die Heimat heißt Babylon, Wiesbaden, 1996.

⁷⁰ Franco Biondi/Rafik Schami, Literatur der Betroffenheit, In: Christian Schaffernicht (Hrsg.), Zu Hause in der Fremde, Fischerhude, 1981.

⁷¹ Amodeo, Betroffenheit und Rhizom. Literatur und Literaturwissenschaft. In: Dossier. Migrationsliteratur, a. a. O., S. 6.

daran zuzuweisen, diese Texte lediglich auf der Inhaltsebene, aber nicht von ästhetischen Gesichtspunkten her wahrgenommen zu haben.

Im Lichte des eben Gesagten müssen wir dennoch klarmachen, dass es uns nicht darum geht, ob unsere Autoren auch diese Terminologien für ihr Werk verwenden oder nicht. Eine Problematisierung der Begrifflichkeiten, mit denen die so genannte Ausländerliteratur bezeichnet wurde, ist für diese Arbeit ebenfalls nicht hilfreich. Aber die verstärkte Beachtung der Bedeutungen verschiedener, sich im Laufe der Zeit entwickelnder Terminologien vermittelt einen Überblick über den Prozess, dem entsprechend diese Literatur wahrgenommen wurde und sich entwickelt hat. Unser Blick in diesem Kapitel bleibt ein kritischer, was auch im Falle der noch zu thematisierenden Literatur- und Kulturtheorien der Fall sein wird. Im Folgenden wird zunächst eine geschichtliche Vorklärung gegeben, die erhellt, wie die erste Generation der so genannten Migrationsliteratur zustande kam. Danach wenden wir uns ihrer zweiten Generation an, um auf die Stereotypisierung ihrer Literatur in der Kultur –und Literaturtheorie einzugehen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass sich SAID und Kermani zwar Generationen zuordnen lassen, die zeitlich der ersten und zweiten Generation der sogenannten Gastarbeiter aus der Türkei und europäischen Ländern entsprechen. Jedoch sind die Migrationshintergründe iranischer Autoren trotz dieser Gleichzeitigkeit gänzlich andere. Davon abgesehen, hält diese Arbeit eine derart kategorisierende und stereotypisierende Herangehensweise an die Literatur prinzipiell nicht für erkenntnisleitend.

Biondi, der selbst zur ersten Generation auf Deutsch schreibender ‚Gastarbeiter‘ gehört, hat die erste Untersuchung über die italienischen Schreibenden vorgelegt.⁷² Der in Italien geborene Biondi kam 1965 mit der ersten Einwanderungsgeneration nach Deutschland und wurde Fabrikarbeiter. Die Motivation zu schreiben bot ihm seine ‚Lebenssituation‘ als Gastarbeiter:

Es gab mehrere Gründe, die mich dazu veranlasst haben. Zum einen war es so, dass ich damals Fabrikarbeiter war, und als Fabrikarbeiter habe ich auch viel Stress gehabt und eine Reihe von Situationen, wo ich das Gefühl hatte, es liegt alles in mir und es muss ausgesprochen, verschriftlicht werden. Aufgrund meiner Lebenssituation fiel es mir leichter, das, was ich erlebt hatte, auf

⁷² Fanco Biondi, Von den Tränen zu den Bürgerrechten. Italienische Emigrantenliteratur in der BRD, Frankfurt, 1983.

Deutsch zu beschreiben als auf Italienisch.⁷³

Was Biondi laut diesem Zitat über den Grund und die daraus folgende Thematik seines Schreibens zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit sagt, trifft auf eine ganze Generation der italienischen und türkischen Einwanderer und sogar anderer Minderheiten dieser Zeit zu. Durch das Schreiben reflektierten sie das alltägliche Leben in der deutschen Fremde und artikulierten ihre Klagen über die problematischen Lebensbedingungen. Diese Schwierigkeiten veranlassten die Autoren, sich ihrer eigenen Identität verstärkt zuzuwenden. Noch deutlicher gesagt: Das Leiden am bundesdeutschen Alltag, das die Migranteliteratur kennzeichnet, wurde von der Suche nach einer verloren geglaubten Identität begleitet.⁷⁴ Chiellino stellt sechs verschiedene Identitätsmuster heraus, nach denen sich Autoren ihre Identität erschrieben oder besser gesagt: auf literarischem Wege konstruiert haben sollen.⁷⁵ Zu jedem Muster werden drei Gedichte von verschiedenen Autoren als Beispiel thematisch analysiert.⁷⁶ Die Identitätsmuster, die bei dieser Untersuchung aufgestellt werden, sind wie folgt: Ablehnung jeder möglichen Veränderung, Wahrnehmung eingetretener Veränderungen, Versuche, die ursprüngliche Identität zurückzugewinnen, Vorschlag einer möglichen Identität, Warnung vor einer neuen falschen Identität, Verteidigung der in der Fremde erworbenen Identität.⁷⁷ Chiellino ordnet die italienische Ausländerliteratur der ersten Generation in Deutschland, zu denen auch die türkische und zum Teil auch die arabische gehören, in drei Phasen ein. Er setzt sich das Ziel, ein den Autoren ‚unbewusstes Entwicklungsmodell‘ herauszuarbeiten. Diese Zielsetzung und kategorisierende Herangehensweise erwähnen wir an dieser Stelle, um darzustellen, aus welchem Blickwinkel die Literatur von Autoren nichtdeutscher Herkunft von Beginn an

⁷³ Amodeo, Interview mit Franco Biondi, In: Dossier Migrationsliteratur, a. a. O., S. 9.

⁷⁴ Adelson, a. a. O., S. 384.

⁷⁵ Chiellino, Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik, Augsburg, 1985, S. 35.

⁷⁶ Chiellino verweist auf die Tatsache, dass die ausgewählten Gedichte nicht nach ihren ästhetischen Werten, sondern nur nach der Thematik der Identität kategorisiert wurden, und insofern macht er von Anfang an bewusst, dass diese Literatur im Gegensatz zu ihrer Rezeption in der literarischen Szene Deutschlands, die der Ausländerliteratur – zumal bis dahin – nur einen thematischen Wert zuschrieb, auch über einen ästhetischen Aspekt verfügt. Dies ist das Thema der elf Jahre später erschienenen Arbeit von Immacolata Amodeo *Die Heimat heißt Babylon*, die auf die fehlende Beachtung der Ästhetik dieser Literatur durch die Literaturwissenschaft and –kritik hinweist und die Reduktion auf 'Authentizität der Themen' kritisiert.

⁷⁷ Chiellino, ebd., S. 59.

rezipiert wurde. Was sind aber die geschichtlichen Hintergründe, die zu der Entstehung eines scheinbar so genau kategorisierbaren Identitätsmodells geführt haben?

Die erste Phase nennt Chiellino ‚Zeit der Isolation‘. Sie betrifft diejenigen ‚Gastarbeiter‘, die um 1955 nach Deutschland emigriert sind und eine ‚doppelte‘ Isolation erfahren mussten. Sie fühlten sich fremd in der deutschen Gesellschaft, und sie waren selbst die ‚Träger der Fremdheit‘. Hier dient das Schreiben als Hilfe, mit dieser Isolation umzugehen, und insofern ist die Aufarbeitung der Fremdheitserfahrung das Motiv des Schreibens. Die Autoren, die sich fremd fühlten, schrieben an Menschen in der Heimat, zunächst meist in Briefen. Sie thematisierten nicht die Fremdheit, weil sie nicht vorrangig Solidaritätshaltungen zu den Menschen in der Heimat aufbauen oder bewahren wollten. Vielmehr nutzten sie, das Schreiben als Ersatz für das ‚ausgefallene Sprechen‘. Sie reflektierten in den Texten Alltagserfahrungen, die sie nicht im direkten Gespräch mitteilen konnten. So wurde ‚der Alltag des Lebens in der Fremde‘ und die damit verbundenen Schwierigkeiten zum Hauptthema ihrer Äußerungen. Die erste Generation, die die deutsche Sprache nicht beherrschte, schrieb in der Sprache der ‚unmittelbaren Umgebung‘: „Eine Umgebung, die von den mitgebrachten Erinnerungen genauso stark geprägt ist, wie vom Alltag in der Fremde. Diese Sprache kann sowohl der Dialekt des Heimatdorfes sein, häufiger aber ist es ein sehr wenig anspruchsvolles Italienisch.“⁷⁸

Eine weitere Motivation zum Schreiben ist die Trennung von der Heimat. „Er fängt zu schreiben an, weil er der Verbindung zur Heimat nicht mehr traut.“⁷⁹ „Das immer wiederkehrende Grundthema dieser Zeit ist die Trennung von der Heimat als Ort der Geborgenheit, der glücklichen Vergangenheit und Gegenwart, wobei die Gegenwart voller Unbehagen ist, weil sie sich fern von der Heimat vollzieht.“⁸⁰ Besonders auffällig ist dabei das Motiv der Personalisierung oder Typisierung der Fremde als ‚Frau‘. Genauso wie man von der Fremde verführt und später betrogen wird, indem die Fremde das Versprochene nicht einlöst. Die Heimat wird dagegen mit der Mutter identifiziert, mit der treuesten Frau.⁸¹ Diese weibliche Konnotation des Unbekannten darf mithin als Instrument eines Erklärungsmechanismus verstanden werden, der Annäherung an das ‚Andere‘ bei gleichzeitigem Befremden darüber

⁷⁸ Ebd., S. 31.

⁷⁹ Ebd., S. 30.

⁸⁰ Ebd., S. 33.

⁸¹ Ebd., S. 34.

klischeehaft verfügbar macht – das freilich in krypto-erotischer Form.

Zu Anfang veröffentlichten die Autoren ihre Texte nicht. Das Schreiben bleibt rein epistolarisch oder notathaft, und weist noch nicht eine im eigentlichen Sinne literarische Qualität auf. Dennoch schrieb eine ganze Gruppe von Autoren, ohne voneinander zu wissen, über verwandte Themen. Diese erste Phase bezieht sich auf die Zeitspanne zwischen dem Anwerbeabkommen 1955 und der ersten Hälfte der 1970er Jahre. In den 1970er Jahren erkannten viele ‚Gastarbeiter‘ nach zehn der geplanten fünfzehn Jahre Aufenthalt in Deutschland, dass eine Rückkehr in die Heimat im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Erwartung nicht möglich sei. Anfänglich hatten die meisten Gastarbeiter ihre Heimat in der Hoffnung verlassen, nach einer kurzen Zeit zurückzukehren. Die Situation in ihren Heimatländern hatte sich aber nicht verbessert, sodass sie sich entschieden, in Deutschland zu bleiben.⁸²

Damit beginnt in der ersten Hälfte der 1970er Jahre eine zweite Phase. Sie wird als Zeit des ‚Vervielfältigers‘ definiert.⁸³ Die Autoren bleiben ihren Grundthemen treu. Neu ist im Vergleich zur ersten Phase aber, dass sie mit ihren Texten an die Öffentlichkeit gehen.⁸⁴ Die Autoren schreiben weiterhin auf Italienisch, das sprachliche Niveau wird jedoch höher und erreicht hier und dort literarische Qualität.⁸⁵ Diese Sprache wird immer mehr zur Sprache einer nationalen und kulturellen Minderheit, die sich auf den Weg gemacht hat, die eigene Anwesenheit in der Fremde zu erforschen und zu begründen.⁸⁶ Die Autoren schreiben nicht mehr nur für sich allein sondern für eine gemeinsame Identität. Wie schon erwähnt, wollten sie ihre Lebenserfahrung als Teil einer Minderheit in der deutschen Gesellschaft darstellen. Weitere Merkmale der früheren 70er Jahre sind die Verallgemeinerungen und Stereotypisierungen, die sowohl die italienische Minderheit als auch die deutsche Mehrheit betrafen. Sie führten zu Unbehagen unter den Schreibenden, die die Notwendigkeit erkannten, die Minderheit aus ihrem Ghetto-Dasein zu befreien. Ihre Absicht war, dieses Unbehagen auszudrücken. Dies wäre allerdings nicht allein vermittelt der

⁸² Franco Biondi, Passavantis Rückkehr, In: Biondi, Naoum, Schami, Taufiq (Hrsg.), Zwischen Fabrik und Bahnhof, München, 1976. Dieses Buch drückt – wie Chiellino erklärt – als ein literarischer Vorbote dieses Schwindens einer falschen Hoffnung einer ganzen Generation aus. Chiellino. a. a. O., S. 40.

⁸³ Ebd., S. 34.

⁸⁴ Ebd., S. 35.

⁸⁵ Ebd., S. 37.

⁸⁶ Ebd., S. 37.

italienischen Sprache möglich gewesen. Die Autoren sahen es als notwendig an, soziale Phänomene wie die steigende Ausländerfeindlichkeit in der westdeutschen Gesellschaft durch Verwendung des Deutschen anzusprechen.⁸⁷

In der zweiten Hälfte der 70er Jahre schrieben viele dieser Autoren nunmehr auf Deutsch. Deutsch wurde zur gemeinsamen Sprache aller Minderheiten, mit der sie ihre soziale Lage im Land kritisierten. Chiellino bezeichnet das Deutsche als Sprache der Anklage. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die deutsche Sprache nicht genutzt wird, um unmittelbar die Deutschen anzusprechen. Vielmehr haben die Schreibenden die Absicht, zwischen den Minderheiten eine Verbindung durch das Schreiben entstehen zu lassen. Die deutsche Sprache wird in eine ‚Lingua Franca‘ umgewandelt.⁸⁸ In dieser Phase haben sich die Schreibenden also ein Ziel auf soziokultureller Ebene gesetzt: Es verstärkt die Annahme, die Schreibenden trügen selbst dazu bei, dass ihre Werke als authentische Texte wahrgenommen würden.

Die literarische Beschäftigung mit der eigenen Identität in der Fremde war vorerst das Thema schlechthin der Ausländerliteratur in der Bundesrepublik.⁸⁹ Diese Literatur war bis zum Ende der 1970er und dem Anfang der 1980er Jahre von den erwähnten Eigenschaften geprägt. Die von Chiellino herausgearbeiteten Charakteristika der Schreibhaltung italienischer Autoren haben viel gemeinsam mit der Literatur anderer Minderheiten. Die ersten Werke der arabischen Autoren wurden ebenfalls auf Arabisch und erst später auf Deutsch verfasst. Die Themen der arabischen Texte waren die Behandlung der Lebenslage in der Fremde und der durch den Verlust der Heimat entstandenen Isolation und die Trennung von der Heimat.⁹⁰ Diese Eigenschaften ähneln denen der ersten und zweiten Phase des italienischen Schreibens. Die Literatur der arabischen Autoren entwickelte sich Anfang der 1980er Jahre zusammen mit den Texten anderer Minderheiten zu einem Solidaritätsaufruf aller Minderheiten und zur Kritik an der deutschen Gesellschaft. Die Literatur war bemüht, einen kulturellen Brückenschlag unter den Migranten selbst und zu den Deutschen zu bilden und diente als Mittel der Kommunikation. Die zwischen 1980 und 1983 veröffentlichte Reihe Südwind-Gastarbeiterdeutsch wurde von Franco

⁸⁷ Ebd., S. 38.

⁸⁸ Ebd., S. 45–46.

⁸⁹ Ebd., S. 57.

⁹⁰ Mustafa Al-Slaiman, Autor/innen aus dem arabischen Kulturraum, In: Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch, Carmine Chiellino (Hrsg.), Stuttgart, Weimar, 2000, S. 235-247, hier: S. 236.

Biondi und drei arabischen Autoren Rafik Schami, Suleman Taufiq und Jusuf Naoum herausgegeben. In ihr sind die früheren deutschen Texte dieser arabischen Autoren zu finden. Ende der 1990er Jahre ist der anfängliche Kreis der Autoren aus dem arabischen Kulturraum geschrumpft.⁹¹ Von dieser Zeit an wandten sich einige Autoren vom Schreiben ab, während andere avancierten und erfolgreich wurden. Wir versuchen im Folgenden, das damalige Schaffen unseres iranischen Autors SAID in diesem zeitlichen Zusammenhang zu kontextualisieren.

1.2. Das Beispiel SAID: eine verlorene Heimat

Die Thematik der ersten Phase der auf Italienisch schreibenden Autoren weist Ähnlichkeiten mit der Thematik des poetisch-essayistischen Werks von SAID auf. 1979, nach der Islamischen Revolution, musste SAID Iran verlassen und begann (wieder) in Deutschland zu leben, das er bereits 1965 mit 17 Jahren zum ersten Mal zum Studieren betreten hatte. Das hatte zu seinem ersten Exil geführt, da er gegen das Shahregime politisch aktiv war und vor dem Sturz des Schahs nicht in den Iran zurück konnte. Seit seiner Rückkehr nach Deutschland im Jahre 1979 lebt und arbeitet er dort in einem zweiten Exil und konnte nie ‚heimkehren‘. SAID besitzt einen völlig anderen ‚Migrationshintergrund‘ als die bisher erwähnten Autoren. Jedoch ist die Tatsache nicht zu übersehen, dass SAID in Deutschland zum ersten Mal 1965 gleichzeitig mit der Einwanderung der sogenannten Gastarbeiter ankam. Obwohl er erst später und auch ausschließlich auf Deutsch zu schreiben beginnt, gehört er chronologisch gesehen zur ersten Generation ‚ausländischer‘ Autoren. Er erlebt ähnliche Isolationsverhältnisse nur in einem unterschiedlichen Zusammenhang. Diese Isolation betrifft nicht nur das „verlorene“ Land Iran sondern auch andere politischen Exilanten:

ich entfernte mich von meinen iranischen kollegen. man begann mir vorwürfe zu machen. ich las romane, und es hieß, ich sei nicht mehr politisch. ich ging ins kino statt zu noch einer politischen diskussion. ich beschäftigte mich mit dem deutschen leben, und das war – auf eine leise art und weise – verpönt. ich galt immer als deutsch-freundlich, aber das war nicht das problem. vielmehr begann ich das iranische terrain zu verlassen, den käfig des exils. ich hatte einen antrag auf asyl gestellt. er ist abtrünnig, hieß es. er will sich zur ruhe

⁹¹ Ebd., S.237.

setzen. er ist müde. ich wurde isoliert und einsam. und sinnigerweise führte mich die folgende isolierung in die deutsche sprache hinein. die isolierung brachte einsamkeit, und da kam die deutsche sprache wie eine art auffanglager. ich war soweit. ich sage es pathetisch: ich suchte eine andere welt.⁹²

Das obige Zitat stammt aus einem autobiographisch geprägten Essay SAIDs. Das literarische Ich entspricht hier der Identität des Autors. Essayistisch beschreibt er seine Lebenssituation, als er anfang zu schreiben. Isolation und Einsamkeit nennt der Autor als Antrieb zum Schreiben auf Deutsch. Es muss hervorgehoben werden, dass dies eine der wenigen Stellen in unserer Studie ist, in der wegen der Bedeutung des Texts für die geschichtliche Kontextualisierung des Werkes des Autors die selbstreklamierende Identität des Dichters ausdrücklich von Interesse ist. Ein nicht übersehbarer Faktor ist, dass auch SAIDs Motivation zum Schreiben, die Verarbeitung der von ihm erfahrenen Isolation ist, selbst wenn diese einem anderen Grund entspringt und zu einem etwas späteren Zeitpunkt entsteht, als die Isolation der ersten sogenannten Gastarbeiter. Aber, wie er selbst beschreibt, bietet sich ihm das Papier als Ersatz der fehlenden Freunde an:

die sprache treibt den flüchtling voran, wie ein warmer frühlingstag einen rekonvaleszenten. nun kann er sich ausdrücken. aber für wen? er hat ja keine freunde mehr, zumindest behauptet er das. übrig bleibt das weiße papier; nun hat der flüchtling ja eine sprache. er hat zuflucht gesucht und gefunden bei der neuen sprache. sie hat ihn aufgenommen, so gastlich sie konnte. ich nahm mir ein stück papier und begann mit notizen über die einsamkeit, die ich erfuhr. kaum etwas davon ist geblieben ...⁹³

SAID benutzte also nicht seine Muttersprache, sondern fand Zuflucht bei ‚der neuen Sprache‘. Sein Werk ist nicht mit dem Zweck entstanden, durch das Schreiben eine Brücke zur alten Heimat zu bauen, sondern er scheint durch das Schreiben auf Deutsch jede Brücke geradezu hinter sich abbrechen zu wollen. Die Erwähnung der zumindest teilweise parallelen Thematik zwischen SAIDs Werk und der so genannten Gastarbeiterliteratur Anfang der 70er Jahre ist auch von Belang, weil die Schreibenden primär zur gleichen Zeit den Schritt nach draußen machten und ihre

⁹² SAID, deutsch als auffanglager. ein fremdsprachiger monolog, In: In Deutschland leben, München, 2003, S. 25-35, hier: S. 29-30.

⁹³ Ebd., S. 32-33.

Texte veröffentlichten, als SAID mit seiner literarischen Tätigkeit begann.⁹⁴ Wenn die Solidarität innerhalb einer Minderheit und in der dritten Phase, d.h. in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre, zwischen den Minderheiten, als Motivation des Schreibens zum Vordringen einer kollektiven Identität in der zu dieser Zeit entstandenen sogenannten Gastarbeiterliteratur führte, war bei SAID eine bewusste Isolierung von der in Deutschland lebenden iranischen Gemeinschaft, mit der sich der Dichter vor dem Beginn seines Schreibens identifiziert hatte, der Fall. Diese Situation beschreibt der Autor essayistisch:

die einsamkeit des Exils drängt nach dialog. der mikrokosmos, in dem ich bislang gelebt hatte, brach nun auseinander. Er war geschlossen und harmonisch gewesen. hier kannte man sich oder lernte sich schnell kennen. wer gegen die diktatur war, war ein teil dieser welt. aus dieser welt wurde ich jäh hinausgeworfen. ich war nun der abtrünnige. und der vereinsamte. wer das exil kennt und seine strengen gesetze, kann sich vorstellen, wie unerträglich die situation des abtrünnigen ist. über nacht verliert man praktisch alle freunde. denn bald wissen alle bewohner dieses mikrokosmos, wer der abtrünnige ist. eine stumme quarantäne tritt ein. aber der einsame sucht den dialog. er besucht keine freunde mehr spontan. bei ihnen könnte ja eine kleine versammlung im gang sein, aus der er ausgeschlossen ist. und wenn er – angemeldet – freunde besucht, dann meidet er gewisse themen. er hat ja nicht mehr viele freunde, und die will er nicht verlieren – so wird er immer einsamer. die vereinsamung vertiefte sich, als meine iranische geliebte mich – nicht zuletzt aus solchen politischen gründen – verließ. ein schmerzhafter schlag in einer situation, in der ich menschliche wärme am nötigsten gehabt hätte, nachfühlbar für jeden, der je geliebt hat. und dann kam die letzte, die administrative vereinsamung, als ich einen asylantrag stellen mußte. nur wem je im leben sein paß abgenommen wurde, kennt die tragweite dieser maßnahme. nie werde ich die ausgestreckte hand des münchner beamten vom kreisverwaltungsreferat vergessen, als er mir den flüchtlingspass aushändigte und mich gleichzeitig aufforderte: „ihren nationalpaß bitte!“, und nie sein gütiges gesicht und die einfühlsamen worte: „ich weiß, es schmerzt!“ dankbar nahm ich diese worte auf, wie einen warmen regen nach der langen durststrecke des asyllabyrinths. da steht man also mit einem neuen dokument und ohne alte freunde.⁹⁵

SAID lebte zuvor in einem ‚Mikrokosmos‘, danach erschien er als abtrünnig. Insofern

⁹⁴ SAID begann im Jahr 1973 zu schreiben, also in der ersten Hälfte der siebziger Jahre: ebd., S. 29.

⁹⁵ SAID, Deutsch als Auffanglager, ebd.

versucht er – wie noch zu untersuchen sein werden wird – mit jedem poetischen und essayistischen Mittel, eine Identifikation mit allem ‚gegenwärtigen Iranischen‘ zu verhindern. Die Thematik Heimat und Fremde prägt sein Werk, aber diese Phänomene werden im Zusammenhang seiner ‚einzigen‘ Lebenssituation konzeptualisiert. Er schreibt nicht aus einer ‚Solidaritätshaltung‘ mit anderen Minoritäten und insofern trägt sein Schreiben nicht zur Entstehung einer kollektiven Identität bei. Die auf Italienisch Schreibenden entwarfen die Bilder der Heimat im Gegensatz zur Fremde⁹⁶, was jedoch auch bei SAID der Fall ist. Der Unterschied liegt in der Funktion dieser Thematik bei ihnen. Denn bei SAID wird keine Brücke von der Heimat zur Fremde gebaut. Die Sprache dient nicht als ein Gebiet der Identifikation mit der Heimat in der Fremde. Er schreibt nämlich von Anfang an auf Deutsch.

In SAIDs Werk gehört das Heimatliche ausschließlich zur Vergangenheit. Die Heimat ist, wie noch thematisiert werden wird, ‚die glückliche Vergangenheit‘⁹⁷, und was die ‚Gegenwart‘ betrifft, behauptet er zwar nicht, in deutschen Landen eine neue Heimat gefunden zu haben, aber er identifiziert sich auch nicht mit der gegenwärtigen iranischen Heimat und wünscht sich keine Rückkehr. Von den iranischen Freunden in Deutschland ausgeschlossen zu werden, gilt nicht als die erste Erfahrung, die seine Entfremdung mit dem gegenwärtigen Iranischen zur Folge hat. Im Folgenden werden Teile aus dem Band *Wo ich sterbe ist meine Fremde* zitiert, die sich auf die Zeit beziehen, als der Dichter nach dem Sturz des Schah aus seinem ersten Exil in Deutschland, wie er es selbst bezeichnete, nach Iran ‚heimgekehrt‘ war. Es ist nötig zu betonen, dass es dieser Studie nicht um die persönliche Empfindung geht, die SAID – und später Kermani – von ihrer eigenen Heimat hatten bzw. noch haben, sondern vielmehr um ihren *literarischen* Umgang mit dieser Konzeption. Da beide Autoren aber neben Fiktion auch essayistische Werke geschaffen haben, ist davon auszugehen, dass die Konzeption von Heimat in diesen Werken, sich weitgehend mit der persönlich empfundenen Heimat deckt. Wie dem auch sei, die Frage, ob die literarisch repräsentierte Heimat mit der ‚realen‘ Heimat unserer Autoren übereinstimmt, ist aus der Sicht unserer Arbeit nicht von Interesse. Von daher ist mit dem Ich in unserer Analyse bis auf wenige Ausnahmen (siehe oben) immer das literarische Ich gemeint.

⁹⁶ Chiellino, *Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik*, a. a. O., S. 37.

⁹⁷ Siehe Kapitel 5

Empfang
Flughafengebäude.
Ein Soldat,
Gewehr bei Fuß,
salutiert mir
und zwinkert mit einem Auge.
Dieses Auge kennt
die Tränen der Heimkehrer –
schlecht geweint und ungeschützt.⁹⁸

Auf die Straße getreten
(um 5 Uhr in der Früh')

Der Straßenkehrer
bespritzt die Straße mit Wasser,
bevor er sie kehrt.
Wie ein Mann,
der die Brotreste mit Wasser bespritzt,
bevor er sie verzehrt.
Dem Heimkehrer
die Straße!
Dem Straßenkehrer
das Brot!⁹⁹

Hier ist wie gesagt nicht von Interesse, ob das Ich mit der Person des Dichters übereinstimmt. Als ‚Heimkehrer‘ bezeichnet sich das literarische Ich ausschließlich am Anfang des Buches. Nach dem Ankommen in die vermeintliche Heimat wird es jedoch von den neuen Verhältnissen enttäuscht. Es findet die erhoffte ‚Heimat‘ nicht. Die islamische Revolution hat stattgefunden. In diesem Band beschäftigt sich der Dichter unter anderem mit der nunmehr herrschenden politischen Situation des Landes unter dem neuen Regime, in der das Ich sich nicht zurechtfinden kann. Es

⁹⁸ SAID, *Wo ich sterbe ist meine Fremde*, München, 2000, S. 14.

⁹⁹ Ebd., S. 17.

geht unter anderem um die Einschränkungen, die durch neue islamische Regeln auf den Straßen Teherans herrschte. Diese unterscheiden sich von der Zeit, an die es sich aus der Vergangenheit erinnert:

Geliebte,
auf diesen Straßen kann ich
nicht einmal deine Hand halten.
Wie verspottet hier
die Liebe ist. Wo ich sterbe,
ist meine Fremde.¹⁰⁰

Als Revolutionär, der für seine Ziele sogar das Exil ertragen musste, findet der Ich-Erzähler das Ergebnis seiner Bemühungen nicht wie gewünscht. Der neue politische Zustand des Irans nach der Revolution wird in diesen Versen geäußert:

Weißt du noch
meine ewige Antwort
auf Deine einzige Frage?
„Lass uns erst
mit dem Schah fertig werden –
dann sehen wir
weiter.“
Du hattest recht gehabt,
Geliebte.
Wir sahen nicht
weiter.¹⁰¹

Obwohl viele politische Gruppierungen zum Sturz des Schah und dem Erfolg der Revolution beitrugen, hatten nicht alle eine ‚islamische‘ Regierung in Aussicht. Der Ich-Erzähler entfremdet sich von der ‚islamischen Republik‘, die die anderen an der Revolution teilgenommen habenden politischen Parteien ausschloss und ein Referendum mit zwei Wahlmöglichkeiten durchführte; die Bevölkerung Irans wurde

¹⁰⁰ Ebd., S. 62.

¹⁰¹ Ebd., S.73.

aufgefordert, die Entstehung einer islamischen Republik zu bejahen oder zu verneinen:

Tag des Referendums

2. April 1979

Zum ersten Mal in meinem Leben

darf ich wählen –

zwischen Islamischer Republik

und nichts.

Ich behalte meine Stimme für mich –

für den nächsten Schrei.¹⁰²

Den gegenwärtigen Iran nennt der Ich-Erzähler nirgends ‚Heimat‘. Sondern nur „Vaterland“ und „Zeugin meiner Geburt“, aus dem er sich nun nichts für sich wünscht:

Nichts nehme ich mit

von dieser Erde – der Zeugin meiner Geburt.

Nichts von diesem Vaterland,

außer dem Straßenschmutz

an den Schuhsohlen.¹⁰³

Nicht nur der politische Zustand der vermeintlichen ‚Heimat‘ ist für das Entfremdungsgefühl des Ich-Erzählers verantwortlich. Außer dem politischen Zustand des Irans, den er nicht anerkennt, behandelt der Dichter ein zweites Thema in diesem essayistischen Gedichtband, das die Entfremdung mit dem Vaterland veranschaulicht. Exilbedingt und wegen seiner langen Abwesenheit erkennt der Ich-Erzähler nach der ‚Heimkehr‘ die im Gedächtnis behaltene Heimat nicht wieder. Er macht sich auf die Suche nach den in der Erinnerung behaltenen Bildern des verlassenen Heimatlandes. Die Suche ist eben vergebens:

Vergeblich suche ich

¹⁰² Ebd., S. 32.

¹⁰³ Ebd., S. 79.

den ganzen Tag.
Das kleine Mädchen,
das ich auf meinem Schulweg geküßt habe,
finde ich nicht mehr.¹⁰⁴

Das Mädchen ist eine Metapher für die verlorene Heimat. Denn an einer anderen Stelle des Buches geht der Ich-Erzähler nochmal auf die Suche. Dieses Mal sucht er konkret seine Kindheit, indem er in die Gegend fährt, in der er als Kind wohnte. Diese Suche ist auch vergebens:

Auf der Suche nach
den Hinterhöfen meiner Kindheit
besuche ich meine letzten Gassen.
Nirgends steige ich aus dem Auto.
Die Kinder
auf den Gassen
haben neue Spiele.
Die Mütter
auf den Türschwellen
haben andere Zurufe.¹⁰⁵

Das Wort „Suche“ spielt eine bedeutende Rolle, was die Heimatkonzeption betrifft. Dieses Wort wird wiederholt im Zusammenhang der vermeintlichen ‚Heimkehr‘ eingesetzt, die der Ich-Erzähler aus dem deutschen Exil in den Iran macht. Er ‚kehrt heim‘, um die Kindheit und damit assoziierten Verhältnissen zu finden. Sie gehören jedoch der Vergangenheit an und sind in der Gegenwart nicht auffindbar. In diesem Kontext ist ebenfalls das Fehlen des Wortes ‚Heimat‘ in SAIDs Dichtung zu beachten. Das Fehlen dieses Wortes und der bedeutsame Stellenwert von „Suchen“ im Kontext der Assoziationen des Heimkehrers weist darauf hin, dass der Ich-Erzähler die ‚Heimat‘ verloren hat. Deshalb muss er sie suchen, was sich immer als vergebens erweist, denn sie existiert nicht mehr.

Die Figuren der Mutter und der Geliebten spielen auch eine bedeutende Rolle bei

¹⁰⁴ Ebd., S. 34.

¹⁰⁵ Ebd., S. 44.

SAIDs Heimatkonstruktion. In seinen Essays und seiner Lyrik macht er die iranische Mutter und eine deutsche Geliebte zum Thema, wie dies bei den ersten Schreibenden der italienischen Einwanderer der Fall war. Ein Beispiel für SAIDs Einstellung der deutschen Sprache gegenüber, die er als die fremde Sprache bezeichnete, kommt in diesem Zitat essayistisch zum Ausdruck:

die fremde sprache ist eine schöne dame, die der fremde anhimmelt. bei dieser liaison ist er nur ein unerfahrener liebhaber. er tobt sich aus auf dem gereiften körper der geliebten, und sie erduldet mit grandezza alles, was er in seinem jugendlichen elan ausprobiert. die reife geliebte weiß, erst wenn er sich ergibt, beginnt die liebe.¹⁰⁶

Hier spielt die deutsche Sprache die Rolle der Geliebten. SAID spricht an verschiedenen Stellen seines Schreibens von einer deutschen Frau als Geliebte. Über die iranische Mutter schreibt er einen langen Essay und Lyrik. Seine literarische Heimatkonstruktion, die noch in Kapitel 5 thematisiert wird, besteht aus der Mutter und der Sprache Persisch, die die Mutter-Sprache ist. Muttersprache mit Bindestrich zu schreiben, weist auf ihre mütterliche Eigenschaft hin und betont ihre heimatliche Geborgenheit. Diese Geborgenheit verliert der Ich-Erzähler SAIDs im vielfachen Sinn. Er verliert das Land, in dem er geboren wurde und die Mutter. Und die Muttersprache benutzt er nicht zum Schreiben. Die mütterliche Eigenschaft in SAIDs Heimatkonstruktion ist in Anlehnung an das stereotypische Denkbild von Heimat zu verstehen. Dieser Diskurs von Heimat wird in 2.3 und ihre feministische Kritik in 2.4 thematisiert. Zu den ersten Eindrücken nach der vermeintlichen Heimkehr nach Teheran gehört dieser Strophe:

wie gütig
die Passanten sind –
sie sprechen Persisch!¹⁰⁷

Für das Schreiben wählt er aber die deutsche Sprache, die die Sprache seiner Gegenwart ist. Persisch ist nicht die Sprache seiner Gegenwart. Metaphorisch lässt er diese Sprache zusammen mit allem anderen in seinem Vaterland zurück. Er bedient

¹⁰⁶ SAID, a. a. O. S. 33.

¹⁰⁷ SAID, Wo ich sterbe ist meine Fremde, ebd., S. 18.

sich ausschließlich der deutschen Sprache, und in dieser Hinsicht gehört er zu den ‚monophonen‘ Stimmen derjenigen Autoren, die in Deutschland politisches Asyl suchten. Chiellino teilt nämlich diese Autoren in ‚polyphone‘ und ‚monophone‘ Gruppen auf. Die meisten Asylsuchender schrieben vorrangig in ihrer Muttersprache und erst danach wechselten sie ins Deutsche, während im Falle von SAID und einigen wenigen anderen Deutsch die einzige literarische Sprache war.¹⁰⁸

SAID mit der Kategorie ‚monophon‘ zu fassen, weist aber ein Paradox auf. Denn er schreibt zwar ausschließlich auf Deutsch, aber er findet keine ‚Heimat‘ in dieser Sprache und setzt sich dadurch auch von den meisten namhaften ausländischen Autoren ab. Yüksel Pazarkaya gilt selbst unter den türkischen Einwanderern als Ausnahme, weil er wie SAID zum Studium nach Deutschland kam. In dem Sinne bietet seine Einstellung gegenüber der deutschen Sprache eine gute Vergleichsmöglichkeit mit jener von SAID. Pazarkaya versuchte, die neue ‚Heimat‘ in der deutschen Sprache aufzubauen:

deutsche Sprache
die ich vorbehaltlos liebe
die meine zweite Heimat ist
die mir mehr Zuversicht
die mir mehr Geborgenheit
die mir mehr gab als die
die sie angeblich sprechen [...] ¹⁰⁹

Im Gegensatz zu SAID ist in Pazarkayas Dichtung die Rede von ‚Geborgenheit‘, wenn es um die deutsche Sprache geht. SAIDs Einstellung gegenüber der deutschen Sprache und Heimat ist eine Prekäre. Er schreibt ausschließlich auf Deutsch, aber sagt nicht wie Pazarkaya, dass er dort ‚Geborgenheit‘ findet oder ‚Zuhause‘ ist. Bemerkenswert an SAIDs Konzeption von Heimat ist, dass er sich nicht direkt dazu äußert, weder in essayistischer – wie es bei Kermani der Fall ist – noch lyrischer Form. Auf diese Weise verweist der Dichter auf eine verlorene Heimat.

¹⁰⁸ Vgl. Dazu: Chiellino, Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch, a. a. O., S. 55.

¹⁰⁹ Zitat nach: Nilüfer Kuruyazici, 50 Jahre Migration und ihre Literatur im Rückblick, In: 50 Jahre türkische Arbeitsmigration in Deutschland, Türkisch-deutsche Studien Jahrbuch, Göttingen, 2011, S. 125-141, hier: S. 128.

Unsere Diskussion SAIDs im Kontext der Kategorien, in die die erste Generation der Autoren nichtdeutscher Herkunft eingeordnet wurden, hat gezeigt, dass er sich mit den thematisierten Kategorisierungen nur schwer bzw. überhaupt nicht fassen lässt. Die literarische Analyse von SAIDs ‚Heimat‘ wird in Kapitel 5 fortgesetzt. Einstweilen, wenden wir uns aber zunächst den Kategorisierungen und kulturellen Theorien zu, mit denen das Schaffen der zweiten Generation nicht-deutscher Autoren analysiert worden sind. Es wird gesehen, dass diese Theorien eine ‚orientalisierende‘ Funktion beweisen.

1.3. Die zweite Generation der Autoren nichtdeutscher Herkunft: Kritik des Orientalisierens ihrer Literatur

Mit dem Erscheinen von Anthologien einer jungen Generation sogenannter Gastarbeiter, die entweder in Deutschland geboren oder als Kind mit der Familie nach Deutschland eingewandert waren, änderten sich im Vergleich zur ersten Generation die Themen der Literatur und die Interessen der Autoren. Das neue Schreiben handelte von ‚Bikulturalität‘, ‚Zerrissenheit‘, ‚Gespaltensein zwischen zwei Kulturen‘ oder ‚Dasein zwischen zwei Welten‘. Zafer Senocak, der – wie erwähnt – den Begriff Brückenliteratur geprägt hat, vertritt die Idee, zwischen der deutschen und der türkischen Dichtung eine Brücke zu bilden und führt die Begriffe der ‚doppelten Identität‘ und des ‚Doppelmann‘ ein:

Doppelmann

Ich habe meine Füße auf zwei Planeten
wenn sie sich in Bewegung setzen
zerren sie mich mit
ich falle
ich trage zwei Welten in mir
aber keine ist ganz
sie bluten ständig
die Grenze verläuft

mitten durch meine Zunge.¹¹⁰

Senocak beschrieb seine Identität auch als „zwischen den Stühlen“ einer deutschen Einwanderungs- und einer türkischen Heimatkultur. Zehra Cirak, die zu den Autoren der zweiten Generation gehört, spricht ebenfalls von einer metaphorischen Brücke; sie möchte dieses doppelte Dasein nicht für selbstverständlich halten und geht mit diesem Begriff kritisch um: „Doch auf Brücken ist es am kältesten.“¹¹¹ Alev Tekiany betitelte 1987 ein Gedicht „Grenzgängerin oder Der Schmerz-Baum“.¹¹² Sie positionierte sich in einem Dazwischenraum und setzt ihre Identität einem Baum gleich, „mit Wurzeln in anatolischer Erde und mit Blüten unter Deutschlands Eisdecke“¹¹³. Nevfel Cumart schrieb in den 80er Jahren Gedichte, in denen „die Bürde zweier Welten“ zur Bürde des literarischen Schreibens, des eigenen Standorts wird.¹¹⁴ Den empfundenen Schmerz, zwischen zwei Kulturen zu sein, bringt Cumart zum Beispiel in seinem Gedicht „zweite generation“ von 1986 wie folgt zum Ausdruck:

auf unseren
schultern
die bürde
zweier welten
unser geist
ein schmelztiegel
im flammenmeer
tausendjähriger kulturen
sind wir
freunde der sonne
und der nacht.¹¹⁵

¹¹⁰ Zafer, Senocak, Du bist ein Arbeitsknochen, In: Türken deutscher Sprache, Irmgard, Ackermann (Hrsg.), München, 1984, S. 39

¹¹¹ Zehra Cirak. Sich warm laufen. In: Über Grenzen. Karl Esselborn (Hrsg.), München, 1987, S. 220.

¹¹² Alev, Tekiany, Grenzgängerin oder der Schmerzbaum. In: Über Grenzen, Karl Esselborn (Hrsg.), München, 1987, S. 259.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Karin E. Yesilada. AutorInnen jenseits des Dazwischen – Trends der jungen türkisch-deutschen Literatur, a.a.O., S. 13.

¹¹⁵ Ebd., S. 13.

Das ‚Leiden‘ an einer doppelten Identität ist in den 1980er Jahren der thematische Schwerpunkt. Die zerrissene Identität wird als schmerzhaft bezeichnet, weil sie zwischen zwei unvollständigen Welten und nicht als autonome Konstruktion, die Elemente beider Seiten in sich trägt und sich als eine neue Konstruktion anerkennen lässt, entstanden ist. Die Literarisierung des Zustands der kulturellen und sozialen Zerrissenheit bei der zweiten Generation der so genannten Gastarbeiterautoren trägt dazu bei, dass diese Literatur vorrangig nicht als Teil der deutschen Literatur anerkannt wurde, sondern in der ‚Peripherie‘¹¹⁶ verblieb.

Die dominierende Thematik der ‚Bikulturalität‘ und ‚doppelten Identität‘ und des ‚Gespaltenseins‘ wurde ursprünglich als ein ‚spezifisch deutsches‘ Phänomen rezipiert¹¹⁷ und mit dem Begriff ‚Betroffenheit‘ gekennzeichnet. ‚Literatur der Betroffenheit‘ ist ein qualifizierender Ausdruck, der, wie erwähnt, von Franco Biondi und Rafik Schami etabliert wurde. Dieser Begriff sei nahezu unübersetzbar in andere Sprachen, und „damit [wird] ein Gefühl bezeichnet, welches in anderen Sprachräumen nicht vorzukommen scheint: eine plüschige Mischung zwischen Weltschmerz und deutscher Gemütlichkeit.“¹¹⁸ Dieser Begriff wurde in den 80er Jahren für die ‚Verständigungs- und Erfahrungstexte‘ benutzt.¹¹⁹ Die Funktion der unter diesem Begriff stehenden Texte war hauptsächlich die Definition und der Ausschluss der eigenen spezifischen Gruppe vom Rest der Gesellschaft sowie der Aufbau von Solidarität innerhalb der eigenen ‚Minderheit‘ und die Sensibilisierung der Gesellschaft dafür, so Biondi und Schami. Betroffenheit wird in der Literaturwissenschaft nicht als textimmanente, sondern als moralische Kategorie definiert: Nach den 68er Revolten sollte ‚Kommunikation‘ einen moralisch wertvollen Stellenwert erhalten. Es wurde als moralische Verpflichtung betrachtet,

¹¹⁶ Vgl. Dazu: Immacolata Amodeo, Betroffenheit und Rhizom, Literatur und Literaturwissenschaft. In: Dossier. Migrationsliteratur, a. a. O., S. 6-8.

¹¹⁷ Amodeo, Betroffenheit und Rhizom, Literatur und Literaturwissenschaft, a. a. O.

¹¹⁸ Amodeo, Die Heimat heisst Babylon, a. a. O., S. 28.

¹¹⁹ Ebd., S. 23-24: Literaturen der Betroffenheit unterstellt man, dass sie aus einem autobiographischen Impuls heraus entstanden und dass sie, ob sie nun von Frauen, von Gefangenen, von Homosexuellen oder von Jugendlichen geschrieben sind, auf die Darstellung einer persönlichen Lebenssituation zielen. Dabei streitet man sich zuweilen darüber, ob die Texte überhaupt dem Leser etwas mitteilen (sollen), oder ob sie nur für den Autor selbst geschrieben sind. Abgesehen von diesen theoretischen Meinungsverschiedenheiten im Detail, wird die jeweilige persönliche Lebenssituation in solchen Texten oft als (rand-)gruppenspezifische beschrieben und auch als solche rezipiert. Die Texte haben innerhalb der (Rand-)Gruppe die Funktion, den status quo darzustellen, dadurch ein Gruppenbewusstsein zu schaffen und die eigene Gruppe anderen Gruppen gegenüber zu definieren und abzugrenzen.

sich mitzuteilen und dadurch auf Verständigung abzielen.¹²⁰ Dieser Begriff wird für einen ‚Biographengenerator‘ gehalten und ihm wird einer psychoanalytische Eigenschaft zugeschrieben.¹²¹ Wie erwähnt, wird den Autoren selbst keine große Rolle bei der Generierung einer (rand-)gruppenspezifischen Identität zugeschrieben:

Literaturen der Betroffenheit haben eine therapeutische, kathartische Funktion auch (und vor allem) für die, welche selbst nicht zu den jeweiligen (Rand-) Gruppen gehören, also für die ‚Mitte‘, die sich so ihrer ‚Ränder‘ versichert. Indem man die Betroffenheit den (Rand-)Gruppen zuschreibt, lenkt man davon ab, dass man den Zeigefinger in die eigene Wunde gesteckt hat, dass man selbst von den eigenen gesellschaftlichen Rändern betroffen ist.¹²²

Diese Kategorisierung wird für einen Fehler der Öffentlichkeit und eine Eigenschaft der ‚deutschen‘ Gesellschaft und somit für ein deutsches Phänomen gehalten. Die Versuchung, türkisch-deutsche AutorInnen innerhalb einer bipolaren Konstruktion aus zwei disparaten, kulturellen Blöcken weder hierhin noch dorthin, sondern genau „dazwischen“ anzusiedeln, scheint besonders groß. Die Formulierung vom „Dazwischen“ ist zu einem Topos der Medien geworden – am beliebtesten in der Formulierung „zwischen Tradition und Moderne“, häufig auch in der Variante „Kopftuch“ statt „Tradition“, meist jedoch in Anlehnung an Samuel Huntingtons Konzeption von der Dominanz westlicher Kultur über den Osten/Orient.¹²³ Die Autoren sollen sich von ihrer anfänglichen Position entfernt haben, eine ‚poetische Wandlung‘ erfahren haben und nicht mehr ‚dazwischen‘ sein wollen, wobei jedoch die Medien darauf bestünden, diese Identitätsthematik als Verkaufsstrategie beizubehalten.¹²⁴

Diese Kritik an der Anwendung der Kategorie ‚Dazwischen‘ für die Literatur der Autoren nicht-deutscher Herkunft in Parallelität mit der Annahme einer Dominanz westlicher Kultur über jene des Ostens erscheint berechtigt. In der Tat, es wird im Folgenden gezeigt, dass neue Herangehensweisen der deutschsprachigen Literaturkritik verwendet wurden, die wie das Konzept ‚Dazwischen‘, in Anlehnung

¹²⁰ Vgl. dazu: ebd., S. 25

¹²¹ Ebd., S. 27.

¹²² Ebd.

¹²³ Yesilada, AutorInnen jenseits des Dazwischen – Trends der jungen türkisch-deutschen Literatur, In: Dossier. Migrationsliteratur, a. a. O., S. 12-18, hier: S. 12.

¹²⁴ Yesilada. AutorInnen jenseits des Dazwischen – Trends der jungen türkisch-deutschen Literatur, ebd., S. 14.

an die internationale Postkolonialismus-Debatte standen. Kultur- und sprachbezogene Begriffe wie ‚Kreolisierung‘, ‚Hybridität‘ und ‚dritter Raum‘ wirkten in Übereinstimmung mit der Orientalismus-Debatte auf die Methodologie deutschsprachiger Diskursansätze, sowie auch das von Gilles Deleuze und Felix Guattari entwickelte Konzept des ‚Rhizoms‘, das gleichfalls auf die Literatur nicht-deutscher Autoren angewendet wurde.

1991 gewann die türkische Autorin Emine Sevgi Özdamar den Ingeborg-Bachmann-Preis und 1999 ging der Preis an die Ungarin Terézia Mora. Somit traten die in die deutsche Sprache eingewanderten Autoren nach und nach aus ihrer Nische heraus. Stücke von Feridun Zaimoglu, eines Autors türkischer Herkunft, wurden an prominenten europäischen Theaterorten gespielt.¹²⁵ Somit rückte diese Literatur in den 1990er Jahren „von der Peripherie ins Zentrum“¹²⁶. Hier verdankt die Literatur ihre Anerkennung nicht der literarischen Öffentlichkeit; die Autoren trugen selbst dazu bei, dass ihre Literatur ihre Randlage verlassen konnte und zunehmend als eigenständig betrachtet wurde. Emine Sevgi Özdamar, Zehra Cirak und Feridun Zaimoglu sind Beispiele von Autoren, die sich anfänglich mit Nuancen von ‚Bikulturalität‘ befassten und sich zwischen zwei Kulturen situierten. Sie setzten sich nun anders mit ihrer Identität auseinander. Mit dem Ausdruck „Ich bevorzuge weder meine türkische noch meine deutsche Kultur“¹²⁷ formuliert Cirak eine „Weder-Noch-Identität“, der nicht mehr „dazwischen“ ist. Dieser besteht aus einer neuen Identitätskonstruktion und in den Worten von Cirak „ein neues ich aus dem Nichts“.¹²⁸ Özdamar befasst sich in ihren drei Romanen von 1992 bis 2003¹²⁹ mit der eigenen Identität als Vermittler zwischen der türkischen und deutschen Kultur, aber nicht in der Art und Weise der Literatur der 80er Jahre als ‚gespalten‘. Diese Identität wurde in Anlehnung an die ‚Hybriditäts‘-Theorie von Homi Bhabha¹³⁰ als

¹²⁵ Amodeo, Betroffenheit und Rhizom, Literatur und Literaturwissenschaft, In: Dossier. Migrationsliteratur, a. a. O., S. 7: Amodeo erwähnt hier die Aufführungen von Zaimoglus Stücken: zur Wiedereröffnung der Münchner Kammerspiele (Othello, Text: Feridun Zaimoglu in Kooperation mit Günther Senkel; 29. März 2003), 2007 bei den Salzburger Festspielen (das Marathonprojekt Moliere. Eine Passion, Text: Feridun Zaimoglu in Kooperation mit Günther Senkel), während der Spielzeit 2007/2008 an Wiener Burgtheater (Schwarze Jungfrauen, Text: Feridun Zaimoglu in Kooperation mit Günther Senkel).

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Zehra Cirak, Vogel auf dem Rücken eines Elefanten, Köln, 1991, S. 94.

¹²⁸ Zehra Cirak, Leibesübungen, Köln, 2000, S. 15

¹²⁹ Das Leben ist eine Karawanserei (1992); Die Brücke vom Goldenen Horn (1998); Seltsame Sterne starren zur Erde (2003).

¹³⁰ Homi K. Bhabha, Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl, Schauffenburg Verlag, 2000.

‚hybrid‘ oder ‚dritte Raum‘ bezeichnet. Die Literatur wurde ab den 1990er Jahren mit dem kulturtheoretischen Ansatz der ‚hybriden Identität‘ analysiert mit der Begründung, dass die Autoren der zweiten Generation der Einwanderer ihren ‚eigenen Weg zu gehen‘ und die ‚doppelte Nichtzugehörigkeit zu überwinden‘¹³¹ versuchten.

Entsprechend der Entwicklung der Identitätsthematik werden also in den methodischen Ansätzen andere Herangehensweisen für den Umgang mit dieser Literatur gesucht. Diese Ansätze treten im Zusammenhang mit meist außerhalb des deutschen Sprachraums entwickelten postkolonialen Theorien in die deutsche Literaturwissenschaft ein.¹³² Die Literatur, die zuvor mit einem spezifisch deutschen Begriff, namentlich ‚Betroffenheit‘, kategorisiert wurde, wird nun auf andere Eigenschaften festgelegt und in eine andere Schublade gefügt. Amodeo bezeichnet dieses Phänomen als „Ersatz des nationalen Paradigmas durch andere Paradigmen“¹³³ Diese neue Kategorie ist nach wie vor ausgrenzend. Als die geeignete Alternative wurde später das von Deleuze und Guattari entwickelte Rhizommodell¹³⁴ angeboten. Dieses Modell wurde für die anschlussfähigste Herangehensweise im Bereich interkultureller Literatur und für ein nationales Phänomen in Deutschland nach 1990 gehalten:

Dieses Rhizommodell setzt verschiedenartige und veränderliche Verflechtungen und Vernetzungen – und zwar unabhängig von Hierarchieverhältnissen – als Aggregationselemente voraus. Es lässt sich auf den Kulturbegriff übertragen und für die Beschreibung des ästhetischen Erscheinungsbildes dieser Literatur fruchtbar machen. Das heißt, gerade die Mängel der Nationalphilologien, nämlich Unzulänglichkeit bei der Beschreibung dynamischer heterogener Verhältnisse – sind Grundprinzipien des Rhizoms.¹³⁵

Das ‚Rhizom‘-Modell, das für geeignet für die Beschreibung des ästhetischen Erscheinungsbildes einer Literatur gehalten wird, die vorher nur aus thematischem

¹³¹ Mustafa Al-Slaiman, Autor/innen aus dem arabischen Kulturraum, a. a. O., S. 238.

¹³² Esselborn, Zu Rezeption und Begriffswandel einer „interkulturellen“ deutschsprachigen Literatur, a.a.O., S. 32-33.

¹³³ Amodeo, a.a.O.

¹³⁴ Gilles Deleuze and Félix Guattari, A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. Übersetzt von Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1987.

¹³⁵ Immacolata Amodeo, Betroffenheit und Rhizom. Literatur und Literaturwissenschaft, a. a. O., S. 7.

Blickwinkel analysiert wurde, beruht aber auf einem stereotypischen Verhältnis des Orients und des Okzidents. Insofern bietet diese Theorie keine geeignete von Klischees befreite Kategorie für die Analyse „dynamischer heterogener Verhältnisse.“ Denn es betont wiederum die alten Dichotomien zwischen dem Orientalen als ‚kolonisiertes‘ Objekt und dem Okzidental als ‚kolonisierendem‘ Subjekt. Das postmoderne Labyrinth und das Rhizom „lassen sich bezüglich des westlichen Phänomens der Angst vor Einwanderern und dem damit einziehenden Chaos, dem vielleicht zentralen Aspekt des traditionellen Orientalismus, heranziehen.“¹³⁶ Deleuze und Guattari halten nämlich in *A Thousand Plateaux* die vermeintlichen Orientalen für kriegerische Nomaden und machen dieses kriegerische Nomadentum dafür verantwortlich, die Entstehung des Staates zu verhindern.¹³⁷ Die Theorie von Deleuze und Guattari ist partiell erklärend für „die Verfolgung von nomadischen Völkern im Interesse des Nationalismus und Aufbaus von Nationen“. ¹³⁸ Die „Angst vor Einwanderern“ und das „Misstrauen gegenüber den grenzüberschreitenden Migranten aus dem Osten und Süden der Erde“¹³⁹ in der heutigen Einwanderungspolitik der europäischen Gesellschaften sind eine Verstärkung der alten Dichotomien und im Einklang mit der von Edward Said formulierten Orientalismuskritik und dem Begriff des Rhizoms. „Deleuze und Guattari unterscheiden, sicherlich stereotyp und daher selbst orientalistisch verfahren, zwischen den rhizomatischen nomadischen Kulturen des Ostens und der Arboreszenz des westlichen, von der Aufklärung her bestimmten Rationalismus.“¹⁴⁰ Das ‚orientalische Rhizom‘ und die ‚westliche Arboreszenz‘, werden dargestellt, indem Rhizome als „die flachen, kurz unter der Erdoberfläche befindlichen, sich labyrinthartig und ungeordnet ausbreitenden Wurzeln“ verstanden wird, die „die Rationalisten, die Liebhaber westlicher Ordnung, in Unruhe versetzen.“¹⁴¹ Hingegen „evoziert Arboreszenz das Bild des Baumes mit seinen in die Tiefe reichenden Wurzeln. Die Vertikale des Baumes stellt dabei ein Symbol westlicher Teleologien dar.“¹⁴²

¹³⁶ Peter Arnds, Grenzgänge zwischen den Kulturen im Werk Rafik Schamis und Emine Sevgi Özdamars, In: *Transitraum Deutsch. Literatur und Kultur im transnationalen Zeitalter*, Jens Adam, Hans-Joachim Hahn, Lucjan Puchalski, Irene Swiatlowska (Hrsgs.), Wrocław – Dresden, 2007, S. 105-118, hier: S. 107.

¹³⁷ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaux*, a.a.O., S. 354.

¹³⁸ Arnds, ebd., S. 106-107.

¹³⁹ Ebd., S. 107.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd.

‚Kreolisierung‘ ist eine weitere Kultur- und Sprachtheorie, die aus dem postkolonialen Diskurs in die deutsche Literaturwissenschaft eingegangen ist. Eduard Glissant gehört zu den Vordenkern dieses Konzepts und hat diesen von Anthropologie und Linguistik geprägten Begriff maßgeblich rekonzeptualisiert, indem er ihn mit poststrukturalen Theorien verknüpfte, um ihn dann auf den kulturellen Bereich zu übertragen.¹⁴³ Glissant plädiert für eine „Poetik der Beziehung“¹⁴⁴ im Sinne von poetischen Interdependenzen. Kreolisierung wird heute „als ein Konzept der kulturellen Berührung, Begegnung, Vermischung oder wechselseitigen Transformation differenter Kulturen verstanden, das eine enge Nähe zum eher identitären Konzept der Kreolität einerseits und zum dekonstruktivistischen Begriff der Hybridität nach Homi Bhabha¹⁴⁵ andererseits aufweist.“¹⁴⁶ Gesine Müller und Natascha Ueckmann prüfen in ihrem Band *Kreolisierung revisited* die „Anschlussfähigkeit von historischen und aktuellen Kreolisierungsprozessen für internationale und europäische Debatten“¹⁴⁷ und argumentieren, dass „die Reichweite außereuropäischer postkolonialer Theorie auch für die Analyse innereuropäischer Migrationsgeschichte herangezogen und fruchtbar gemacht werden kann.“¹⁴⁸ Das Phänomen ‚Kreolisierung‘ im kultur- und sprachwissenschaftlichen Bereich weist eine ‚enge Nähe‘ mit dem Begriff ‚Hybridität‘ auf. Diese Theorie wird seitens der Kritikszenen vor allem für die Analyse des Werks türkisch-stämmiger Autoren verwendet, was folgend thematisiert wird.

Was die Sprache betrifft, so hat Emine Sevgi Özdamar in ihrer Romantrilogie eine neue Form hervorgebracht. Sie schreibt in einer für deutschsprachige Leser ungewöhnlichen Sprache, übernimmt ihre sprachlichen Bilder aus dem türkischen Sprachraum und formt sie nach türkischen Sprachmustern ins Deutsche um. Ihre Sprache wird zum Beispiel mit diesen Begriffen beschrieben: Özdamars Sprache sei von „ungewöhnlichen Wortbildungen“, „bildhaften Aussageweisen der türkischen Alltagssprache“ und „umgangssprachliche[n] Ausdrücke[n] gekennzeichnet, die keine

¹⁴³ *Kreolisierung revisited*, Debatten um ein weltweites Kulturkonzept. Gesine Müller/ Natascha Ueckmann (Hrsg.), Bielefeld, 2013, S. 8.

¹⁴⁴ Édouard Glissant, *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Aus dem Französischen von Beate Thill, Heidelberg, 2005, S. 19-21.

¹⁴⁵ Karen Struve, *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha*. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden, 2012.

¹⁴⁶ Gisela Febel, *Poesie und Denken. Lyrische Form, kreolisierte Erinnerung und Erkenntnis bei Eduard Glissant*, In: *Kreolisierung revisited*, a. a. O., S. 163-181, hier: S. 163.

¹⁴⁷ *Kreolisierung revisited*, ebd., S. 14.

¹⁴⁸ Ebd.

solche Entsprechung im Deutschen haben“¹⁴⁹. Somit wird Özdamars Sprache ‚Neologismus‘, ‚ungewöhnliche Formen der Redewiedergabe‘ und ‚Multilingualität‘ zugewiesen. Diese Sprache wird auch die Absicht zugewiesen, „dem Gastarbeiterdeutsch einen Platz in der deutschen Literatur zu sichern, da es sich um eine Sprache handelt, die die Identität von etwa fünf Millionen Türken in Deutschland widerspiegelt.“¹⁵⁰ Das ‚Gastarbeiterdeutsch‘ soll die Autorin auch dadurch entstehen lassen, dass sie „absichtlich Fehler im Deutschen“¹⁵¹ macht.

Ein weiterer sprachlicher Aspekt Özdamars ist in der Kritikszenen als ‚Orientalisierung‘ der deutschen Sprache bekannt.¹⁵² Diese ‚Orientalisierung‘ komme dadurch zustande, dass die Autorin „Türkisch in ihr Deutsch einfließen läßt.“¹⁵³ Als Beispiel gilt eine Szene aus dem Buch *Die Brücke vom Goldenen Horn*, in der die Autorin „den Berliner Anhalter Bahnhof in einen beleidigten Bahnhof umtauft, denn das türkische Wort für zerbrochen bedeutet gleichzeitig beleidigt.“¹⁵⁴ Die Sprache Özdamars wird daher als Ausdruck „kultureller Hybridität“ im Sinne Homi Bhabhas verstanden, da sie einerseits ein Zeichen von „Kulturmischung“ sei und sich „andererseits Widerstand der kolonisierten gegenüber der kolonisierenden Kultur feststellen“ ließe.¹⁵⁵ Diese Sprache wird im Sinne Homi Bhabhas als subversiv beschrieben.¹⁵⁶ Letzten Endes laufen diese Interpretationen aber selbst eben auf die alten Dichotomien des Orientalismus hinaus.

Die drei erwähnten sprachlichen Merkmale werden auch in Feridun Zaimoglus Sprache festgestellt.¹⁵⁷ In seinem Buch *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*, das im Jahr 1995 erschienen ist, schuf Zaimoglu eine neue Sprachform. Zaimoglu nennt diese neu geschaffene Sprache, die Sprache der Kanaken¹⁵⁸ und

¹⁴⁹ Nilüfer Kuruyazici, 50 Jahre Migration und ihre Literatur im Rückblick, In: Türkisch-deutsche Studien. Jahrbuch 2011. 50 Jahre türkische Arbeitsmigration in Deutschland. Seyda Ozil, Michael Hofmann und Yasemin Dayioglu-Yücel (Hrsg.), Göttingen, 2011, S. 125-143, hier: S. 132.

¹⁵⁰ Peter Arnds, Grenzgänge zwischen den Kulturen im Werk Rafik Schamis und Emine Sevgi Özdamars, In: Transitraum Deutsch. Literatur und Kultur im transnationalen Zeitalter, a.a.O., S. 105-118.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Dirk Skiba destilliert diese drei Merkmale für ‚Kanak Sprak‘ als Kunstsprache heraus. Vgl. dazu: Dirk Skiba (Jena), Ethnolektale und literarisierte Hybridität in Feridun Zaimoglus Kanak Sprak. In: Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Klaus Schenk. Almut Todorow. Milan Tvrdik (Hrsg.), Tübingen und Basel, 2004, S. 183-205, hier: S. 197-203.

¹⁵⁸ Einen Überblick über die Etymologie des Wortes ‚Kanak‘ gibt Dirk Skiba, ebd., S. 183-185.

definiert sie als eine Art ‚Creole‘ oder ‚Rotwelsch‘ mit geheimen Codes und Zeichen.¹⁵⁹ Der Begriff ‚Kanak‘ dient in Deutschland seit den 60er Jahren zur abfälligen Titulierung meist türkisch- oder kurdischstämmiger ‚Gastarbeiter‘, denen man mangelnde Hygienestandards nachsagte und unterstellte.¹⁶⁰ Das Buch handelt von Interviews mit männlichen Jugendlichen zwischen ihrem 20. und 30. Lebensjahr, die meistens drogenabhängig sind und sich auf der Straße aufhalten. Ihre Stimmen will er aufgenommen haben, um sie dann in seinem Buch in literarischer Form wiederzugeben. Zaimoglu bezeichnet diese Sprache zwar als authentisch¹⁶¹, aber er verwandelt sie in eine Kunstsprache und stellt eine ‚ästhetisch hochgefahrene‘¹⁶² Version davon zur Diskussion. Er veröffentlichte darüber hinaus ein weiteres Buch über die Sprache der Migranten. Dieses zweite, im Jahr 1997 erschienene Buch heißt *Abschaum* und handelt von der Geschichte eines türkischen Migranten und seinen Auseinandersetzungen mit verschiedenen Bekannten und Freunden in Deutschland und in der Türkei. Es besteht aus „unkommentierten Episoden aus dem Milieu der Dealer und Kleinkriminellen in loser chronologischer Folge.“¹⁶³ Ein drittes Buch erschien 1998 und berichtet wie *Kanak Sprak* von vierundzwanzig Jugendlichen, die dieses Mal Frauen sind, und im Gegensatz zum ersten Buch über regelmäßige Arbeit verfügen oder Studenten sind. Die Rede sei in allen drei genannten Werken von ‚Kreisen‘ und ‚Milieus‘ und nicht von Biografien und individuellen Entwicklungsgeschichten, was als ein Zeichen des ‚mehrstimmigen‘ Erzählens Zaimoglus aufgefasst wird.¹⁶⁴ Diese Sprache soll diese Jugendlichen als Migranten in der Fremde miteinander verbinden und sie gleichzeitig aus der ‚deutschen‘ Gesellschaft ausgrenzen. Die ‚Kanaken‘ sollen von den ‚Nicht-Kanaken‘ unterschieden werden. Diese Identität wird in der Kritikszone als weder Deutsch noch Türkisch und als ein „Selbstbild der „Kanaken“ („Kanaksters“) bezeichnet, das in Umwertung des negativen deutschen Fremdbilds und in polemischer Abwehr der alten Gastarbeiterrolle für eine sich von

¹⁵⁹ Feridun, Zaimoglu, *Kanak-Sprak – 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg, 1995, S. 12.

¹⁶⁰ Dirk Skiba, a. a. O., S. 185.

¹⁶¹ Vgl. dazu: Carol W. Pfaff, *Kanaken in Alemannistan: Feridun Zaimoglu's representation of migrant language*. In: *Studien zur deutschen Sprache. Forschungen des Instituts für deutsche Sprache. Sprachgrenzen überspringen. Sprachliche Hybridität und polykulturelles Selbstverständnis*. Volker Hinnekamp. Katharina Meng (Hrsg.), Tübingen, 2005, S. 195-229.

¹⁶² Vgl. dazu Dirk Skiba, a. a. O., S. 198.

¹⁶³ Ebd., S. 190.

¹⁶⁴ Esselborn, *Zu Rezeption und Begriffswandel einer „interkulturellen“ deutschsprachigen Literatur*, a.a.O, S.32.

Herkunfts- wie Mehrheitskultur distanzierende „Generation X“ mit ihrem eigenen symbolischen Jargon entworfen wird.¹⁶⁵ Vermittels dieser „sprachliche Hybridität“ schreibe Zaimoglu „konsequenter“ und „wirksamer“ als andere jüngere Autoren wie Senocak, Cyrak, Özakin, Özdamer.¹⁶⁶

Die Sprache der Autoren arabischer Provenienz wird ebenfalls in Anlehnung an den Postkolonialismus-Diskurs als „orientalisch“ angesehen. Rafik Schami ist einer der wenigen frühen arabischen Autoren, der seine schriftstellerische Arbeit bis in die 1990er Jahre fortgesetzt hat und sich großer Resonanz erfreute. Nicht nur in sprachlicher Hinsicht, sondern auch thematisch sei sein Werk sowohl von deutschen als auch arabischen Spezifika gekennzeichnet. Das ‚mehrstimmige Erzählen‘ komme bei Schami vor, indem er seine arabische Themen mit dem Plural des „Orientalischen“ hervorhebe und seine Herkunftskultur mit „Szene auf dem Marktplatz, im Diwan, im Suk und im Alltag und im Altstadtviertel von Damaskus“¹⁶⁷ verbinde. So wird ihm seitens der literarischen Kritikszenen die Beherrschung der orientalischen Übertreibungsform zugeschrieben.¹⁶⁸ Er konstruiere in der Literatur eine Identität aus dem Orientalischen und dem Deutschen. Insofern soll seine Literatur Merkmale eines vermeintlichen Orients aufweisen.

Schami wird im Gegensatz zu Özdamer nicht nur ‚Hybridisierung der Sprache‘ zugewiesen, sondern eben auch ein „orientalischer Stil“ in der Form von Märchen, was als ‚scheherzadenhaft‘ bezeichnet wird.¹⁶⁹ Außer der scheherzadenhaft orientalischen Thematik werden Schamis Werk aber auch migrationsbezogene Themen zugeschrieben: „Das Ziel des Autors ist es, die Minderheiten in der Fremde zur unbedingten Solidarität aufzurufen, um das Ausländersein als Identität zu bewahren sowie die bestehenden Zwänge und Ausgrenzungsversuche nicht zu akzeptieren und eine Widerstandsliteratur zu produzieren.“¹⁷⁰ Seine Sprachform sei hybrid: „Arabische Sprichwörter und Redewendungen werden oft eingedeutscht, um das Lesen zu erleichtern“.¹⁷¹ Schamis Deutsch wird im Vergleich zu Özdamars als

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Vgl. Dazu: Mustafa, Al-Slaiman, a. a. O., S. 241.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Arnds, Grenzgänge zwischen den Kulturen im Werk Rafik Schamis und Emine Sevgi Özdamars, a.a.O.

¹⁷⁰ Mustafa, Al-Slaiman, ebd.

¹⁷¹ Ebd.

„sehr poliert“ beschrieben.¹⁷² Die Einordnung von Schamis Sprache in seinem ersten Roman *Eine Hand voller Sterne* als hybrid wird durch folgende Bezeichnungen gerechtfertigt: „Die Verwendung der Herkunftssprache im deutschsprachigem Text“, „Die Beibehaltung der Orts- und Sachbezeichnungen sowie die Wahl der Eigennamen wie Salim oder Kasim“, „Die Metaphorik im Roman ist auf deren Zweisprachigkeit zurückzuführen“.¹⁷³ Schamis Identitätskonstruktion sei allerdings anders aufgebaut als jene Özdamars und Zaimoglus. Die türkischen Autoren schufen eine ‚neue‘ Sprachform und damit brächten sie eine ‚neue‘ Identität hervor. Dagegen soll Schamis Identitätskonstruktion durch Märchenerzählen und eine „scheherzadenhafte“ Schreibweise aus schon bekannten Dichotomien von ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ im Edward Saidschen Sinne bestehen. Er plädiere jedoch wie die türkischstämmigen Autoren für eine „andere“ Identität. Obwohl er arabische und deutsche Wörter nicht ineinanderfließen lässt, wird ihm eine sprachliche Gattung zugewiesen, die sich an die „typisch orientalische“ Tradition anlehne. Unsere größte Kritik an der Anwendung von Kultur- und Sprachtheorien wie „Hybridität“, „Kreolisierung“ oder auch „Rhizom“ auf die Literatur nicht-deutscher Autoren bezieht sich auf dieses Festlegen der Literatur auf internationale Paradigmen, die nun parallel zu nationalen Paradigmen wie der Kategorie der Betroffenheit verwendet wurden.

Esselborn ordnet diese Literatur ebenso in diese neue Schublade ein. Er lehnt sich sogar an das schon erwähnte von Amodeo herausgegebene Buch *Die Heimat heißt Babylon* an und bezeichnet sie als „Babylon“-Literatur. Diese „Babylon“-Literatur beschreibt er mit einem einschränkenden Begriff „als eine offene Rand-Literatur in der Fremde“¹⁷⁴ Er plädiert, diese Literatur als „die neue postkoloniale hybride Mischkultur und -literatur“ zu verstehen. Esselborn urteilt, dass sich Amodeo einem traditionellen Kanon und einer auf die Nationalliteraturen ausgerichteten Methodologie entzogen habe. Die durch Kulturkontakte, Überlagerungen und Vermischung kultureller Traditionen entstandene Ästhetik bezeichnet Esselborn jedoch als ‚rizomatisch‘, „wie sie aus der internationalen Diskussion über die neue postkoloniale hybride Mischkultur“¹⁷⁵ entsteht.

¹⁷² Arnds, Grenzgänge zwischen den Kulturen im Werk Rafik Schamis und Emine Sevgi Özdamars, ebd.

¹⁷³ Mustafa, Al- Slaiman, S. 242.

¹⁷⁴ Esselborn, a.a.O., S. 33.

¹⁷⁵ Ebd.

Karin E. Yesilada vermeidet dieses neuerliche Denken in vorgefertigten Kategorien in ihrer Forschung über die türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation. Sie hat offenbar grundsätzlich vermieden, die Weder-Noch-Identität in ihrer zu untersuchenden Lyrik in einen Rahmen zu fügen, auch wenn diese Paradigmen international anerkannte wissenschaftliche Kulturtheorien sind. Sie schreibt ihrer Forschung einen einzigartigen Bezugsraum zu: „... es geht auch um die Einordnung, um die Kontextualisierung der Lyrik als Teil der türkisch-deutschen Literatur, Teil der deutschen Lyrik und als Literatur einer Generation.“¹⁷⁶ Sie weicht dem Begriff Hybrid bewusst aus, aber weist auf den ‚postkolonialen Diskurs‘ als einen möglichen methodischen Ansatz für eine „werkimmanente Literaturanalyse“ hin.¹⁷⁷ Dies bezieht sich aber generell auf Literaturforschung: „Die Texte der AutorInnen sollen keiner eingängigen ‚These‘ gereichen, nichts ‚beweisen‘ und nicht im Dienst irgendeines Diskurses stehen. Stattdessen sollen sie vielsichtige Imaginations- und Sprachräume eröffnen, deren kreatives Potential als Poesie der Dritten Sprache zutage tritt.“¹⁷⁸ Yesilada plädiert für einen „Methodenpluralismus“.¹⁷⁹ Gleichzeitig sagt sie aber auch, dass diese Literatur über Eigenschaften verfügt, die sie für postkoloniale Kulturtheorien anschlussfähig macht. Neben diesen Theorien stellt sie aber andere Ansätze für die Untersuchung dieser Literatur vor. Der türkisch-deutschen Lyrik schreibt sie eine ‚spezifische‘ Räumlichkeit oder Typografie zu, die sich aus der deutsch-türkischen Perspektive und der Annahme ergibt, dass „sich sowohl deutsche als auch türkische Komponenten in dieser Typografie befinden, wobei diese keine bipolaren kulturellen Entitäten bilden, sondern kulturelle Räume unter anderen sind und eine eigene ‚dritte‘ Möglichkeit literarischer Positionierung darstellen.“¹⁸⁰ Somit definiert sie diese Lyrik immer noch mit dem Bindestrich-Begriff deutsch-türkisch und beharrt auf eine Kategorisierung der Lyrik deutsch-türkischer Autoren, die diese von der ‚deutschen‘ Literatur ausgrenzt. Sie erkennt durch den Begriff „Poesie der dritten Sprache“ einen neuen Begriff und somit einen eigenen methodischen Ansatz: „Allerdings gibt es noch immer keinen verbindlichen methodischen Ansatz für eine werkimmanente

¹⁷⁶ Karin E. Yesilada. *Poesie der dritten Sprache, Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation*, Tübingen, 2012, S. 26.

¹⁷⁷ Vgl. dazu: ebd., S. 53.

¹⁷⁸ Ebd., S. 27.

¹⁷⁹ Ebd., S. 50.

¹⁸⁰ Ebd., S. 53.

Literaturanalyse. Einen solchen gilt es für die vorliegende Studie zu entwickeln.“¹⁸¹ Dieser neue Begriff ist zum größten Teil auf den thematisierten ‚dritten‘ Raum der Identität und der Sprache zurückzuführen. Dieser Zugang ist letzten Endes der ‚Hybriditäts-Theorie‘ nicht unähnlich. Das Beharren auf der Kategorisierung der Literatur im Postkolonialen Diskurs weist auf die starke Tendenz zur ‚Orientalisierung‘ dieser Literatur seitens der Kritiker und Literaturwissenschaftler.

Der Begriff der ‚Transkulturalität‘ wurde in den späten 1990er Jahren in Deutschland im Zusammenhang mit der Literatur der Autoren nicht-deutscher Provenienz benutzt. Wolfgang Welsch etablierte die Bezeichnung¹⁸² für das heutige Verständnis von kulturellen Identitäten.¹⁸³ Mit ‚Transkulturalität‘ ist gemeint, dass die ‚westlichen‘ Kulturen heute eine Verfasstheit aufweisen, der die alten Vorstellungen von Nationalkulturen nicht mehr gerecht werden. Die nationale Vorstellung von Kultur wird als geschlossen, einheitlich und homogen definiert. Die nationale Kultur wird wohlabgegrenzten Kugeln oder Inseln gleichgesetzt, wobei Kultur nach heutiger Definition durch eine Pluralisierung möglicher Identitäten und grenzüberschreitende Konturen gekennzeichnet und tatsächlich ‚Transkultur‘ sein soll.¹⁸⁴ Diese auf die Moderne vorverweisende Konzeption von Kultur hatte sich selbst erst im 17. Jahrhundert herausgebildet: „Zuvor hatte es eine solch absolute Verwendung des Substantivs ‚Kultur‘ nicht gegeben. Kultur war vielmehr ein relativer, auf einzelne Bereiche oder Tätigkeiten sich beziehender Ausdruck.“¹⁸⁵ Welsch weist in diesem Zusammenhang auf Johan Gottfried Herder hin, der hundert Jahre später diesem mittlerweile autonomen Begriff seine „für die Folgezeit vorbildliche Form“¹⁸⁶ gab. Welsch kritisiert den Kulturbegriff nach der Definition von Herder und schreibt diesem alten Begriff eine Vereinheitlichungsfunktion zu, die auf Homogenität innerhalb der Kulturen und auf klare Abgrenzbarkeit zwischen ihnen setzte. Herders Kulturbegriff wird in Kapitel 3 in Zusammenhang mit Entstehung von Heimatstereotypen durch den Orientalismus-Diskurs aufgegriffen.

¹⁸¹ Ebd., S. 44.

¹⁸² Vgl. Wolfgang Welsch. Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen, In: Information Philosophie, Heft 2, 1992; erweiterte Fassung in: Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien, Kurt Luger u. Rudi Renger (Hrsg.), Wien, 1994.

¹⁸³ Vgl. dazu: Andreas Blödorn, Zwischen den Sprachen. Modelle transkultureller Literatur bei Christian Levin Sander und Adam Oehlenschläger, Göttingen, 2004.

¹⁸⁴ Welsch, ebd.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd.

Auch das Konzept der „Interkulturalität“ hält Welsch für den heutigen Gebrauch für nicht geeignet. Denn es basiert eben auf diesem abgrenzenden Verständnis von Kultur als „Kugeln“ und „Inseln“: „Die Kulturen sollen also nicht nur homogen sein, sondern sie sollen – eben wie Kugeln – auch strikt in sich ruhen und gegen ihre Umwelt abgeschlossen sein.“¹⁸⁷ Ein auf diesem Verständnis von Kultur basiertes Konzept der „Interkulturalität“ schleppt die Unterstellung einer inselartigen Verfassung der Kultur mit sich fort, kritisiert Welsch und stellt die Möglichkeit eines gegenseitigen Verstehen kugelartiger Kulturen in Frage: „Der Logik ihres Begriffs gemäß können sie sich nur voneinander absetzen, voneinander bewahren, sich gegenseitig ignorieren, verkennen, diffamieren, bekämpfen.“¹⁸⁸ Also hält Welsch den Begriff ‚Transkultur‘ für tauglich für heutige kulturelle Verhältnisse und betont die Wichtigkeit, das zeitgenössische Verständnis von ‚Kultur‘ nicht mit nationaler Identität gleichzusetzen. Er streitet zwar nicht ab, „dass die kulturelle Formation eines Individuums mit seiner Nationalität zu tun haben müsse“¹⁸⁹, aber hält die Annahme, „dass jemand, der einen deutschen Pass besitzt, auch kulturell eindeutig ein Deutscher sein müsse“ für eine Unterstellung.¹⁹⁰ Die Formation heutiger Individuen sei auch transkulturell und das heutige Individuum wird als „kulturelle Mischlinge“ bezeichnet: „Heutige Schriftsteller betonen, daß sie nicht durch eine Heimat, sondern durch verschiedene Bezugsländer geprägt sind, durch deutsche, französische, italienische, russische, süd- und nordamerikanische Literatur.“¹⁹¹

‚Transkultur‘ mag ein geeigneter Begriff für das Individuum sein, der sogar die Pluralform von ‚Heimaten‘ der Schriftsteller nicht-deutscher Herkunft anerkennt, damit sie sich nicht für eine dieser Heimaten entscheiden müssen und durch die Schwierigkeit dieser Entscheidung in identitätsbezogene Zerrissenheit und kulturelle Spaltung geraten. Die Literatur der heutigen Schriftsteller nennt Welsch aber auch ‚transkulturell‘, indem sie von verschiedenen Bezugsländern geprägt sei, die die Identität des Autors ausmachen. In diesem Sinne beruht auch Welschs These noch

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Welsch, ebd.: „Wenn die Verfassung der Kulturen tatsächlich inselartig und kugelhaft wäre, könnte man das Problem ihrer Koexistenz und Kooperation nicht loswerden oder lösen. Die Kulturen haben nicht mehr die unterstellte Form der Homogenität und Separiertheit. Daher ist es dringend geboten, die Grammatik des Ausdrucks ‚Kultur‘ entsprechend zu verändern, begriffliche Nachholarbeit zu leisten. Es gilt, über das klassische Konzept der Einzelkulturen und die wohlmeinenden Bemühungen der Interkulturalität hinaus zum Konzept der Transkulturalität überzugehen.“

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd.

auf dem bereits in dieser Studie kritisierten Abstammungsprinzip in Deutschland, nach dem die Literatur mit dem Herkunftsland des Schriftstellers bezeichnet wird. Transkulturelle Literatur ist also eine weitere Kategorisierung, die Literatur nun an ‚Herkunftsländern‘ statt an lediglich einem Herkunftsland festmacht. Nach dieser These ist die Literatur mit Bindestrich als deutsch-iranisch oder deutsch-türkisch zu bezeichnen, was wie die bereits thematisierten orientalisierenden Herangehensweisen ebenfalls eine vereinfachende einschränkende Kategorie ist.

SAIDs minimalistischer Stil verhindert die Kategorisierung seiner Sprache als fabulierend oder märchenhaft. Auch Sprachformen, die als hybrid bezeichnet werden, kommen bei ihm nicht vor. Aus unserer Befassung mit SAIDs Werk in 1.2 stellte sich heraus, dass Heimat in seiner Literatur als ‚verloren‘ aufzufassen ist. Er könnte Heimat ja auch als ‚Rhizom‘ verstehen, als Wurzelgeflecht und (gleichsam unterirdisch wirksamen) poetischen Beziehungsraum mit entsprechenden sprachschöpferischen Synthesen aus dem Persischen und Deutschen. Es scheint aber, dass er versucht, eine partielle Auflösung seiner Identität mit allen essayistischen und poetischen Mitteln zu verhindern. Im Kommenden wird Kermanis Werk eingeführt. Dies geschieht nicht mit der Absicht, seine Literatur der von Autoren anderer Herkunft gegenüberzustellen. Durch die Werkanalyse in 1.4, 1.4.1 und 1.4.2 und die Gegenüberstellung von SAIDs und Kermanis Heimatverständnis in 1.5 wird gezeigt, dass sich Kermanis Heimatverständnis wesentlich von SAIDs unterscheidet, obwohl die beiden Autoren nach den üblichen nationalstaatlich geprägten Definitionen in der Literatur- und Kulturszene wegen ihres gleichen Herkunftslands oder ihrer muslimischen Religion in eine Kategorie zu stellen wären und ihre Literatur nach orientalistischen methodischen Ansätzen durch die Bezugsländer Iran und Deutschland als deutsch-iranisch zu bezeichnen wäre.

1.4. Das Beispiel Navid Kermani

Wie erwähnt, waren in den 1980er Jahren Zerrissenheit zwischen Kulturen, Gespaltenheit der Identität oder Leiden an zwei Welten das Hauptthema der so genannten Migrationsliteratur. Kermani schreibt essayistisch von dieser Zeit und thematisiert seine Schulzeit, was für die Veranschaulichung der Thematik Identitätszerrissenheit in seinem Werk aufschlussreich ist:

Ich habe bereits angedeutet, daß ich mir in der Schule oder unter Freunden zwar meines Andersseins bewusst war, ebenso wie es meinen Freunden bewusst war, daß ich aus einem anderen Land stammte. Aber es war für mich nicht eben sensationell oder gar beunruhigend; ich fühlte mich deswegen nicht unwohl oder gar benachteiligt, oder anders gesagt: Meine Fremdsein war eine Information, kein Zustand.¹⁹²

Wie gesagt, ist für den Zweck unserer Arbeit nicht relevant, dass das Ich in diesem Zitat wegen der essayistischen Eigenschaft des Textes die eigene Person des Autors ist. Von daher sprechen wir von dem Ich-Erzähler des Autors gleich in welchem literarischen Genre es vorkommt. Bemerkenswert ist, dass hier keine Rede vom Konflikt oder Schmerz ist, wenn Identität thematisiert wird. Ganz im Gegenteil: der Ich-Erzähler lehnt die Empfindung jegliches Konfliktzustands ab. Diese Ablehnung ist im Grunde dennoch eine Bejahung der ‚Existenz‘ der sensationellen oder beunruhigenden Empfindungen, wenn man aus einem anderen Land stammte und dass diejenigen, die anders oder fremd waren, ‚normalerweise‘ darunter gelitten haben dürften. Kermani ist sich also der sozialen Verhältnisse in der damaligen deutschen Gesellschaft bewusst, unter denen die ausländischen Autoren einen Identitätskonflikt empfanden und diesen entsprechend literarisierten. Er kritisiert eine „unrealistische Vorstellung von Purität“, die es im Zusammenhang mit dem Identitätsthema in der deutschen Gesellschaft gab:

Als vor einigen Jahren das Thema der kulturellen Identität in Deutschland im Zusammenhang mit der doppelten Staatsbürgerschaft diskutiert wurde, merkte ich, was für eine unselige und unrealistische Vorstellung von Purität durch die Köpfe vieler Politiker geistert. [...] Das Argument, daß ein Mensch mit zwei Pässen einen Identitätskonflikt hat, muß jedem abstrakt, wenn nicht absurd erscheinen, der tatsächlich mit zwei oder noch mehr Kulturen aufgewachsen ist. [...] In einen inneren Konflikt geriete ich nicht, wenn ich mich zwischen zwei Identitäten bewegte (als ob es sich dabei um Stühle handelte, auf die man sich zu setzen hat), sondern wenn ich mich auf eine Identität festzulegen hätte.

Kermani kritisiert essayistisch eine simplifizierende Auffassung von Identität und, dass in den 1980er Jahren noch die Idee einer vermeintlich ‚homogenen‘ deutschen Kultur herrschte. Was unten erzählt wird, sagt viel über die soziale Lage im damaligen Deutschland und die Situation der ‚Ausländer‘ aus:

¹⁹² Kermani, Grenzverkehr, a.a.O., S. 19.

Zum Problem wurde mein Fremdsein erst dann, wenn es von anderen zum Problem wurde... als ich fünfzehn oder sechzehn war, also Anfang und Mitte der achtziger Jahre, kam das Thema Ausländerhaß auf. Zwar war ich selbst so gut wie nie persönlich betroffen, weil in unserer Schule niemand rassistische Sprüche klopfte, doch blieb mir nicht verborgen, daß manche Deutsche etwas gegen Ausländer hatten – also auch gegen mich. Selbst wenn man nicht persönlich betroffen zu sein scheint, fühlt man sich niemals stärker der eigenen Gruppe zugehörig, als wenn sie angefeindet wird. Allein viel nachgedacht habe ich darüber nicht. Weder fühlte ich mich ausgegrenzt, noch mußte ich mich ständig definieren.¹⁹³

Das Leiden an einer ‚doppelten‘ Identität und der Zustand des ‚Gespaltenseins‘ erfuhren dementsprechend keinerlei Thematisierung in Kermanis Schreiben. Auffallend bei seinen Texten ist, dass obwohl bei ihm Kritik an der gesellschaftlichen Lage Deutschlands geübt wird, der Ich-Erzähler nie ‚persönlich betroffen‘ gewesen sein will. Seine Identitätsthematik scheint insofern von einem Widerspruch gekennzeichnet zu sein. Die Beispiele, die im folgenden Zitat von Problemen erzählt werden, die dem Autor seine Fremdheit bereiteten, sind jedoch aufklärend, was diese scheinbar widersprüchliche Identitätsproblematik betrifft:

So war ich beispielsweise nicht so ordentlich wie die anderen Kinder, und das hatte etwas mit meinen Eltern zu tun, das spürte ich. Mein Ranzen zum Beispiel war niemals so systematisch gepackt wie die Ranzen der anderen Kinder, meine Hefte waren nicht so sorgsam gepflegt, und niemals hatte ich so schöne Brotzeitdosen wie meine deutschen Freunde. Mein Butterbrot hatte meine Mutter immer in kleine Plastiktüten gepackt, die sie vom Einkaufen mitgebracht hatte, also zum Beispiel aus der Apotheke oder der Drogerie. [...] Ich hätte auch gern so ordentlich geschmierte, wie mit dem Lineal abgeschnittene Butterbrote und nagelneue Brotzeitdosen gehabt, aber das von meiner Mutter zu erwarten war völlig unrealistisch, und das hatte wohl auch damit zu tun, daß wir aus einer anderen Kultur stammen, in der eine solche Ordnung und Ordentlichkeit, diese klinische Reinlichkeit und feste Regelung des Tagesablaufs unbekannt sind. Es gab also durchaus Momente, in denen wir mein Fremdsein als etwas Hinderliches auffiel, doch waren sie nicht sonderlich gravierend. Als Siebenjähriger hielt ich die Geometrie von Butterbroten für wichtig, aber nicht für existentiell.¹⁹⁴

¹⁹³ Navid Kermani, Lob der Differenz, In: Ders., Wer ist Wir. Deutschland und seine Muslime, München, 2009, S. 126-140, hier: S. 126.

¹⁹⁴ Ebd.

Die Erwähnung dieser ‚Probleme‘ sind tatsächlich eher als die Negation dieser Probleme aufzufassen. Die Punkte im oberen Absatz scheinen vom Autor eher mit dem Zweck genannt zu sein, ihre Unbedeutsamkeit anzudeuten, als ihre Existenz, nicht zuletzt wegen seines etwas spöttischen Tons. Die sarkastische Sprache und Motivik in diesem Zitat könnten auf das Anliegen des Verfassers deuten, die Komplexität des Leben zu vermitteln, demzufolge eine Reduzierung der Identität auf lediglich einen oder zwei Bestandteile davon wie ein Witz erscheint. Die zwei nationalen Identitäten machen seiner Auffassung nach nur zwei Elemente von vielen Identitäten aus. Entsprechend legt sich der Ich-Erzähler nicht auf zwei Identitätsbestandteile fest, um dann unter einer ‚doppelten‘ Identität leiden zu müssen. Dennoch bestreitet er nicht, dass es Probleme geben kann, wenn die Identität einen ‚fremden‘ kulturellen oder religiösen Bestandteil einschließt.

Das tägliche Beten der Muslime zu bestimmten Zeiten des Tages findet Kermani nicht gerade unproblematisch, wie er 2008 in einem Artikel in der *Neuen Zürcher Zeitung* unter dem Titel *Beten heute* schreibt. Vor allem wenn man den klischeehaften Identitätsmustern der Gesellschaft nicht entspricht: „Ethnologisch mag es spannend sein, seinen Glauben als Muslim öffentlich zu praktizieren, ohne auszusehen wie auf einem Titelbild des Spiegels, ohne Löcher in den Strümpfen und schlecht sitzende Hose über dem breiten Arsch, doch interessiert mich das Thema nicht und misstrauere ich überhaupt der ethnologischen Erfahrung.“¹⁹⁵ Kermani knüpft an die klischeehaften Vorstellungen von Muslimsein und die Rolle der Medien bei der Verbreitung dieser stereotypisierenden Auffassungen. Zu den abgelegenen Quellen, aus denen sich Kermanis Zugehörigkeit zum Islam speist, zählen Sohrawardi, der iranische Philosoph (1154-1191), der für seine Philosophie der Illumination (*Ischraq*) berühmt war, und Ibn Arabi, der für seine existenzielle Philosophie der ‚Einheit des Seins‘ bekannt ist. Dieses Thema und die Kritik am klischeehaften Verständnis vom Islam hat einen zentralen Stellenwert in Kermanis Werk und wird in 1.5 noch aufgegriffen. Bemerkenswert ist, dass es wieder keine Spur von Klagen über die religionsbezogenen Identitätsprobleme gibt. Im Gegenteil: Kermani versetzt sich in die Lage des Zuschauers und schaut sich das muslimische Beten aus dem Blickwinkel des deutschen Zuschauers an. Er geht an dieses Problem

¹⁹⁵ Navid Kermani, *Beten Heute*, In: *Neue Zürcher Zeitung*, 11.03.2008.

objektiv und ironisch heran, obwohl er diese Lage kritisch betrachtet:

Das gemeinsame Muslimsein ist dabei nur ein Aspekt. Mehr noch ist es der Vorgang des Betens an sich – dass man für den Lobpreis Gottes seinen Tag unterbricht, das hat innerhalb kultureller Eliten Deutschlands im Jahr 2007 etwas – nein, nicht einmal etwas Anstößiges, etwas vollständig Fremdes, das aber die Fremden untereinander, gleich welcher Religion, wiederum verbindet. In öffentlichen Gebäuden oder überhaupt in der Nachbarschaft brauchte ich keine Moscheen oder Kirchen; für die paar Gläubigen reichte ein gemeinsamer Andachtsraum aus, neutral gehalten oder meinetwegen christlich.¹⁹⁶

Oben geht es um eine Szene, in der sich der Ich-Erzähler und Ilija Trojanow gegenseitig gestehen, dass sie sich zieren, unter Deutschen zu beten. Bemerkenswert ist, dass diese Episode auch in Kermanis Roman *Dein Name* vorkommt¹⁹⁷, in dem jedoch die Persönlichkeiten nicht mit ihrem Namen vorgestellt werden. In seinem Roman spricht Kermani lediglich von „ein[em] anderer[en] Muslim“. Die soziale Wirklichkeit kommt bei Kermani auch häufig fiktiv vor und gesellschaftliche Fragen werden auch in Form der Fiktion behandelt. Probleme, mit denen sich der Autor essayistisch beschäftigt, beschäftigen auch die Protagonisten seiner Romane. Für unsere Zwecke bedeutet dies, dass wir uns nicht mit der Frage beschäftigen, ob Kermanis Heimatverständnis in seinem realen Leben zutrifft sondern wie es literarisch stattfindet, sei es essayistisch oder fiktiv. Was das obige Zitat betrifft, passt dem Ich-Erzähler für das Beten als Zeichen der muslimischen kollektiven Identität sogar ein christlicher Raum. Der Hinweis auf das muslimische Beten in einem christlichen Raum sagt viel über Kermanis Haltung der Religion gegenüber, was noch aufgegriffen wird und zur Veranschaulichung seines Heimatverständnisses von großer Bedeutung ist.

Am Beispiel von Lessing erklärt Kermani den heutigen ‘Identitätskonflikt’, von dem in der heutigen Migrationsdebatte gesprochen wird, was unsere Diskussion über diese Problematik vervollständigt. Er bezieht sich in seinem Buch *Vergesst Deutschland! Eine patriotische Rede*, das die Rede enthält, die er zur Eröffnung der Hamburger Lessingstage 2012 hielt, auf die Mitte des 18. Jahrhunderts, als die zahlreich existierenden deutschen Staaten noch keine Staatsnation gebildet hatten:

¹⁹⁶ Beten Heute, ebd.

¹⁹⁷ Navid Kermani, *Dein Name*, München, 2011, S. 1012-1013.

Für Lessing bedeutete ‚Patriotismus‘ eine Entscheidung zwischen Sachsen und Preußen, die gegeneinander Krieg führten, zwischen Berlin und Leipzig, wo er gleichermaßen zu Hause war, so wie heute sich jemand wie selbstverständlich sowohl Deutschland als auch der Türkei zugehörig fühlen mag. Lessing stand also, um es mit einem gängigen Wort heutiger Migrationsdebatte zu sagen, in einem schweren Identitätskonflikt. Er selbst freilich sah das ganz anders; sah nicht den Konflikt, sondern den Reichtum der doppelten, als Weltbürger sogar: vielfachen Zugehörigkeit.¹⁹⁸

Lessings Kenntnis fremder Kulturen und sein Eintreten für Toleranz rühmt Kermani: „Er war einer der ersten deutschen Autoren, die den Ausdruck „Kosmopolit“ und dessen deutsche Entsprechung „Weltbürger“ verwandten.“¹⁹⁹ Kermanis Heimatverständnis findet in seinem Schreiben unter anderem primär in Anlehnung an Lessing Gestalt. Wie gesagt, findet die soziale Wirklichkeit und gesellschaftliche Themen Gestaltung in Kermanis Fiktion. Der Reichtum der doppelten oder vielfachen Zugehörigkeit ist auch in Kermanis Erzählwerk zu erkennen. Der Protagonist in seinem ersten Roman, *Kurzmitteilung*, Dariusch, gehört zur zweiten Generation der iranischen Einwanderer. Dariusch ist eine fiktionale Person, die beruflich wie personal vielfach engagiert und global vernetzt ist. ‚Ironie‘ wie sie Kermani in seinen Essays beim Ansprechen der Probleme des Fremdseins in Deutschland benutzt, verwendet auch der Protagonist Dariusch bei seiner Konfrontation mit umstrittenen gesellschaftlichen Themen. Dies mag Kermanis Literatur dem Leser als schwierig erscheinen lassen; jedoch stiftet der Autor den Leser zu kritischer Selbstreflektion und Engagement mit kontroversen Fragen an. Dariusch ist eine Persönlichkeit, mit ‚vielfachen Zugehörigkeiten‘, die mit verschiedenen Kollektiven zu identifizieren ist. Er wohnt in Köln, hat aber ein weiteres Zuhause in Katalonien und begibt sich oft über Frankreich zu diesen Wohnorten, während er darüber hinaus auch häufig nach Iran reist. Auf diese Weise wird Dariuschs Reduktion auf einzelne Aspekte seiner facettenreichen Identität verhindert. Dariusch bezeichnet sich selbst als Deutscher aber auch als Iraner. Die soziale Wirklichkeit kommt in *Kurzmitteilung* zum Beispiel in Dariuschs Gedanken beim Zeitungslesen zum Ausdruck:

¹⁹⁸ Navid Kermani, Vergesst Deutschland. Eine Patriotische Rede. Zur Eröffnung der Hamburger Lessingstage, Berlin, 2012, S. 24.

¹⁹⁹ Ebd.

Ich wollte schon zur Nachricht von den Urlaubsjets umblättern, als mir einfiel, Daß in dem Artikel von Selbstmordattentätern die Rede war, also doch von Muslimen. Ich kann vieles verstehen, und daß sie die Amerikaner hassen, was soll's, das gibt's, das ist heute normal, egal wo, in Südamerika, wo sie Bin Laden T-Shirt tragen, in Südasien, wo sie die amerikanischen Sportler auspfeifen, oder in Deutschland bei meinen linken Freunden, die sich von ihren Idealen nur die Verachtung für Amerika bewahrt haben, alle denken das: Amerikaner sind scheiße, was sie tatsächlich sind, wenn ich nur daran denke, wie sie uns die Mullahs eingebrockt haben, erst mit dem Putsch gegen Mossadegh, dann mit dem Krieg des Irak, dem Angriffskrieg von Saddam, von dem ich nicht glaube, daß er wirklich in einer Zelle einsitzt, das ist doch alles Fake;²⁰⁰

Dariuschs Gedanken stehen im Bezug zu seiner deutschen wie seiner iranischen Identität, und auch zu seinem Muslimsein. Diese Identitäten sammeln sich in einem „Zug“ des Nachdenkens, ohne dass eine der anderen bevorzugt wird und ohne, dass Dariusch seine multiple Identität als Konflikt und als Grund zur Verwirrung empfindet. Im Gegenteil: Sätze wie „alle denken das“ und „das ist heute normal“ weisen darauf hin, dass Dariusch den kontroversen Ereignissen der heutigen Welt rational gegenübersteht; der Ich-Erzähler fasst eine multiple Identität nicht als Hindernis in der heutigen komplizierten Welt auf, sondern gerade als Stärke, die ihm einen weiten Horizont ermöglicht. Der Gedankenzug nimmt seinen Lauf folgendermaßen:

Auch Unschuldige zu töten, Zivilisten, leider ebenso normal, hat es immer gegeben, obwohl ich es nicht entschuldigen möchte; aber daß sie sich dauernd selbst in die Luft sprengen, begreife ich nicht. Das ist nicht normal. Normal ist, wenn ich mit Stefanie schlafe. Letztlich bin ich normal, sowenig mir das paßt. Normal ist auch, daß jemand wie Maïke Anfang nicht mehr da ist, so jung sie noch war. Normal ist nun einmal, wenn man stirbt. Normal ist sogar, wenn man andere oder sich selbst umbringt. Aber wenn man beides auf einmal tut, ist das unnormal, finde ich.²⁰¹

An diesem Punkt wird der Gedanke abgebrochen und die Geschichte nimmt ihren Lauf. Es geht in *Kurzmittelung* um den Tod einer Freundin, deren Nachricht Dariusch per SMS erhält. In der Wirklichkeit starb Claudia Fenner, mit der Kermani auf dem

²⁰⁰ Navid Kermani, *Kurzmittelung*, Zürich, 2007, S. 88-89

²⁰¹ Ebd., S. 89.

Theater arbeitete und der er 2007 das Buch widmete, plötzlich mit einundvierzig an einer Hämorrhagie im Jahr 2005. Im gleichen Jahr ereigneten sich auch die Londoner Selbstmordattentate. Im obigen Zitat fällt nochmals die Ironie auf, mit der Dariusch über die Nachrichten über die ‚Muslime‘ nachdenkt. Dagegen beschäftigt der Tod der Freundin den Protagonisten durchaus ernsthaft und wird auch zum zentralen Thema des Buches, insofern als die Identitätsproblematik von vielen Kritikern überhaupt übersehen und der Roman als eine Meditation über das Thema Tod betrachtet wird.²⁰² Dies liegt durchaus daran, dass Kermanis Literatur keine ‚eindeutige‘ Antworten bereitstellt und nicht die Wirklichkeit des Lebens auf den Punkt bringen will, was es für Kritiker schwer macht, seine Literatur losgelöst von den stereotypischen Mustern zu erfassen, die es von der Literatur der Autoren nicht-deutscher Herkunft gibt. Jim Jordan fasst in seinem Aufsatz *Identity, Irony and Denial: Navid Kermani's Kurzmitteilung* Dariusch klischeehaft als gespalten und zerrissen zwischen Kulturen auf. Er beschreibt Dariusch wegen seiner ‚vielfachen Zugehörigkeiten‘ als „*deeply conflicted and tortured individual*“, „*painfully aware of his non-integration into ‚German‘ society*“ mit „*emotional and social dysfunctionality and dissociation*“. Die Existenz der multiplen Identitäten bezeichnet Jordan als ‚confusion‘. Er beschreibt Dariusch als „*deeply confused about his relationship to his Iranian background*“, ohne seine Auffassung mit Zitaten aus dem Buch zu begründen. Dariuschs ‚Confusion‘ sei begründet durch „*his attitude to his German citizenship*“. Jordan versteht den Protagonisten als *disconnected from German-ness* weil „*his attitude towards his German co-citizens betrays disinclination and contempt*“; Begriffe wie ‚stockdeutsch‘ und ‚scheißdeutscher Beamtenfuzzi‘ sieht Jordan als Beweis für seiner Interpretation, obwohl der Protagonist sich selbst auch als ‚Deutscher‘ bezeichnet. Der Satz „Bier trinke ich deutsch, die einzige Regung meines Deutschtums, bevorzuge allerdings Kölsch, weil der Lokalpatriotismus immer überwiegt“²⁰³ sei nach Jordan das Zeichen von „*problematical national connenction*“²⁰⁴. Jordan benutzt Begriffe wie *German-ness* und *Iranian-ness* nach der bereits in unserer Studie kritisierten kugelhaften oder

²⁰² Beispiele sind Wolfram Schüttes Besprechung des Textes, siehe <http://www.titelmagazin.de/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=5505&n ewlang=deu>, aufgerufen am 22. September 2007, und Oliver Fink, Die Verwandlung, siehe www.fr-online.de/_inc/_globals/print.php?sid=41fbecc1eae83806ee292518185, aufgerufen am 5. September 2007.

²⁰³ Ebd., S. 46.

²⁰⁴ Jim Jordan, *Identity, Irony and Denial: Navid Kermani's Kurzmitteilung*, http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/modernlanguages/currentstudents/undergraduate/german/undergraduatemodules/ge430/resources/jordan_kermani_unpublished.pdf

inselartigen Definition von Kultur und Nation. Trotzdem bestreitet Jordan Dariuschs ‚atypicality‘ nicht: „The atypicality of the protagonist also pre-empts (even well-meaning) attempts to read off from Dariusch the mindset of the second generation as though this were some psycho-social case study.”²⁰⁵ Kermanis ‚vielfache Zugehörigkeiten‘ fallen aus dem üblichen Rahmen der Migrationsliteratur, was die Erfassung seines Werkes durch die vorhandenen postkolonialistischen Muster schwer macht. Diese Denkmuster ordnen die Identität nämlich vereinfachend in vorgefertigte Kategorien ein, sei es die Kategorie der „Migrationsliteratur“ oder der kollektiven Identitäten wie Nation oder Religion. Jordans Auffassung von einem ‚problematischen‘ und ‚verwirrten‘ Verhältnis zu deutschen und iranischen ‚nationalen‘ Identitäten des Protagonisten in *Kurzmitteilung*, geht auf der einen Seite auf den in 1.3 thematisierten Orientalismus-Diskurs zurück, die im Kontext der Migrationsliteratur üblich gewesen ist. Auf der anderen Seite entspricht diese Art Interpretation von Identität dem stereotypischen Verständnis von einer homogenen ‚Heimat‘. Wie der moderne Heimat-Diskurs und das Klischee des Orientalismus in Kermanis Werk dekonstruiert werden, ist das Thema der Kapitel 2, 3 und 4. Einstweilen wird untersucht, wie ein homogenes Verständnis von kollektiven Identitäten und ihre Festlegung auf inselartige oder kugelhafte Begriffe wie Nation und Religion in essayistischen Werken Kermanis verhindert werden. Es wird ebenfalls gezeigt, dass aus Kermanis Interviews mit Medien und aus seinen Essays zu erkennen ist, dass er nicht durch seine muslimische Prägung auf die Rolle der Religion aufmerksam wurde, sondern ursprünglich durch die deutsche Kultur und Literatur. Dieses Verständnis, das den klischeehaften Vorstellungen von kollektiven Zugehörigkeiten wie Islam und Deutschland nicht entspricht, verursacht eine Verwirrtheit bei Versuchen der Kategorisierung seiner Literatur in der Literaturszene Deutschlands, die – wie gesehen – nach dem ‚Abstammungsprinzip‘ funktioniert.

1.4.1. Eine Heimat von Kafka zum Koran

Der folgende Absatz ist dem Buch *Über den Zufall. Jean Paul, Hölderlin und der Roman, den ich schreibe* entnommen, das Kermanis fünftätige Frankfurter Poetikvorlesungen 2010 enthält. Eindrucksvoll schildert Kermani am 5. Tag der

²⁰⁵ Ebd.

Vorlesungen, am 8. Juni 2010, seine am ersten Tag der Vorlesungen, dem 11. Mai 2010, erfolgte Begegnung mit der Literaturkritikerin, die seinen Roman unter dem Begriff ‚Migrationsliteratur‘ unterbringen will:

Zuerst sollte der Roman, den ich schreibe, Totenbuch heißen, dann Hauptwerk, weil er statt der Toten zunächst nur Nebensächlichkeiten enthielt, dann In Frieden, wie es im Vertrag steht, und zuletzt Das Leben seines Großvaters. Bloß nicht wieder die Familiengeschichte eines Einwanderers, stöhnte nach der vorletzten Vorlesung eine Literaturkritikerin. Aber es ist nicht das Leben meines Großvaters, sondern das Leben seines Großvaters, versuchte ich meinen Titel beim Abendessen zu verteidigen, worauf sie sagte, daß es auch das Leben unseres Gartenzwergs sein könne, sie könne diese Migrationsliteratur nicht mehr lesen, die rauf und runter alle Preise abräumt. Migrationsliteratur? Fragte ich entsetzt. Migrationsliteratur, bestätigt die Literaturkritikerin, welcher Mode sie den Roman eines Einwanderersohns zuordnen würde, der Das Leben seines Großvaters heißt. O Gott, dachte ich, der bei dem Roman, den ich schreibe, an alles dachte, an Jean Paul, an Hölderlin, meinetwegen an Idealismuskritik, aber nicht an Integrationsromantik.²⁰⁶

In diesem Zitat und weiteren Zitaten in diesem Kapitel aus seinem essayistischen Werk geht es uns darum, auf die Kritik einzugehen, die Kermani auf die Kategorisierung der Literatur auf der Basis von kollektiven Hintergründen des Autors wie Migration, Nation oder Religion macht. Deshalb nehmen wir in diesem Kapitel das essayistische Ich des Autors für seine eigene Person. Der Roman *Dein Name*, von dem hier die Rede ist, wird später in 1.4.2 noch aufgegriffen. Auf die Frage, ob diese Begriffe auf sein Werk zu übertragen sind, geht Kermani auch in seinem Essay *Lob der Differenz* ein:

Meine Literatur ist Deutsch, Punkt, aus, basta – so deutsch wie Kafka, wie ich dann zugegeben etwas hochtrabend gern sage. Wenn ich wieder einmal eingeladen werde, um auf einem Podium zu einem so bedeutenden Thema wie der Bereicherung der deutschen Literatur durch Autoren mit Migrationshintergrund zu sprechen (Variationen sind Mehrsprachigkeit & Literatur, Exil & Literatur oder ähnliches), antworte ich inzwischen: Dankeschön, leider keine Zeit, aber melden Sie sich wieder, wenn

²⁰⁶ Navid Kermani, *Über den Zufall. Jean Paul, Hölderlin und der Roman, den ich schreibe*, München, 2012.

Sie ein Podium zu Goethe haben oder zu Hölderlin.²⁰⁷

Seine Literatur bezeichnete Kermani als „so deutsch wie Kafka“. In seinem Essay *Was ist deutsch an der deutschen Literatur?*²⁰⁸ schreibt er, dass er als deutschsprachiger Schriftsteller mit anderen deutschsprachigen Autoren geeint und durch die Literatur an Deutschland gebunden ist, denn ihre Literatur bleibt deutsch, gleich, wo sie geboren und wohin sie geflüchtet sind oder welche Nationalität ihre Eltern oder Kinder haben. Kermanis Einstellung, was die Literatur betrifft, ist im Falle aller auf Deutsch schreibenden Autoren gültig, gleich welcher Herkunft oder Religion sie angehören.

Kermani stellt in diesem Essay die essentielle Frage, die er auch im Essay beantwortet: „Aber was macht diese Literatur aus?“ Er beantwortet die anders formulierte Frage, was ist deutsch an der deutschen Literatur, in dem er über einen für ihn exemplarischen deutschen Schriftsteller spricht. Für diese Diskussion entscheidet er sich aber nicht für Goethe oder Schiller, Thomas Mann oder Bertolt Brecht, sondern für den Prager Franz Kafka. Auch der Titel seines 2014 erschienenen Bandes lautet *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen*.²⁰⁹

Der sieht gar nicht deutsch aus. Die dunkle Hautfarbe, die starken Augenbrauen über den schwarzen Augen, die kurzen schwarzen Haare, die so tief in die Stirn reichen, dass Schläfen nicht einmal in Ansätzen zu erkennen sind, die orientalischen Gesichtszüge – heute ist das sicher nicht mehr korrekt zu sagen, aber damals war es mein unmittelbarer Eindruck: Der sieht nicht deutsch aus, nicht wie die Deutschen, die ich aus meiner Schule, dem Fernsehen oder der Fußballnationalmannschaft kannte.²¹⁰

Kermani erzählt von seinem Eindruck als 14 oder 15-jähriger von Kafkas Foto. „Viele kennen das Foto des jungen Franz Kafka, auf dem er, den Kopf leicht nach vorne gedreht, mit einem vielleicht unsicheren, vielleicht spöttischen Lächeln auf einen Punkt etwas oberhalb der Linse des Photographen schaut.“ Damals hätte er Kafkas Bücher verschlungen „ohne darüber nachzudenken, aus welchen Kulturen, sozialen oder religiösen Erfahrungen sie sich zusammensetzen.“ Das Spezifische an der

²⁰⁷ Kermani, Lob der Differenz, a.a.O., S. 133.

²⁰⁸ http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/Was_eint_uns/was_eint_uns_kermani.pdf

²⁰⁹ Kermani Navid, *Zwischen Koran und Kafka: west-östliche Erkundungen*, München, 2014.

²¹⁰ Kermani, *Was ist Deutsch an der deutschen Literatur?*, ebd.

deutschen Literatur verkörpert für Kermani Kafka: „Ein deutscher Schriftsteller, der nicht deutsch war.“²¹¹ Und somit kritisiert er auch das Beharren in der heutigen deutschen Gesellschaft multiple Identitäten nicht anzuerkennen, was die Migranten betrifft. Nicht nur Kafka gehörte zu verschiedenen kollektiven Identitäten, auch viele andere deutsch schreibende Schriftsteller waren keine Deutsche oder nicht als Deutsche geboren. Louis Charles Adelaide de Chamisso de Boncourt mit dem eingedeutschtem Namen Adelbert von Chamisso, Oskar Pastior, Robert Walser und Heimito von Doderer nennt Kermani als Deutsche, „aber nicht im politischen Sinne, nicht als Bürger, sondern als Angehörige der deutschen Literatur, die eben nicht identisch ist mit der deutschen Nation.“²¹² Was die nationale Zuschreibung, Vereinnahmung und Identifikation mit Deutschland angeht, weist Kermani darauf hin, dass „das gelehrte Deutschland nicht mit dem politischen identisch ist.“²¹³

Nicht nur Kafka sondern „die deutsche Literaturgeschichte als Ganzes zeigt sich auffallend oft widerspenstig gegenüber Begriffen wie Nation, Reich, Vaterland.“ Kermani bezieht sich in diesem Sinne auf Schiller: „Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden. Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.“ Dies erklärt Kermani wie folgt:

Dass ein Volk sich in seiner Literatur findet, gilt für die Deutschen in besonderer Weise. Es war die Literatur, die im ausgehenden 18. Jahrhundert den Klein- und Zwergstaaten zu einem gemeinsamen, spezifisch „deutschen“ Selbstbewusstsein verhalf. [...] Indem die deutschen Dichter und Philosophen Mitte des 18. Jahrhunderts begannen, auf Deutsch zu schreiben und sich von der französischen Kultur distanzieren, schufen sie die Grundlage auch für die politische Emanzipation.²¹⁴

Er will darauf hinaus, dass seines Erachtens die deutsche Sprache und Literatur das Deutschsein ausmachen und nicht „Deutschland“ als politisches Konstrukt. Was das politische Deutschland betrifft, zeichnete sich die deutsche Literaturgeschichte sogar durch „nationale Selbstkritik“ aus. In seiner Rede zur Feierstunde anlässlich von 65 Jahren Grundgesetz im Jahre 2014 im Bundestag zitiert er aus Willy Brandts

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

Friedensnobelpreisrede: „Ein guter Deutscher kann kein Nationalist sein.“²¹⁵ Er führt in seinem Essay *Was ist Deutsch an der deutschen Literatur?* aus, dass die Kritik und sogar Absage an Deutschland ein Leitmotiv der deutschen Literaturgeschichte ist: „In ihrer Schärfe und Durchgängigkeit ist diese nationale Selbstkritik wohl in keiner anderen Literatur zu finden. Sie ist keineswegs erst ein Produkt der Nachkriegszeit, sondern schon lange vor dem Nationalsozialismus charakteristisch für die deutsche Literatur.“²¹⁶ In seiner Rede im Bundestag kritisiert Kermani nochmal die Redner, die „von diesem Pult aus“ von einem ‚unverkrampten Verhältnis‘ der Deutschen zur Nation reden und führt aus:

Es gab dieses normale und unverkrampte Verhältnis nie, auch nicht vor dem Nationalsozialismus. Es gab einen übersteigerten, aggressiven Nationalismus, und es gab als gegenläufige Bewegung eine deutsche Selbstkritik, ein Plädoyer für Europa, eine Wendung ins Weltbürgertum und übrigens auch zur Weltliteratur, die in ihrer Entschlossenheit jedenfalls im 19. Jahrhundert einzigartig war.²¹⁷

In seiner Bundestagsrede lehnt er sich auch an „Goethe und Schiller, Kant und Schopenhauer, Hölderlin und Büchner, Heine und Nietzsche, Hesse und die Brüder Mann“ an.²¹⁸ Sie alle haben mit Deutschland gehadert: „sie haben sich als Weltbürger gesehen und an die europäische Einigung geglaubt, lange bevor die Politik das Projekt entdeckte.“²¹⁹ Von Schiller zitiert Kermani „Zur Nation euch zu bilden, Ihr hofft es, Deutsche, vergebens; bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.“ Diese Haltung steht auch in Einklang mit der Haltung von Kermanis Lieblingskosmopolit Lessing, der „den Patriotismus verachtete“²²⁰ und „einer der unparteiischsten Menschen von der Welt“²²¹ gewesen sei. Am Beispiel von Persönlichkeiten wie Martin Heidegger und Gottfried Benn erklärt er, dass diese noch gelesen und manchmal sogar religiös verehrt werden, jedoch mit Straßennamen und Gedenkpreisen werden eher jene Deutschen geehrt, „die sich oft unter Lebensgefahr

²¹⁵ Die Rede von Dr. Navid Kermani zur Feierstunde 65 Jahre Grundgesetz: <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/-/280688>.

²¹⁶ Kermani, *Was ist Deutsch an der deutschen Literatur?*, ebd.

²¹⁷ Die Rede von Dr. Navid Kermani zur Feierstunde 65 Jahre Grundgesetz, ebd.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Kermani, *Vergesst Deutschland*, a.a.O., S. 25.

dem Nationalismus und Nationalsozialismus widersetzt haben.“²²² Bemerkenswert ist also, dass nach Kermani die deutsche ‚Kultur‘ es nicht war, die das Deutschsein ausmacht, sondern „jene Werte, die von den Nazis verachtet und von Haffner²²³ an Deutschland hervorgehoben wurden: Humanität, Offenheit, grüblerische Gründlichkeit des Denkens, Selbstkritik, Respekt für alles Eigenwillige und Eigenartige, Gutmütigkeit, Großzügigkeit, Freiheit.“²²⁴ Gewehrt gegen die Verführung der Nazis hat sich die deutsche Sprache, die von den deutschen Exilanten und damit insbesondere von deutschen Juden bewahrt wurde:

Da ihre Zugehörigkeit zur deutschen Kultur immer schon in Zweifel gezogen wurde, achteten jüdische Autoren schon im 19. Jahrhundert auffallend genau auf die Korrektheit und Integrität ihrer deutschen Sprache. Im 20. Jahrhundert, parallel zum Erstarken eines fast durchgängig antisemitischen Chauvinismus, waren es dann vor allem Juden, die nicht nur die deutsche Sprache in Vollendung schrieben, sondern sich als deren Hüter begriffen. Mit einer für uns kaum mehr nachvollziehbaren Genauigkeit grasten Autoren wie Karl Kraus, Walter Benjamin, Franz Kafka oder Victor Klemperer den Sprachgebrauch nach Fehlern, Ungenauigkeiten und Ungeschicklichkeiten ab.²²⁵

Also eint die deutsche Sprache und Literatur zwar die Deutschen, aber es sind nicht allein die Deutschen im ethnischen oder völkischen Sinne gewesen, die um diese Kultur bemüht waren, sondern auch angehöriger anderen Völker, Ethnien und Religionen, so Kermani. Also bezeichnet er seine Literatur als deutsch nicht trotz seiner persischen und islamischen Identität, sondern gerade wegen seiner ‚nicht-deutschen‘ Herkunft: „Bin ich Deutscher? Bei der Weltmeisterschaft im Fußball halte ich zu Iran, damals als ich Kafka entdeckte, heute da ich ihn noch immer lese. Zugleich gibt es für mich keine größere Verpflichtung, als derselben Literatur anzugehören wie der Prager Jude Franz Kafka.“²²⁶ In seinem Essay *Vergesst*

²²² Kermani, Was ist Deutsch an der deutschen Literatur?, ebd.

²²³ Kermani bezieht sich hier auf Sebastian Haffners Geschichte eines Deutschen, die 1939 im englischen Exil verfasst worden ist. Einen Satz paraphrasiert Kermani von Haffner, um zu markieren, wie weit Patriotismus und Affirmation voneinander entfernt sein können: „Just in seiner Scham über Deutschland sah Haffner sich als guten Deutschen.“ Kermani sieht den Konflikt Haffners nach 1933 nicht darin, „ob man sich von seinem Land lösen müsse, um sich als Individuum die Treue zu halten. Der Konflikt hat viel weiter gereicht, zitiert Kermani Haffner: „Zwischen Nationalismus und der Treue zum eigenen Land.“

²²⁴ Kermani, Was ist Deutsch an der deutschen Literatur?, ebd.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Ebd.

Deutschland! Eine patriotische Rede schreibt Kermani:

Und weil ich wie alle Kinder von Einwanderern, die sich kritisch zu deutschen Verhältnissen äußern, den Einwand gewohnt bin, ich solle doch erst einmal vor meiner eigenen Tür kehren, möchte ich wenigstens im Zusammenhang mit dem Thema der heutigen Rede einmal darauf hinweisen, daß Deutschland, auch Deutschland, mein eigenes Land, meine eigene Kultur ist.²²⁷

Sich zur ‚eigenen‘ Kultur zu bekennen ist jedoch nicht etwa durch ‚Selbstlob‘ sondern durch ‚Selbstkritik‘ möglich:

Eine Kultur erweist dort ihre Stärke, wo sie die radikale Kritik nicht außenstehenden überläßt, sondern selbst betreibt, wo also Selbstkritik möglich ist, wo sie sogar institutionell gefördert wird . [...] Wie anders könnten sich religiöse und politische Zustände weiterentwickeln, wenn ihre Wahrheiten immer wieder neu attackiert, sie durch die Kritik immer wieder zu neuen Antworten gedrängt werden.²²⁸

Im obigen Zitat ist besonders auf die Bezeichnung „auch Deutschland“ zu achten. Die ‚Selbstkritik‘ und Absage an politische Konstrukte wie Nation und überhaupt gemeinschaftlich definierende Identitäten beschränken sich bei Kermani nicht auf Deutschland. In seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015 sagt er, dass er als Muslim den Islam nicht verteidigen kann: Er darf es nicht:

Die Liebe zum Eigenen – zur eigenen Kultur wie zum eigenen Land und genauso zur eigenen Person – erweist sich in der Selbstkritik. Die Liebe zum anderen – zu einer anderen Person, einer anderen Kultur und selbst zu einer anderen Religion – kann viel schwärmerischer, sie kann vorbehaltlos sein. Richtig, die Liebe zum anderen setzt die Liebe zu sich selbst voraus. Aber verliebt, wie es Pater Paolo und Pater Jacques in den Islam sind, verliebt kann man nur in den anderen sein. Die Selbstliebe hingegen muss, damit sie nicht der Gefahr des Narzissmus, des Selbstlobs, der Selbstgefälligkeit unterliegt, eine hadernde, zweifelnde, stets fragende sein. Wie sehr gilt das für den Islam heute! Wer als Muslim nicht mit ihm hadert, nicht an ihm zweifelt,

²²⁷ Kermani, *Vergesst Deutschland*, a.a.O., S. 25.

²²⁸ Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Differenz und Verschränkung islamischer, jüdischer und christlicher Kultur*, In: *Neue Blicke auf alte Karten und die Dynamik der europäischen Kulturgeschichte*. Helwig Schmidt-Glintzer (Hrsg.), Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 2007, S. 15-38, hier: S. 36.

nicht ihn kritisch befragt, der liebt den Islam nicht.²²⁹

Das Thema der Liebe zwischen verschiedenen Religionen, die Kermani in seiner Friedensrede am Beispiel des oben benannten christlichen Priesters entwickelt, ist für Kermanis Heimatverständnis bezeichnend, was in kommenden Kapiteln noch aufgegriffen wird. Kermani sieht sich als Angehöriger der deutschen Nation dadurch, dass er dieser kritisch gegenübersteht. Auch seine Angehörigkeit zur islamischen Religion zeichnet sich durch Selbstkritik aus. Auch im Buch *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte* kommt die Selbstkritik vor:

Und Selbstkritik heißt schließlich, daß man zu diesem Selbst noch gehört, so wie ja auch die größten Kritiker der westlichen Kultur eben ein glänzender, herausragender Bestandteil dieser Kultur waren – und wie ich mir gelegentlich wünschen würde, daß manche heutige europäische Schriftsteller sich wieder mehr den Mißständen ihrer eigenen Kultur als denen des Islams widmen würden. Kritik an anderen Kulturen ist immer affirmativ gegenüber der eigenen Kultur und damit das Gegenteil dessen, was Literatur zum Antrieb und zur Aufgabe hat.²³⁰

In diesem Zusammenhang gilt es auf die Verleihung des Hessischen Kulturpreises²³¹ 2009 an Kermani hinzuweisen, wo Kermani als Repräsentant des Islams ausgezeichnet wurde. Im Jahr 2009 erhielt Kermani nämlich zusammen mit Salomon Korn, Kardinal Karl Lehmann und Peter Steinecker den hessischen Kulturpreis. Dennoch war diese Preisverleihung keinesfalls unumstritten.²³² Der türkisch-stämmige Fuat Sezgin war anfangs statt Kermani nominiert worden, aber

²²⁹ Navid Kermani, Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015. Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/>.

²³⁰ Kermani, *Der Schrecken Gottes*, a.a.O., S. 36-37.

²³¹ Der aufgrund eines Kabinettsbeschlusses der Landesregierung Hessen von Juni 1981 geschaffene, anfangs mit 60.000 Deutsche Mark und derzeit mit 45.000 Euro dotierte Hessische Kulturpreis wird seit 1982 jährlich für besondere Leistungen in Kunst, Wissenschaft und Kulturvermittlung vergeben.

²³² Andrea Dernbach, *Deutschlands Neue Eliten*, 24. Mai 2009, 0:00 Uhr / Aktualisiert am 6. September 2009, 18:56 Uhr, Quelle: ZEIT ONLINE, Tagesspiegel: <http://www.zeit.de/online/2009/22/deutschlands-neue-eliten>: „Der Hessische Staatspreis für Kultur sollte in diesem Jahr für Verdienste um den Dialog der Religionen verliehen werden. [...] Der Mainzer Kardinal Lehmann hat einen Artikel der Neuen Zürcher Zeitung gelesen, in dem Kermani erklärt, warum er die Kreuzesverehrung der Christen ablehnt, aber angesichts einer Kreuzigungsszene des Malers Guido Reni aus dem 17. Jahrhundert, die er in einer römischen Kirche entdeckte, ins Zweifeln geriet. Mit einem, der das Kreuz für gotteslästerlich erkläre, wolle er nicht auf einem Podium stehen, schreibt Lehmann an Hessens Staatskanzlei. Die lädt darauf Kermani aus.“ Die Jury lädt Kermani später doch noch ein.

er lehnte den Preis ab, da er nicht mit einem auf dem Podium stehen will, der im Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis, die israelische Seite verteidigt. Da diese Arbeit keine politische Analyse anstrebt, ist hier eine Diskussion um die Rechtfertigung dieser Haltung überflüssig. Dass Kermani den Kulturpreis nicht ablehnt, weist auf eine wichtige motivische Voraussetzung seiner literarischen Tätigkeit. Er sieht die Literatur nicht als Repräsentant irgendeiner Glaubensgemeinschaft. Kermanis Dankrede für den Kulturpreis ist in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* mit dem Satz betitelt worden: „Ich spreche nicht für den Islam.“²³³ Die islamischen Motive seines Werkes bestreitet Kermani nicht. Die schriftstellerische Tätigkeit will er dennoch nicht in den Dienst einer kollektiven Zugehörigkeit stellen. Vielmehr sei die Aufgabe der Literatur, die ausgrenzende Eigenschaft der Kollektive zu dekonstruieren. Kermani sieht den Auftrag als Schriftsteller darin „sich kollektiven Zugehörigkeiten gerade zu entziehen, sie in Frage zu stellen, sie zu verwerfen“²³⁴ Es wurde schon erläutert, dass Kermani verschiedene kollektive Identitäten anerkennt und auch dafür plädiert, dass Menschen nicht auf einen Aspekt ihrer Identität reduziert werden sollten. Die vielfachen Zugehörigkeiten des Autors seien jedoch nicht aus seiner Literatur zu erkennen, denn „Literatur sollte niemals etwas vertreten – strenggenommen vertritt sie nicht einmal den Autor selbst.“²³⁵

Beinah könnte man darüber lachen: Ausgerechnet ich bin in die Identitätsfalle getappt, die ich zuvor in meinen Essays beschrieben hatte. Ja, ich bin Muslim, und ja, ich bin Schriftsteller. Aber ich bin kein muslimischer Schriftsteller. Die einzige Gemeinschaft, der ich als Schriftsteller angehören möchte und vom heutigen Abend an hoffentlich wieder ausschließlich angehören werde, ist weder Nation noch Konfession. Es ist eine Literatur. Ich bin ein deutscher Schriftsteller.²³⁶

Nation und Religion werden als zwei Kollektive benannt, die die meisten

²³³ Navid Kermani, Ich spreche nicht für den Islam, in: FAZ, 27. 11. 2009: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/hessischer-kulturpreis-ich-spreche-nicht-fuer-den-islam-1887329.html>: Auch wo ihre Motive religiös sind, ist Literatur niemals repräsentativer Ausdruck einer bestimmten Glaubensgemeinschaft, sondern notwendig Zeugnis eines einzelnen, der sich im Glauben oder Unglauben, im Zweifel oder in der Erkenntnis mit transzendenten Erfahrungen, Texten und Traditionen auseinandersetzt – selten zur Zufriedenheit derjenigen, die qua Ausbildung und Amt diese Religion vertreten.

²³⁴ Kermani, ebd.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd.

identitätsbildenden Stereotypisierungen hervorbringen. Seine ‚Absage‘ an stereotypische Identifikationen handelt Kermani, wie gesehen, im Falle von ‚Deutschland‘ als Nation essayistisch ab. Kermani kritisiert auch die Tatsache, dass seine Literatur als Zeugnis seiner Religion aufgefasst wird. Diese Kritik ist ebenfalls an einer entsprechenden Kategorisierung der Literatur anderer Autoren nicht-deutscher Herkunft zu üben. Es scheint jedoch, dass, wie schon thematisiert, innerhalb der deutschen Literaturszene, diese Art der Interpretation von Literatur aus der Feder von Autoren nicht-deutscher Herkunft bereits tief verwurzelt ist.

Wie bereits gesehen, nimmt Kermani sich an Lessing ein Beispiel, wenn er vielfache Zugehörigkeiten diskutiert. Und er nimmt sich an Kafka ein Beispiel, wenn es um seine schriftstellerische Identität geht. Es ist also die deutsche Literatur, von der er in seiner Literatur am stärksten beeinflusst worden sei. Christoph Gellner charakterisiert Kermanis Literatur in seinem Aufsatz mit der Bezeichnung „Literatur, die in den Himmel schaut“. Diesen Satz hält Gellner für das „Zentrum von Kermanis Literaturverständnis“²³⁷ und kategorisiert Kermanis Literatur, wie erwähnt, – wie es eben in der Literatur –und Kritikszenen üblich ist – mit der Bezeichnung „neue deutsch-muslimische Literatur“. Kermani selbst bezieht jedoch den religiösen Kanon seiner Literatur nicht auf seine Religion Islam, sondern auf seine Einflussnahme von der deutschen Literatur. Dass die Literatur religiöse Motive hat, ist für Kermani kein neues Phänomen in der deutschen Literatur. In einem Interview mit CBC Radio 2016 antwortet Kermani unter dem Titel „*On the Religious foundation of German Literature*“:

I grew up with German literature. If you look at the German literary tradition before the Second World War, you'll see it was a religious tradition. It was not so much about society; 19th-century Germany did not have this phenomenon of the big social novel. German literature is preoccupied with metaphysical questions. Jean Paul, Kleist, Büchner, Goethe, Kafka, Thomas Mann, Herman Hesse — all of them looked into the sky. [...] And, you know, many of the 19th-century German writers were the sons of priests. They grew up with the Bible. [...] It's more the existential questions than the social questions.²³⁸

²³⁷ Gellner, a.a.O.

²³⁸ <http://www.cbc.ca/radio/writersandcompany/navid-kermani-on-german-literature-the-quran-and-neil-young-1.3543305>.

Diese Aussage hatte er auch bereits im Rahmen der Tagung *Beyond Secularism? The Role of Religion in Contemporary Western Societies* 2009 betont. An Hölderlin nimmt sich der Autor ein Beispiel, der im Milieu von Pfarrersleuten, Religion und Theologie entstanden ist: „Auf diese Tradition beziehe auch ich mich“²³⁹ In der Tradition von Hölderlin, Jean Paul, Kleist, Büchner, Goethe, Kafka, Mann und Hesse ist die religiöse Motivik der deutschen Literatur zu finden, so Kermani. Er stellt seine Literatur in die Tradition „in den Himmel schauen“, weil die moderne deutsche Literatur in ihrem Ursprung in den Himmel schaute. Nicht weil er als Muslim eine neue Richtung der Literatur hervorgebracht hätte.

In seiner Vorrede zu dem Band *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen* stellt er französische, angelsächsische oder skandinavische Beschäftigung mit gesellschaftlichen Verhältnissen und psychologischen Zuständen im 19. und frühen 20. Jahrhundert Heines Abhebung des Materialismus von der deutschen Philosophie gegenüber.²⁴⁰ Diese Gegenüberstellung macht er im Zusammenhang mit einer „Stellvertreterschaft“ der „jüdischen Kosmopoliten des 19. Jahrhunderts“, die ihm von einer Freundin nach seiner Rede zum 65. Jahrestag der Verkündung des Grundgesetzes zugeschrieben wurde.²⁴¹ An dieser Stelle ist aber auf einen wichtigen Punkt in Kermanis ‘West-östliche Erkundungen’ hinzuweisen: dass die islamischen Motive seines Schreibens und dass das muslimische Elternhaus auf ihn gewirkt haben müssen, streitet der Autor nicht ab, aber er will nicht deswegen Orientalist und Schriftsteller geworden sein, sondern macht die gelesene *deutsche* [!] Literatur in seinen entscheidenden Jahren des Studierens für seine literarische Bewusstwerdung verantwortlich.²⁴² Literarisch bewusst wurde er durch die deutsche Literatur, der er einen christlichen Ausgangspunkt zuspricht. Seine *west-östliche Erkundungen zwischen ‘Koran und Kafka’* sollte daher besser zwischen ‘Kafka und Koran’ heißen.²⁴³

In seinen bereits erwähnten Frankfurter Poetikvorlesungen weist Kermani darauf hin: „der Roman, den ich schreibe, bildet seine Poetik im Laufe der Lektüre von Jean Paul

²³⁹ Friedrich Wilhelm Graf/Navid Kermani, Religiöse und ästhetische Kommunikation. Ein Dialog, in: Christian Peters/Roland Löffler (Hrsg.), *Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?*, Freiburg, 2010, S. 203.

²⁴⁰ Navid Kermani, In eigener Sache, in: *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen*, 2014, S. 11.

²⁴¹ Vgl. dazu: ebd, S. 7

²⁴² Ebd., S. 9-10.

²⁴³ Ebd.

und Hölderlin aus.²⁴⁴ Es sind nicht die Aufzeichnungen des Großvaters, sondern die Lektüre von Jean Paul und Hölderlin gewesen, die zum Ausgangspunkt des Romans wurde. In der ersten Fassung des Romans taucht der Großvater erst auf Seite vierhundertdreiundfünfzig auf und erst mit der zweiten Fassung wird sein erster Auftritt nach vorn verlegt.²⁴⁵ Für die Struktur des Romans lehnt sich Kermani auch an Jean Paul an: „Nicht sehr weit nach vorn, nur gerade soweit, daß auch diejenigen nicht zu früh aufhören zu lesen, die sich in einem Roman für die Handlung interessieren. Jean Paul braucht in manchen Romanen, die er schrieb, ebenfalls sehr lang, bevor die Handlung einsetzt.“²⁴⁶ Bemerkenswert ist, dass der Ich-Erzähler je nach der Situation etwa ‚der Romanschreiber‘, ‚der Mann‘, ‚der iranische Vater‘, ‚der Sohn‘, ‚der Enkel‘, ‚der Berichterstatter‘, ‚Navid Kermani‘, ‚die Nummer Zehn‘ etc. ist. Kermani benutzt das Pronomen ‚ich‘ in Bezug auf den Ich-Erzähler niemals, nur in der Formel: „Der Roman, den ich schreibe“ und „wenn jemand stirbt“ und „wenn er liest“. Auch dies sei in Anlehnung an Hölderlin und Jean Paul.²⁴⁷

Die deutsche Literatur ist ein wesentlicher Teil von Kermanis Heimat. Das Entdecken und Studieren der deutschen Literatur und Geistesgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist bei Kermanis Heimatverständnis entscheidend. Wie gesehen, verleugnet Kermani den religiösen Aspekt seines Werkes nicht; im Gegenteil: Die Anerkennung der Religionen in seiner Literatur und die Art und Weise wie er sich in seinen Essays, wie gesehen, mit kollektiven Identitäten befasst, weisen auf den zentralen Aspekt seines Auftrags als Schriftsteller: Es geht nicht um die Auseinandersetzung zwischen Gemeinschaften wie Kulturen, Nationen und Religionen, sondern um Frieden zwischen diesen Kollektiven.²⁴⁸ Der folgende Absatz ist entscheidend für das Verstehen der Konzeption von Heimat bei Kermani. Hier spricht Kermani essayistisch darüber:

²⁴⁴ Kermani, Über den Zufall, a.a.O., S. 10.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd: „Wirklich sind in dem Roman, den ich schreibe, nur die Toten, alle andere „nur“ ideal, die Anführungszeichen deshalb, weil für Hölderlin nur das Ideale wirklich war. Wenn jemand stirbt, sagt der Romanschreiber ich. Und wenn er liest [...] sagt er ebenfalls ich. Auch in den Romanen, die Jean Paul schrieb, erklärt sich der Romanschreiber fast immer zur Figur innerhalb der Handlung, namentlich als Jean Paul, mal in der ersten, mal in der dritten Person.“

²⁴⁸ Kermanis letztes Buch *Ungläubiges Staunen: über das Christentum* 2015 handelt, wie dem Titel zu entnehmen ist, über das Christentum.

Meine Heimat ist nicht Deutschland. Sie ist mehr als Deutschland: Meine Heimat ist Köln geworden. Meine Heimat ist das gesprochene persisch und das geschriebene Deutsch: Wenn ich im Ausland bin, fühle ich mich sofort unter Landsleuten, wenn ich Persisch höre – nicht wenn ich Deutsch höre. Aber das erste, was ich tue, ist zu schauen, wo es eine deutsche Zeitung gibt. Ich vermeide, soweit es geht, jede fremdsprachige Lektüre, weil ich für mein Leben gern gutes Deutsch lese. Etwas auf Englisch oder Persisch zu lesen, ist mir niemals Vergnügen, auch wenn ich es verstehe. Schreiben gar will ich nur auf Deutsch, in dieser Hinsicht bin ich ein regelrechter Nationalist. Als Wissenschaftler werde ich immer wieder angehalten, auf Englisch zu veröffentlichen. Ich kenne keinen Wissenschaftler, der so halsstarrig wie ich darauf beharrt, Deutsch zu schreiben. Die geschriebene deutsche Sprache ist meine Heimat; nur sie atme ich, nur in ihr kann ich sagen, was ich zu sagen habe. Aber nur die geschriebene Sprache. Mit meinen Kindern sprach ich vom ersten Augenblick an, ohne darüber nachgedacht zu haben persisch. Mit der gesprochenen deutschen Sprache verbinde ich nicht Gefühle der Vertrautheit, Wärme, Geborgenheit, ich spreche Deutsch auch viel zu schnell. Ich fühle mich nicht wohl darin. Wenn ich dagegen persisch höre, fühle ich mich zuhause. Zwar beherrsche ich es weiß Gott nicht perfekt – aber es ist nun einmal meine Muttersprache. [...] In der Poesie ist es wieder ganz anders. Wenn ich ein Gedicht auf Spanisch höre, dann ist es mir intuitiv näher, als wenn ich ein deutsches oder persisches Gedicht höre – und das, obwohl ich kaum Spanisch spreche. Und dennoch ist für mich eine Aussage von Neruda, Borges oder Octavio Paz wertlos, wenn sie nicht zweisprachig ist – ich muß den spanischen Klang hören. Das hat bestimmt damit zu tun, daß die ersten Gedichte, die ich mit Begeisterung vortrug, von Pablo Neruda waren. Als verliebter junger Mann trug ich stets zweisprachige Ausgaben bei mir und las sie immer wieder, erst das Deutsche, dann das Spanische. Ich lese immer noch am liebsten spanische Gedichte vor, was sich für einen Spanier ziemlich komisch anhören muß, weil ich praktisch kein Spanisch spreche. Meine Heimat ist nicht nur Deutschland oder Iran, sondern auch die Poesie von Pablo Neruda, die mich in die Liebe begleitet hat. [...] Und dann gibt es die deutsche Literatur, mit der ich großgeworden bin, die ich in mich aufgesogen habe, die meine Literatur ist (nicht etwa die persische, die ich erst im Studium wirklich kennenlernte).²⁴⁹

Kermanis essayistische sachliche Heimatbeschreibung ist ein Beleg dafür, wie seine

²⁴⁹ Kermani, Lob der Differenz, a.a.O., S. 131-132.

Heimat jeder Eindeutigkeit widerspricht und jegliches Klischee dekonstruiert. Auf Elemente dieses Zitats, wie z.B. die Muttersprache wird später noch eingegangen. An dieser Stelle ist zu beachten, dass diese Beschreibung von Heimat dem Leser kein eindeutiges Bild von ‚Heimat‘ zur Verfügung stellt. Es ist ein Plädoyer für ‚vielfache Zugehörigkeiten‘ im Sinne von Lessing, ein vielfacher Verweis auf die geistliche deutsche Literatur, mit der der Autor großgeworden ist; und noch bemerkenswerter gibt es keinen Verweis auf die Religion und das muslimische Elternhaus. Im Folgenden wird gesehen, wie die muslimische Identität in Kermanis Fiktion nicht in Abgrenzung von der deutschen Identität literarisiert wird. Die obige essayistische Heimatbeschreibung, ist nämlich auch durch Kermanis Erzählwerk zu belegen. Obwohl es uns nicht darum geht, der Wirklichkeit des Lebens des Autors auf den Grund zu gehen und eine biographische Untersuchung vorzulegen, ist die Eigenschaft in Kermanis Werk nicht zu übersehen, dass sein essayistisch beschriebenes Heimatverständnis, das autobiographischen Wert hat, auch für die Protagonisten seiner Fiktion zutrifft. Der Ich-Erzähler der Romane sind muslimisch, haben vielfache Zugehörigkeiten und sehen ihre verschiedenen ‚Heimaten‘ nicht in Ausgrenzung zueinander.

1.4.2. Vereinigung von „Morgenland“ und „Abendland“

Es wurde bei der Analyse des Romans *Kurzmitteilung* gesehen, dass gesellschaftliche Themen einen zentralen Stellenwert in dieser Fiktion finden. Der Reichtum der vielfachen Zugehörigkeiten, für den Kermani essayistisch plädiert, spielt eine zentrale Rolle in der Fiktion *Kurzmitteilung*. Dies bedeutet nicht, dass wir Kermanis essayistische Begriffe – in diesem Fall die kollektive Identität und Heimat – in gleicher Weise behandeln wie diese Begriffe in seinen Fiktionen behandelt werden. Wie bereits erklärt, geht es uns nicht um die Wirklichkeit des Lebens der Autoren. Im Fall von Kermanis Romanen *Kurzmitteilung* und *Dein Name*, spielt das Thema ‚vielfache Zugehörigkeiten‘ eine zentrale Rolle, wenn es um die Identität der Protagonisten geht. Gesellschaftliche Themen haben darüber hinaus einen wichtigen Stellenwert in *Dein Name*. In diesem Roman, den Christoph Gellner als ‚Schlüsselwerk‘ der neuen ‚deutsch-muslimischen‘ Literatur kategorisiert²⁵⁰, wird das

²⁵⁰ Gellner, a.a.O.

‚Christentum‘ aus der Sicht eines orthodoxen Muslims stets gelobt:

Der Enkel eines Isfahani, der 1963 von der europäischen Zivilisation, der Toleranz und der Freiheit so beeindruckt war, dass er einem der höchststehenden Geistlichen der damaligen schiitischen Welt vorschlug, die Bildungsreise nach Europa zu einer religiösen Pflicht zu erklären, wie die Pilgerfahrt nach Mekka, eines Iraners, der an kaum einer Kirche in Frankreich vorbeilief, ohne ihre Architektur, ihre Kunstwerke zu betrachten, bis er sogar das Schulmedizinisch belegte Stendhal-Symptom aufwies, eines Muslim, der häufig genug seinen Teppich, den er zusammengerollt stets mit sich trug, neben den Kirchenbänken ausbreitete, um nach dem Gebet mit den keineswegs erschrockenen oder gar ärgerlichen Pfarrern oder Nonnen zu plaudern.²⁵¹

Der Ich-Erzähler bezeichnet Kermani an dieser Stelle mit dem ‚Enkel‘. Der Großvater ist in diesem Roman das Symbol des Glaubens an den gemeinsamen Kern der Religionen, das einen zentralen Stellenwert in Kermanis Gesamtwerk hat. Die analytische essayistische Klischeedekonstruktion des gemeinschaftlichen Denkens kommt also auch in seinen Romanen vor. Den sogenannten „Skandal des hessischen Kulturpreises“ greift Kermani auch in *Dein Name* kritisierend auf, nachdem er auf des Großvaters Bewunderung für das Christentum hingewiesen hat:

- dessen in Deutschland geborener Enkel, der die Nerven seiner eigene Familie strapazierte, weil er in Italien genauso selten an einer Kirche vorbeilief, ohne ihre Architektur, ihre Kunstwerke zu betrachten, und zwar keinen Gebetsteppich ausrollte, doch häufig genug auf der Kirchenbank betete und mit herzensguten Mönchen und Nonnen plauderte, dieser Enkel wird von einem Führer der katholischen und einem Führer der evangelischen Kirche beschuldigt, das Christentum beschämt zu haben, wo er selbst meinte, dem Kreuz oder zumindest einer bestimmten Darstellung der Kreuzigung tiefer gehuldigt zu haben, als sich sonst jemand in einem deutsche Feuilleton traut oder es auch nur mit einem modernen Verstand für vereinbar hält; er wird zum Protagonist eines Konflikts, der es zwei Tage lang und morgen womöglich wieder auf die Titelseite der Zeitung bringt.²⁵²

Wie gesagt, ist es für diese Arbeit nicht von Relevanz, ob die Themen des Romans in der Wirklichkeit passieren, sondern es geht uns darum, ihrem Heimatverständnis auf

²⁵¹ Kermani, *Dein Name*, a.a.O., S. 1019

²⁵² Ebd.

die Spur zu kommen. Norbert Miller führt in der Laudatio zur Verleihung des Friedenspreis des deutschen Buchhandels an Kermani zurecht aus, dass wann immer Kermanis Ich-Erzähler über die kulturellen und politischen Katastrophen der Welt grübelt, er auf die gelebte Utopie des Großvaters zurückkommt; auf seine Hoffnung, für die beiden aus gleichem Boden erwachsenen Religionen einen tragfähigen, gemeinsamen Neuanfang zu finden.²⁵³ Auch in seinen Romanen kommt der Islam also nicht als das Heilmittel für die Probleme der Menschheit vor. Denn, wie erwähnt, vorbehaltlose Liebe kann man nur für andere haben: „Die Liebe zum Eigenen erweist sich in der Selbstkritik.“²⁵⁴ Lob an Europa wird vor allem durch die Figur des Großvaters in *Dein Name* deutlich, der ein orthodoxer Muslim ist, und die Familie seiner Tochter 1963 in Deutschland besucht: „Großvater liebte es, an den Weinbergen entlangzufahren, den endlosen Weinbergen, deren Ordnung ihn als Landwirt, der er schließlich auch war, so sehr begeisterte, daß er in seinem Alter noch am liebsten bei einem Winzer zur Lehre gegangen wäre, nur der Trauben wegen, versteht sich.“²⁵⁵ Das der Großvater die Weinberge liebte, ist vor allem dadurch von Bedeutung, dass Wein im Islam streng verboten ist. Der streng gläubige Großvater ist der Einstellung, Iraner sollen sich an Europa ein Beispiel nehmen: „Überhaupt erschien ihm Ordnung das eigentliche Erfolgsgeheimnis Europas zu sein, Ordnung, Gemeinsinn und Gesetzestreue.“²⁵⁶ Der Großvater ist vom ‚Land der Franken‘ (wie die älteren Generationen Iraner Europa bezeichnen) fasziniert:

Im Land der Franken, hebt Großvater zu einem weiteren soziokulturellen Exkurs an, sei es offenbar üblich, daß die Familien in den Ferien verreisen. [...] Nach den Eindrücken Großvaters ist das europäische System des Campings jedem Hotelaufenthalt vorzuziehen, da es maximale Mobilität mit größter Bequemlichkeit verbinde. [...] Gleichwohl habe er auf der gesamten Reise keinen einzigen Fall von Ruhestörungen erlebt, da alle Camper auf einander Rücksicht nähmen.²⁵⁷

Um die ‚Selbstkritik‘ aus der Sicht des Großvaters zu veranschaulichen ist diese sarkastische Vorklärung des Ich-Erzählers von Nutzen: „es die Großeltern aus Isfahan unter allen möglichen Städten des Westens ausgerechnet nach Siegen verschlagen

²⁵³ Norbert Miller. Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises an Navid Kermani, S.27

²⁵⁴ Kermani, Die Dankrede des Friedenspreises, a.a.O.

²⁵⁵ Kerman, Dein Name, ebd., S. 846.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Ebd., S. 844.

hatte, wo die Menschen so redselig sind wie in einem Taubstummenheim, so temperamentvoll wie auf einem Staatsbegräbnis und dem Fremden gegenüber so aufgeschlossen wie eine Betonwand.“ Die Kritik am Eigenen kommt durch den unwillkürlichen Vergleich der Großeltern zwischen Isfahan und Siegen in diesem aufschlussreichen Absatz deutlich zum Ausdruck:

Mit der Zeit lernten die Großeltern allerdings die Vorteile jenes streng geregelten Siegener Lebens zu schätzen, das sie für das Europäische hielten, und dachten beschämt und erschrocken an die Nächte in Isfahan zurück in denen Hochzeitskolonnen von durchschnittlich fünfzig überfüllten Autos, viele Pick-ups darunter, trommelnd singend dauerhupend durch die Stadt kreisten und alle andere Bewohner um den Schlaf brachten. Das geschah nicht hin und wieder, sondern jedes Wochenende mehrmals die Nacht. Die Großeltern dachten auch an die verzerrten Geräusche aus den Lautsprechern, die bei jeder Hochzeit, jeder Trauerfeier und jedem Märtyrergedenken bis zum Anschlag aufgedreht sein mussten, als stellte man seine Freude, seinen Kummer oder seine Frömmigkeit dadurch unter Beweis, möglichst heftig an den Nerven seiner unbeteiligten Mitmenschen zu zerren. [...] ... schämten sie sich dann, auch Großmutter, daß das, was sie für normal gehalten, ja liebgewonnen hatten, in Wirklichkeit nicht anders als selbstsüchtig, rücksichtslos, ja barbarisch genannt werden konnte.²⁵⁸

Die europäischen Verhältnisse sieht der Großvater als „vernünftig begrenzte Freiheit“²⁵⁹ und die iranischen Verhältnisse hält er für „die selbstsüchtige Anarchie.“ Mit Iran verbindet der Großvater Begriffe wie das Chaos, der Egoismus und die Menschenschinderei.²⁶⁰ Die Selbstkritik, für die Kermani essayistisch plädiert und als Symbol der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe vorstellt, bringt er in seinem Roman aus der Sicht der Großvaterfigur zum Ausdruck. Die Zugehörigkeit des Großvaters zum Islam als einer Gemeinschaft findet in diesem Roman in dem Begriffe am klarsten Ausdruck, wenn der Großvater in Deutschland der Großmutter sagt, dass die ‚Nichtmuslime‘ in Deutschland die wahre Muslime sind, weil sie der Definition vom Islam besser entsprechen als die Muslime, die mit seinen Worten nur an sich selbst denken, statt an den Vorteil und das Wohl ihrer Mitmenschen.

Wie bereits erwähnt, hielt Kermani die auf fünf Tage angelegten Frankfurter Poetikvorlesungen 2010 vor der Erscheinung des Romans *Dein Name* über seine

²⁵⁸ Ebd., S. 840-841.

²⁵⁹ Ebd., S. 841.

²⁶⁰ Ebd.

Poetik; und *Dein Name* hieß noch am 11. Mai 2010 in der ersten Frankfurter Poetikvorlesung *Das Leben seines Großvaters*: „Im Augenblick heißt der Roman, den ich schreibe, *Das Leben seines Großvaters*. Gemeint ist damit der Großvater des Sohns, Vaters, Manns, Liebhabers, Freundes, Romanschreibers, Berichterstatters, Orientalisten, der Nummer zehn oder von Navid Kermani. Der deshalb meist als Enkel firmiert.“²⁶¹ Die Hefte des Großvaters, die lange von der Familie nicht beachtet worden war, werden dem Enkel zur Verpflichtung für den Roman, den er schreiben will.²⁶² Dazu kommt das Buch der Erinnerungen der Mutter, die zusammen mit Aufzeichnungen des Großvaters, die der Romanschreiber in Anlehnung an Jean Paul *Selberlebensbeschreibung* nennt, dem Leser ein Bild über die frühere Lebenswelt Irans bieten. „Vieles an der Zuversicht des Großvaters, ausweglose Situationen durch Gnade zu meistern, scheint auf den skeptischeren Chronisten übergegangen zu sein.“²⁶³ Jedoch ist die Poetik des Romans, wie noch gesehen wird, nicht in Anlehnung an des Großvaters Heft sondern an Jean Paul begreiflich. Sowohl bei der ‚Selbstkritik‘ als auch der Überzeugung, nur der Glaube und das Vertrauen in den gemeinsamen Kern der so schroff geschiedenen Religionen könne der modernen Gesellschaft einen Neuanfang ermöglichen, greift der Enkel auf des Großvaters Erzählungen zurück. Auf die Rolle des ‚Glaubens‘ bei Kermanis Heimatverständnis wird in 1.5 eingegangen. Kermanis Verständnis von Begriffen wie ‚das Eigene‘ und ‚das Fremde‘ sind für die Analyse der Gründe der ‚Uneindeutigkeit‘ seines Heimatverständnisses für die Literaturszene von großer Bedeutung. Er erhebt die Selbstkritik zum Prinzip seines Werkes und den „Respekt für das andere und die Unerbittlichkeit gegen das Eigene“²⁶⁴ zum zentralen Punkt seiner Literatur. Seine Anlehnung an Lessing beschränkt sich jedoch nicht auf Kritik am Eigenen: „Es bedeutet genauso die Wertschätzung des Fremden, den Beistand für den Schwachen. Das ist, so meine ich, ein fundamentaler Anspruch an jedwede Intellektualität und Literatur auch heute.“²⁶⁵

Bemerkenswert an Kermanis Werk ist, dass auch seine Romane, wie erwähnt, aus der Sicht eines muslimischen Ich-Erzählers verfasst sind. Dies lässt jedoch sein Werk nicht aus dem Rahmen der ‚deutschen‘ Literatur fallen. Schließlich ist

²⁶¹ Kermani, *Über den Zufall*, a.a.O., S. 9.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Miller, Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises an Navid Kermani, a.a.O.

²⁶⁴ Kermani, *Vergesst Deutschland*, a.a.O., S. 27

²⁶⁵ Ebd.

auch Goethes *West-östlicher Divan* aus der Sicht eines muslimischen poetischen Ichs gestaltet. Der 1228-seitige Roman *Dein Name* wird als eine „Selbstdokumentation“ oder „Selbstreflektion“ beschrieben: „Trotz aller Selbstdokumentation und Selbstreflektion [...] einen sehr lesbaren Roman. Form statt Chaos, Auswahl statt Zufall.“²⁶⁶ Der Roman wird mit Begriffen wie ‚Textkonvolut‘ und ‚Knoten‘ gekennzeichnet, in denen die Themen und Stimmen durcheinander flirren.²⁶⁷ Die Stimmen sind die ‚vielfache Identitäten‘, die Kermani typischerweise für seine Romanfiguren wählt, wie es auch, wie gesehen, in *Kurzmitteilung* der Fall war. Die vielfache Zugehörigkeit des Protagonisten wurde in *Kurzmitteilung* als ‚gestörte Identität‘ der Hauptfigur wahrgenommen, wobei sie hier als Zeichen von „dem weiten Horizont und grenzüberschreitenden Bogen, dem Osten und Westen, Profanem und Heiligem, Banalem und Bedeutendem, mittelalterlicher Mystik, Literatur, Kunst und aktueller Politik“²⁶⁸ gesehen wird. Auch hier bezieht Kermani ‚die soziale Wirklichkeit‘ in seine Fiktion mit ein. Er behandelt alle Themen gleich: vom Heiligen wechselt der Autor das Thema zur Waschmaschine. Der Autor sagt in seiner Frankfurter Poetikvorlesung über die Poetik seines Romans: „... denke ich daß *Der Roman, den ich schreibe* vielleicht selber der bestmögliche Titel für den Roman sei, den ich schreibe, so wie das Essen, daß ich esse, das Getränk, das ich trinke, oder die Frau, die ich liebe.“²⁶⁹ Das Banale und Profane findet das gleiche Gewicht in diesem Roman wie das Heilige. Es wurde im letzten Kapitel gesehen, dass auch der Islam in Kermanis Roman nicht heilig ist und gerade durch Selbstkritik im Roman vorkommt: „überhaupt sind nur wenige Dinge in dem Roman, den ich schreibe, heilig. Nicht einmal Hölderlin ist darin heilig, sondern wird auch einmal an die Wand geschmissen, wie ich Ihnen nächsten Dienstag schildern werde. Nicht einmal die Toten werden geheiligt, nur an bestimmten Orten.“²⁷⁰ In diesem Roman gibt es keine Kapitel und selten Absätze. Teile von seinen Tagebüchern, Essays, Reportagen und akademischen Abhandlungen sind ineinander verschlungen. Die Themen verschlingen sich ineinander und werden nicht einmal immer durch Absätze voneinander getrennt, was auf die Gleichberechtigung aller im Roman behandelten Themen und Motive

²⁶⁶ Kevin Kempke. „Selberlebensbeschreibung“. Göttinger Poetikdozentur, in: Litlog. Göttinger Magazin für Literatur-Kultur-Wissenschaft. <http://www.litlog.de/selberlebensbeschreibung>

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Kermani, Über den Zufall, a.a.O., S. 9.

²⁷⁰ Ebd.

hinweist, westliche und östliche, profane und heilige. Der Leser hat schon den ersten Satz des neuen Themas gelesen, bevor er merkt, dass es sich jetzt um eine andere Geschichte handelt. Auf erzählerische Weise geht Kermani in *Dein Name* auf die Heimatsfrage ein. Der Roman ist in seiner Gesamtheit – Themen, Poetik und Struktur – als literarischer Beleg von Erkenntnissen zu Kermanis Heimatverständnis zu bewerten. Dieser Roman zeigt, dass er Identitäten nicht in Ausgrenzung zu einander weiß, sondern bemüht ist, diese auf literarischen Wegen zu verbinden und zu vereinheitlichen. Ein Beispiel, das zeigt, wie östliche und westliche Themen unmittelbar im Roman aneinandergereiht sind, bietet die Stelle, wo er aus Erinnerungen seiner Mutter an Iran über die zauberhaften Winterabende unterm Korsi, dem traditionellen iranischen Ofen erzählt und direkt darauf, ein aktuelles Thema des heutigen Tages aus Deutschland behandelt. Dieser aufschlussreiche Absatz beschreibt den ‚Korsi‘:

Er stand in der Mitte eines Raumes und hatte ein langes senkrechtes Rohr, das den Rauch durch die Decke blies. Auf dem Korsi lagen ringsum Decken aus, unter die alle Mitglieder der Großfamilie krochen, alt und jung mitsamt den Bediensteten, nur die Köpfe guckten heraus, und dann – das ist wohl legendär in allen iranischen Familien – und dann begann einer, ein Märchen zu erzählen, der zweite rezitierte Gedichte, der dritte sang ein Lied, bis die Kinder den ersten überredet hatten, mit der Geschichte fortzufahren, die natürlich niemals ein Ende hatte. Unbemerkt wurde es Nacht, einer nach dem anderen schliefen die Greise ein, früher oder später die Kinder und bestimmt als letztes meine Mutter, dieses etwas pummelige Mädchen mit den roten Backen und wilden Locken, das am lautesten lachte und noch lauter schimpfte.²⁷¹

Diese Geschichte führt Kermani an dieser Stelle noch weiter, in dem er auch vom Leben der Mutter und dem Großvater in Iran berichtet:

Obwohl in den dreißiger Jahren die bürgerlichen Ehepaare mitsamt Kindern und Bediensteten bereits in einem eigenen Haus wohnten, spielte sich das Leben immer noch in der Großfamilie ab. [...] Noch mehr Zeit als mit den Kindern von Onkel Mohammad Ali verbrachten die Mutter und ihre Geschwister mit den Kindern der Sohrabs, also auch mit dem Cousin, der heute in Rüdesheim lebt. So unvereinbar ihr Glauben war, hatten sich die Großeltern und die Sohrabs besonders gern und verbrachten viele Tage und

²⁷¹ Kermani, *Dein Name*, ebd., S. 660-661.

Abende gemeinsam.²⁷²

Nach dieser Episode beginnt unmittelbar ein neues Thema: „Die hundertdreißigtausend, die in Birma, und die vierzigtausend, die dieser Tage in China gestorben sind, waren bisher eine Zahl, die er in der Zeitung las. Als lebende Bilder sind sie: na was?, ein Mädchen, das der Chinesische Ministerpräsident nicht beruhigen kann [...].“²⁷³ Also kommt es nach der Beschreibung der iranischen Verhältnisse aus den Erinnerungen der Mutter direkt zu aktuellen Themen, mit denen sich der muslimische Ich-Erzähler in der deutschen Gegenwart beschäftigt. Der traditionelle iranische Ofen Korsi, die Tradition des Märchenerzählens und Gedichtzitierens am Korsi und iranische Verwandte sind in der alltäglichen deutschen Aktualität verschlungen. Die persisch-orientalischen Themen werden mit europäischem Leben des Ich-Erzählers verbunden. Auf diese Weise stehen Orient und Okzident in diesem Roman miteinander in Frieden.

Das obige Zitat ist jedoch noch in einer anderen Hinsicht für diese Studie von Bedeutung. Auch die Verbindung und der Frieden unter Religionen werden hier von Kermani beschrieben. Die Sohrabs sind Angehörige einer anderen Glaubensgemeinschaft als dem Schiitentum. Dieser Satz ist von großer Bedeutung, was die kollektiven Zugehörigkeiten der Menschen betrifft: „So unvereinbar ihr Glauben war, hatten sich die Großeltern und die Sohrabs besonders gern und verbrachten sie viele Tage und Abende gemeinsam.“²⁷⁴ Bemerkenswert am obigen Zitat ist also, dass es die friedliche Beziehung der schiitischen Eltern mit Andersgläubigen auszeichnet.

Der Roman deutet auch auf eine andere Weise Kermanis Heimatverständnis an. Der muslimische Ich-Erzähler wird nicht mit einem, sondern mit verschiedenen Namen genannt. Dies erreicht der Autor, indem er verschiedene Anreden verwendet, die er auf den Ich-Erzähler bezieht. Je nach der Rolle, die der Ich-Erzähler in jeder Situation des Lebens übernimmt, hat er eine andere Identität. Diese Namen stehen für die grundlegende Annahme des Autors, dass die Individualität des Menschen nicht auf einen einzigen Aspekt zu reduzieren und kein Aspekt der Identität einem anderen überlegen ist: „die Wirklichkeit eines Lebens, eines jeden Lebens, ist so viel

²⁷² Ebd., S. 662.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd.

komplizierter, diffiziler, als daß sie sich auf so einen abstrakten Begriff wie den der Identität reduzieren ließe“²⁷⁵. Die Komplexität der Identität zeigt Kermani nicht zuletzt dadurch, dass er allen Aspekten des Lebens einen gleichen Wert zuschreibt. Da steht „das Erhabene neben dem Banalen [und] das Alltägliche neben dem Einmaligen“²⁷⁶.

Kermani sagt in seinen Frankfurter Poetikvorlesungen über die Poetik des Romans, dass er stets bemüht ist „dem zu folgen, was sich von selbst ergibt, schlafen, wenn man müde ist, essen wenn man hungert, wie der Meister Baso Matsu im achten Jahrhundert die Lehre des Zen-Buddhismus zusammenfaßte“²⁷⁷ Kermani führt weiter aus: „Nicht nur Theodor W. Adorno, auch der Prophet Mohammed hat, wenngleich in simpleren Worten, etwas gegen eine Poetik vorgebracht, die allzu blind dem folgt, was sich von selbst ergibt. Der Prophet also sagte: Vertraue auf Gott, aber binde dein Kamel an.“²⁷⁸ Das Buch steht so nah der Realität des Lebens, dass es auch den Tod mit einbezieht, und zwar in der gleichen Art und Weise wie der Tod und das Leben zueinanderstehen. Der Lauf des Romans wird immer wieder durch Absätze unterbrochen, die je um eine Persönlichkeit gehen, die gestorben ist. Nach jeder Episode nimmt der Roman seinen Lauf weiter, wie das Leben trotz des Todes der Menschen seinen Lauf nimmt. Dieser Konzept weist auf Jean Pauls Auseinandersetzung mit dem Tod „im Hinblick auf den individuellen Tod, der erbarmungslos ins Leben hereinbricht und den Menschen entsubjektiviert.“²⁷⁹

Der Absolute Grenze und damit die umfassendste Erfahrung der Kontingenz bildet zweifellos der Tod, der dem Roman, den ich schreibe, deshalb die unvorhersehbare Struktur gibt, der Tod, insofern die Ohnmacht nicht nur das Wie betrifft, sondern das Sein selbst, wie Jean Paul in seiner Selberlebensbeschreibung betont.²⁸⁰

Wie Jean Pauls Poetik im Roman eingesetzt wird, beschreibt Kermani auch in Anlehnung an die Lebenswirklichkeit:

Sollten Sie meine Vorlesungen also einmal nachlesen wollen, müßten Sie

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Kempke, a.a.O.

²⁷⁷ Kermani, Über den Zufall, a.a.O., S. 9.

²⁷⁸ Ebd., S. 14.

²⁷⁹ Kempke, ebd.

²⁸⁰ Kermani, Über den Zufall, ebd., S. 169-170.

warten, bis der Roman erscheint, den ich schreibe, und sich dann durch tausend oder noch viel mehr Seiten mühen, auf denen sich seine Poetik hier und dort verteilt. Im Leben bedenkt man das eigene Tun schließlich auch nicht nur einmal oder an bestimmten Tagen. Man bedenkt das eigene Tun immer wieder und oft zu den unpassendsten Gelegenheiten. Ich denke zum Beispiel über den Roman nach, den ich schreibe, während ich die Frau umarme, die ich liebe, obwohl ich mit meinem Gedanken nur bei ihr sein sollte, nur wann ist man schon, wenn man kein Zen-Meister ist, mit seinen Gedanken nur bei *einer* Person oder Handlung, isst *nur* wenn man isst, trinkt *nur*, wenn man trinkt.²⁸¹

Dein Name ‚ich‘ wird für einen „absolut relationalen Erzähler“ und als eine Figur gehalten, „die ausschließlich durch ihren jeweiligen Bezug zu Objekten, Personen, Institutionen, Lebenden, Toten bestimmt ist - und eine Einheit erst in der Montage, in der Akkumulation von Text gewinnt (oder eben auch nicht).“²⁸² In diesem Roman steht alles auf der gleichen Ebene, ohne dass der Ich-Erzähler die ‚Rationalität‘ verliert. Der Roman geht von einer „Ruhe“, „Heiterkeit“, „Frieden“ und Versöhnung mit der Ratlosigkeit des Lebens aus, wie im letzten Roman Jean Pauls *Selina*.²⁸³ Es geht nicht darum, die ‚Ratlosigkeit‘ durch Einordnung der Identitäten in vorgefertigten vereinfachenden Kategorien zu lösen, sondern damit in ‚Frieden‘ und ‚Versöhnung‘ zu stehen. In Kermanis essayistischem Heimatverständnis im letzten Kapitel reihten sich ebenso verschiedene Heimaten aneinander, ohne dass der Autor der einen oder der anderen den Vorzug gibt: Köln, Deutschland, Iran, das geschriebene Deutsch, das gesprochene Persisch und die spanischen Gedichte Pablo Nerudas nennt der Autor als seine Heimaten, ohne emotionalem Tenor zugunsten der einen oder den anderen.²⁸⁴

Die Gleichwertigkeit der Heimaten findet auch im Roman *Große Liebe* Gestalt. Auch hier ist die Poetik und Struktur des Romans vielsagend über das Heimatverständnis Kermanis. Die Geschichte wird auch hier aus der Sicht des muslimischen Ich-Erzählers erzählt. Es ist eine Liebesgeschichte, die sich in Deutschland zuträgt. Der Lauf der ‚deutschen‘ Geschichte wird immer wieder unterbrochen und es werden Episoden aus dem Werk der berühmtesten muslimischen Dichter und Sufis (Mystiker des Islams) zitiert, die ebenfalls liebesbezogen sind. Es geht um

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Diedrich Diederichsen, *Süddeutsche Zeitung*, Buch des Jahres, 2011.

²⁸³ Kermani, *Über den Zufall*, ebd., S. 174.

²⁸⁴ Siehe 1.4.1

einen fünfzehnjährigen Jungen, der sich in das in seiner Sicht schönste Mädchen auf dem Schulhof verliebt. Am folgenden Beispiel ist zu sehen, wie der eigentliche Lauf der Geschichte in Deutschland mit Teilen der Dichtungen der iranischen und muslimischen Sufis verflochten wird:

Nur mutmaßen kann ich, wieviel Überwindung es ihn kostet, sich in die Raucherecke zu stellen und, mehr noch: jede Pause dem getuschelten Spott zu trotzen, den er zu hören glaubte, zwei oder drei Schritte von der Schönsten entfernt, unter dem Schattendunkel ihres Haars – gut, sie war blond – ihr Gesichtchen eine Lampe oder war auch eine Fackel, umflattert von Rabengefieder, wie der Dichter Nizami im 12. Jahrhundert über die sagenhafte Leila schrieb: „Wessen Herz hätte beim Anblick dieses Mädchen nicht Sehnsucht gefühlt? Aber Madschnun fühlte mehr! Er war ertrunken im Liebesmeer, noch ehe er wußte, daß es Liebe gibt. Er hatte sein Herz schon an Leila verschenkt, ehe er noch bedenken konnte, was er da weggab.“²⁸⁵

Wie Liebe von Nizami beschrieben wird, wird an der treffenden Stelle des Romans am Thema verknüpft. Wenn es im Roman um die Szene des ersten Kusses geht, wird ebenso ein Zitat von einem bedeutenden muslimischen Mystiker mit ähnlichem Thema daran geknüpft:

Bestenfalls kann ich vermuten, eher nur raten, welche Bilder kreuz und quer durch ihr Bewußtsein schossen, ob so viele wie durch seins. Im gegenüber sieht der Geliebte nur seine eigenen Wünsche und Ängste. Daß sie ebensogut gelangweilt zur Seite hätte schauen können – gut, seine eigenen Augen waren nun einmal geschlossen. Aber sie hätte schwitzen, zittern, erregt oder abwehrend stöhnen, sie hätte mit den Händen in der Luft fuchteln können, ohne daß er sie während des Kusses bemerkt hätte. Ich glaube nicht, daß dieses Extrem der Empfindungslosigkeit gerade dann, wenn du die meisten Empfindungen hast, nur dem Alter zuzuschreiben ist, das man gewöhnlich als eine Ichsuche beschreibt. „In Wirklichkeit liebt niemand die geliebte Person um ihretwillen“, schrieb Ibn Arabi weiter, „man liebt sie einzig und allein um seinetwillen. Das ist die Wahrheit, ohne jeden Zweifel!“²⁸⁶

Die Struktur des Erzählens macht bei *Große Liebe* viel aus, so wie es auch bei *Dein Name* der Fall war. Die Strukturierung und Verknüpfung der Themen und Episoden

²⁸⁵ Navid Kermani, *Große Liebe*, München, 2014, S. 4.

²⁸⁶ Ebd., S. 32.

sind als die Verbindung des „Westens“ und „Ostens“ aufzufassen. Die westliche Liebesgeschichte wird immer wieder durch orientalische Anekdoten gerechtfertigt und interpretiert. Dies ist ein Zeichen der Einheit des Westens und Ostens, was in diesem Roman durch die Übertragung der Liebesphilosophie des Orients an eine westliche Liebe zum Anschein kommt. Vielleicht kann es in Anlehnung an die ‚umgekehrte‘ Richtung ‚von Kafka zum Koran‘ besser formuliert werden: in die deutsche Literatur fließen orientalische Liebestraditionen ein.

Bei *Große Liebe* hat die Zahl der Seiten auch einen Zweck. Die Seite 26 beginnt so: „Am sechszwanzigsten Tag – richtig, ich schreibe meine Geschichte täglich nur eine Seite fort, um den Gedächtnis Gelegenheit zu geben, sich zu sortieren, ob ich auch selbst festlege, den berühmtesten Dichtern folgend, wie lange eine Seite ist“²⁸⁷. Die Seiten des Buches werden je nach Thema mit der gleichen Zahl gekennzeichnet. Erst wenn eine Episode der Geschichte zu Ende ist und eine Neue beginnt, wird die Zahl der Seite auch mit der nächsten Nummer bezeichnet. Die Seitennummer bleibt dieselbe, gleich wie viele Seiten ein Thema braucht.

Nicht nur die Gleichwertigkeit der westlichen und östlichen Themen und Identitäten und die durchläufige Existenz eines muslimischen Ich-Erzählers macht also Kermanis Romane dafür tauglich, in die Tradition des *West-östlichen Divans* gestellt zu werden. Es wird im nächsten Kapitel gezeigt, dass Goethe in Anlehnung an die von Hafis, dem vielleicht bedeutendsten persischen Dichter, ausgedrückte Liebe, aber auch in Bezug auf andere persisch-sprachige Dichter wie Rumi, Nizami und Firdosi seinen *Divan* schuf, der als die Verkörperung der Liebe zwischen „Orient“ und „Okzident“ zu betrachten ist.

Einstweilen zeigen wir die Vereinigung von „Morgenland“ und „Abendland“ bei Kermani in einer Rede, die er bei der Trauerfeier für den Christen Rupert Neudeck²⁸⁸ hält. Kermani weist auf Bilder hin, die stets im Fernsehen von ertrunkenen Flüchtlingen im Mittelmeer, hungernden in Afrika oder hingeschlachteten in Syrien

²⁸⁷ Ebd., S. 26.

²⁸⁸ Kermanis Rede bei der Trauerfeier ist hier zu finden: <http://www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/trauerfeier-neudeck-100.html>: „Der Troisdorfer hatte 1979 zusammen mit Mitstreitern ein Schiff zur Rettung von Bootsflüchtlingen aus Vietnam ins südchinesische Meer geschickt. Daraus entstand die Organisation "Cap Anamur", die insgesamt 11.000 Schiffbrüchige rettete. Bei seiner Predigt wies der Kölner Kardinal Woelki darauf hin, dass auch vier anwesende Priester zu den "Boat people" gehörten. "Viele von denjenigen, die heute hier sind, haben Rupert Neudeck ihr Leben zu verdanken", sagte Woelki. In seiner anschließenden Trauerrede hob der Kardinal hervor, dass der Tod von Neudeck ihm "wie ein Abbruch" erschienen sei. "Er schien noch so unendlich viel vor zu haben, und seine Mission schien noch lange nicht beendet."

gezeigt werden, und auf die Zuschauer, die abgestumpft geworden sind. Der Unterschied zwischen Neudeck und den gewöhnlichen Menschen liege darin, dass er nicht den Kanal wechselte, die Bilder nicht an sich abbeeren ließ und sich nicht die eigene Angst vorschützen versuchte, „wenn sie alle zu uns kommen wollen, bestimmt sind Terroristen dabei.“²⁸⁹ Neudeck würde die Kriegsoffer in Syrien nicht für ihre Schicksal selbst verantwortlich machen; nicht mit ihrer Kultur, mit ihrer Religion oder sogar mit ihrer Rasse begründen, warum sie es zu keinem Wohlstand, keiner Freiheit und keinem Frieden gebracht haben. Die Politiker würden sagen, dass sie diese menschlichen Katastrophen unerträglich finden, jedoch müsse man sie ‚aushalten‘. Das Motto der Politiker, „man muss die Mitleidlosigkeit aushalten“²⁹⁰ kritisiert Kermani und appelliert an die ‚Mitmenschlichkeit‘ und ‚Barmherzigkeit‘²⁹¹ jedes Einzelnen. Das ‚Mitgefühl‘ sei der natürliche und menschliche Impuls und nicht die ‚Gnadenlosigkeit‘. Der vernünftige Mensch lege sich - nach dem Zuschauen der Bilder der Menschen in Leid im Fernsehen - ins Bett und lösche das Licht, obwohl er bei den Bildern schon ein ‚mulmiges Gefühl‘ hätte. Kermani kritisiert, dass wir nicht fragen, was uns dieses Gefühl eigentlich sagt. Rupert Neudeck hätte eben auch ein mulmiges Gefühl gehabt, als er 1979 die Bilder von den Vietnamesen sah, die auf kleinen Booten aufs offene Meer flohen. Jedoch hätte er auf das Gefühl gehört und das Licht nicht gelöscht: „Ich musste springen und wusste überhaupt nicht, wie es ausgeht.“ Es ging so aus, dass Rupert Neudeck gemeinsam mit anderen 10395 Menschen aus dem Südchinesischen Meer gerettet hat. Fortan hätte er immer für andere gelebt, in Angola, Sarajewo, Afghanistan, Irak und Syrien um stellvertretend nur einige Orte zu nennen, so Kermani. Neudeck hätte gegen alle Vernunft ausgeharrt in unserer Zeit, dass Selbstverwirklichung das höchste Gebot zu sein scheint, während Aufopferung und Hingabe beinahe ungehörlich seien. Auf die Leute und Journalisten, die gern hören wollten, seine Arbeit muss schwer sein, antwortete Neudeck mit Nein: Die Arbeit mache ‚Freude‘ und genau deshalb mache er sie auch. Es sei das Selbstverständliche der Welt ‚für andere‘ zu leben, zitiert Kermani Neudeck. Die verbissenen Politiker, die für ‚Härte‘ bei Bildern der ertrunkenen Kindern plädieren, und dass wir diese Bilder einfach mal aushalten müssen, fügten sich mit ihrer Härte

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Der Stellenwert dieses Begriffs in Kermanis Werk wird im nächsten Kapitel aufgegriffen.

selbst Schaden. Denn sie verstümmelten ihre eigentliche Persönlichkeit, die im Grunde freundlich sei.

Kermani macht auf den Großmut und die Gastfreundschaft aufmerksam, die jede Kultur lehre. Er weist auf „ein zwar pragmatisches aber auch sehr altes Prinzip“²⁹² hin: die Religion verlange keineswegs von uns, ‚alles‘ zu geben, sondern immer nur einen bestimmten Anteil unseres Besitzes, unserer Kraft und unserer Fürsorge. Doch gäbe es ‚Einzelne‘, die hier einen Unterschied machten: „Gott lastet keiner Seele mehr auf, als sie tragen kann“ zitiert Kermani aus dem Koran und erklärt, dass Dieser Vers nur wahr sein könnte, weil es ‚einzelne‘ Menschen gäbe, die mehr tragen könnten als ‚wir‘:

[...] und wo immer über [die Heiligen] geschrieben wurde, in der Geschichte der Religion, fiel auf, dass sie ein bisschen wie Kinder sind. Woher kommt das? Ich glaube, es kommt daher, dass sie sich einen Impuls bewahren, den jeder von uns kennt, dem jeder oft nachgibt, oft, aber auch nicht. Den Impuls, dem die Hand zu reichen, dem unsere Hilfe bedarf - der menschlichste Impuls überhaupt.²⁹³

„Werdet ihr nicht wie Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“, zitiert Kermani aus dem neuen Testament. Dieser Vers sei der Lieblingsvers von Rupert Neudeck. Er sei selbst ins Himmelreich gegangen und ‚wir‘ seien zurückgelassen ohne ihn: „Seine Stimme fehlt in Zeiten des widerkehrenden Nationalismus, seine Tat in Zeiten der Flüchtlingsnot, seine Versöhnung in Zeiten des Terrors, seine Menschenfreundlichkeit, die über das gewöhnliche Maß hinausging.“²⁹⁴ Auf die Frage, was wir tun können, antwortet Kermani, dass jeder Einzelne künftig ein bisschen mehr tragen soll als bisher. „Allein schaffen wir das nicht“²⁹⁵.

Die Repräsentation von Heimat in Kermanis Romanen *Kurzmitteilung*, *Dein Name* und *Große Liebe* entspricht also seiner Heimatbeschreibung in Essays und Reden. Dieses Heimatverständnis ist ein vereinigendes und sieht den Orient und Okzident, Morgenland und Abendland oder Christentum und Islam nicht stereotypisch als zwei separate Pole. In 1.2 beschäftigten wir uns mit SAIDs Lyrik und poetisch-essayistischen Texten. Unsere Autoren sind wie gesehen Grenzgänger zwischen den

²⁹² Ebd.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Ebd.

²⁹⁵ Ebd.

Genres. Im Folgenden wenden wir uns hauptsächlich an die journalistischen und essayistischen Texte von Kermani und SAID, um ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede, was ihre Konzeption von Heimat betrifft, zu überprüfen. Wie erwähnt, beschäftigen wir uns in dieser Studie nicht mit der Frage, ob und inwiefern das Ich der literarischen Texte mit der Person des Autors gleich ist. Verwandtes gilt für essayistische und im Falle von Kermani akademische Texte. Uns geht es nicht darum, dass das Ich der biografisch-essayistischen Texte den Autor selbst repräsentiert, sondern um die Repräsentationen von ‚Heimat‘ gleich ob literarisch oder essayistisch.

1.5. Navid Kermanis and SAIDs Plädoyer für eine tolerante Heimat: Relativierung der universalistischen Denkkonzepte

Wir beschäftigen uns in diesem Kapitel mit SAIDs und Kermanis Plädoyer für Toleranz in ihrem essayistischen Werk. Ihre Heimatverständnisse haben Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die sich anhand ihres Toleranzbegriffs herausstellen. Unsere Autoren verstehen Toleranz nämlich nicht als die Folge der okzidentalischen Aufklärung. Dies bedeutet nicht, dass wir SAID und Kermani einer bestimmten Kategorie zuordnen und somit in die gleiche Falle geraten, die wir betreffend die existierenden Studien kritisiert haben. Im Gegenteil: die folgende Diskussion bestätigt, dass im Werk unserer Autoren trotz ihrer gleichen religiösen und nationalen Herkunft, verschiedene Verständnisse von Heimat repräsentiert werden. Von daher plädieren wir in dieser Studie einmal mehr für einen individuellen Umgang mit dem Werk von Autoren nicht-deutscher Herkunft.

Aus unserer bisherigen Diskussion stellt sich die Frage, wie Kermanis Heimatverständnis die von Paradoxen geprägten Identitäten miteinander zusammenbringt. Zu bedenken gibt es nämlich, dass „in der Konstruktion dessen, was man selbst ist, und der Abgrenzung von dem, was andere sind, ein Gewaltpotential“²⁹⁶ liegt. Toleranz ist bekanntlich das Phänomen, das die Gewalt verhindern kann, zu der die kollektiven Zugehörigkeiten durch die Ausgrenzung des Eigenen vom Fremden neigen. Aber „verlangt tolerantes Denken im Prinzip nicht von uns, alle Meinungen für gleich gültig zu erachten?“²⁹⁷ Dies fragt Görner und lehnt die

²⁹⁶ Kermani, Grenzverkehr, ebd., S. 27.

²⁹⁷ Rüdiger Görner, Heimat und Toleranz, In: Ders., Heimat und Toleranz. Im Paradoxen zu Hause. Reden und Reflexionen, Eggingen, 2006, S. 49-62, hier: S. 57.

ebenbürtige Gültigkeit von allem und jedem in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft klar ab.²⁹⁸ Diese Einstellung vertritt auch Kermani: „Toleranz kann überhaupt nur Bedeutung haben, wenn etwas gilt, das etwas anderes gelten lassen könnte. Wenn alles gleich gut und gleich gültig, also gleichgültig ist, erübrigt sich Toleranz.“²⁹⁹ Toleranz als ‚Gleichgültigkeit‘ kritisiert SAID: „der stillstand gebiert zuweilen nur indifferenz oder gar schlimmere fantasien. wenn jemand sagt, er sei tolerant, dann habe ich das gefühl, er demonstriere mir nur seine gleichgültigkeit, ohne in irgendeiner weise an mir teilzunehmen. Eine situation, die oft in ghettoisierung mündet.“³⁰⁰ Görner erklärt, dass der Begriff Toleranz im Deutschen der Indifferenz und der Gleichgültigkeit nahe sei und auf der anderen Seite Dulden und Aushalten suggeriere. Er warnt vor diesen Problemen, die sich beim Verständnis von Toleranz ergeben könnten. Gleichgültigkeit deutet er mit dem englischen Beispiel vor Augen als Verfallsform der Toleranz und lässt die Frage „sehr offen“, „wie auf der Grundlage von Gleichgültigkeit jedoch soziales Miteinander, gar Freundschaft zu erreichen wäre.“³⁰¹

Heimat und Toleranz seien keine ‚natürlichen‘ Partner, so Görner. Unter anderem sei diese Unverträglichkeit auf ihre Entstehung zurückzuführen. Eine stamme von der Aufklärung ab und die andere von der ‚Verklärung‘: „In der europäisch-deutschen Denktradition entstammen Toleranz und Heimatbewusstsein der Aufklärung und Romantik; das heißt, sie sind miteinander verwandt, aber keineswegs identisch.“³⁰² Toleranz wird als „ein Gebot der Vernunft“ und „in der Lesart Voltaires und Lessings“ in religiöser und politischer Hinsicht verstanden und hat eine „emanzipatorische Funktion“ und ‚Heimat‘ „appelliert an emotionale Werte“. „Toleranz kann überall beheimatet sein; die Heimat muss sich zu toleranter Haltung gegenüber der Heimatlosen eher aufrufen.“³⁰³ Eine ‚tolerante Heimat‘ sei demnach nicht für selbstverständlich gehalten. Auch die Französische Revolution „obgleich sie sich zunächst auch auf Voltaire berief“, sei „keine gelungene Symbiose von Toleranz

²⁹⁸ Görner, Ebd.

²⁹⁹ Navid Kermani/ Angelika Overath/ Robert Schindel, Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring. Göttingen, 2003, S. 33-45, hier: S. 44.

³⁰⁰ SAID, über Toleranz, in: Das Niemandsland ist Unseres. West-östliche Betrachtungen, S. 73-79, hier: S. 75.

³⁰¹ Siehe Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O.

³⁰² Görner, Heimat und Toleranz, ebd., S. 55.

³⁰³ Ebd.

und Heimat“.³⁰⁴

Ein sinnvolles Korrektiv bilde jedoch nach Görner das Nachdenken über ‚Heimat‘ als Ort erster Sozialisation, wo ein Wechselspiel von Tradition und Innovation geübt wird.³⁰⁵ Durch dieses Wechselspiel kann das ‚Miteinander‘ geübt werden, das Görner als Berührungspunkt der Einwanderer mit der Kultur des Gastlandes sieht. Da dieses Miteinander mit der jeweiligen Stadt verbunden sei, in der junge Migranten leben, komme diese Stadt eher als Heimat infrage als der Staat. Heimat als ein Ort der Berührungspunkt der Individuen ist hier gemeint. Es sei nicht die Aufgabe des Staats, das Miteinander zu ermöglichen. Er sei alleine dafür nicht in der Lage. Es liege an den Individuen, eine tolerante Heimat zu schaffen, so Görner. Die tolerante ‚Heimat‘ ist nicht das, was die stereotypischen Heimatverständnisse suggerieren; und nicht die ‚Heimat‘, die für politische Zwecke missbraucht wird. Die Assimilierungsmodelle, die sich viele unter multikultureller Integration vorstellen, erwiesen sich im deutschen Kontext als verhängnisvoll. „Mit dem ‚Verfassungspatriotismus‘ muss sich ein protestantischer Thüringer ebenso identifizieren können wie ein in Thüringen lebender muslimischer Kurde.“³⁰⁶ Tolerante Heimat ist in Görners Verständnis nicht durch Assimilierung und Homogenität, sondern durch Paradoxe auszuzeichnen. Sie reize zum Widerspruch genauso wie sie verpflichtet.

Erwähnenswert ist, dass es in dieser Diskussion nicht darum geht, dieses Verständnis von Toleranz zu bewerten, zu bejahen oder zu kritisieren. Mit dem oben Dargelegten wollen wir darauf hinaus, dass der Verweis auf ‚Individuen‘, und eben nicht den Staat, als Träger einer toleranten Heimat genau das ist, wofür auch SAID und Kermani in ihren Essays als Lösung für eine gelungene Symbiose von Heimat und Toleranz plädieren. In *Über Toleranz*³⁰⁷ äußert sich SAID essayistisch folgendermaßen:

so verwechseln wir zuweilen toleranz mit aufklärung. Wie oft höre ich diese phrase – meist mit einem unerträglich gönnerhaften pathos: „im orient hat es keine aufklärung gegeben, darin liegt seine misere.“

Deutschland hat sehr früh die aufklärung für sich entdeckt – nicht zuletzt durch die schriften von immanuel kant – und ermordete dennoch 6 millionen menschen. Ein mord, der generalstabsmäßig

³⁰⁴ Ebd., 56.

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Ebd., S. 53.

³⁰⁷ A.a.O.

geplant und industriell durchgeführt wurde. Frankreich hat 1789 die Aufklärung auf das Banner der Revolution geschrieben und dennoch im Krieg gegen Algerien eine brutale Fratze gezeigt, die seine Demokraten tief verletzte; kannten sie doch nicht diese Seite ihres Vaterlands. Wer also behauptet, Aufklärung münde zwangsläufig in Toleranz, der unterstreicht lediglich seine Blauäugigkeit.³⁰⁸

Europäische Aufklärung münde nicht zwangsläufig in Toleranz, so SAID. Was ist seine Lösung? „Ich spreche bewusst von Individuen; denn Toleranz ist keine staatliche Angelegenheit. Ein Staat kann nur demokratisch sein. Toleranz ist das Anliegen der Gesellschaft; und diese besteht bekanntlich auch aus Individuen – der Rest ist Haltung oder Meinung.“³⁰⁹ Und was die Individuen zur Toleranz befähige, sei das Phänomen Nächstenliebe:

Wäre aber die Aufklärung überhaupt denkbar ohne Nächstenliebe? Ohne eine Religiosität? Ohne jene Demut, die alle Religionen auszeichnet und den Menschen bereichert? Ich beeile mich festzustellen, dass Religionen intolerant sind, sobald sie sich durch ein geschlossenes System definieren, das sich dann nach außen wehren muss – eine religiöse Haltung aber braucht kein Gehäuse.³¹⁰

Hier macht auch SAID implizit eine Unterscheidung zwischen Islam und seinem Missbrauch durch den Islamismus, die sich ebenso auch bei Kermani findet, wie in der Einleitung diskutiert wurde. Kermani weist ebenfalls direkt auf die ‚christliche‘ Nächstenliebe hin, die den Alltag der Christen bestimmt. Im Islam gibt es jedoch auch einen Begriff, der das alltägliche Handeln der Muslime prägt: „mit dem Christentum verbindet man zu Recht den Begriff der Nächstenliebe, aber man macht sich im Westen und nicht einmal unter Wissenschaftlern, die mit Texten arbeiten, klar, wie tief der Begriff der Barmherzigkeit, das alltägliche Handeln vieler Muslime prägt.“³¹¹ Die christliche Nächstenliebe sei das Äquivalent der koranischen ‚Barmherzigkeit‘: „Es ist das religiöse Moment der Barmherzigkeit, durch das die Dinge des Lebens wie das Glauben weicher, flexibler, durchlässiger werden, als sie

³⁰⁸ Ebd., S. 75-76.

³⁰⁹ Ebd., S. 75.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Ebd., S. 16.

allein dem Wort nach sein dürften.“³¹² Dem Koran sei ‚Barmherzigkeit‘ als die ‚entscheidende Formel‘ für die Befindlichkeit des Menschen zu entnehmen, nicht zuletzt, weil es das häufigste Motiv im Koran sei, so Kermani: „dabei geht die Barmherzigkeit ebenfalls auf das Wort zurück, ist sie das häufigste Motiv im Koran, wie die Mystiker stets betonen, und den Dogmen und Gesetzen als Widerpart mitgeben. Jedenfalls bei den Menschen, von denen ich spreche, bedingte die Frömmigkeit ihre Güte.“³¹³ Die Frömmigkeit der Einzelnen, und die Widersprüche, die solch eine muslimische Identität wegen ihrer Unverträglichkeit mit dem Islamismus in Deutschland hervorruft, seien vor allem durch die ‚Barmherzigkeit‘ zu erklären, so Kermani.

Auf welchen Einzelnen beziehen jedoch SAID und Kermanis diese religiöse Haltung? SAID erzählt aus der Kindheit in Iran, in einem islamischen Land, in dem einem keine Religion auferlegt wurde,

aber meine großmutter war tief religiös, während meine cousine, die mit uns lebte, mit sehr kurzen röcken zur universität ging. einmal, ein einziges mal, hat die großmutter geklagt: „mädchen! Denke an gott und auch an die jungen männer auf der straße!“, und wir lebten weiter. Die großmutter saß mit der cousine am abendtisch. „convivencia“ nennt man das wohl. Ein begriff aus der zeit der mauren in spanien, als mehrere religionen nebeneinander lebten.³¹⁴

Mit dem obigen Absatz beginnt SAID seinen Essay *Über Toleranz*. Wie erwähnt beschäftigt uns bei diesem Zitat und auch den kommenden Zitaten nicht die Frage, ob diese Figuren die Wirklichkeit des Lebens der Autoren ausmachen. Es geht darum, wie eine ‚tolerante Heimat‘ in ihrem Werk repräsentiert wird. Die ‚tief religiöse‘ Großmutter ist der Protagonist von SAIDs Toleranz-Diskussion. Sein Toleranzbegriff wird also mit Bezug auf „orientalische“ Verhältnisse veranschaulicht. Der Verweis auf die Einzelnen spielt auch eine zentrale Rolle in Kermanis Werk. Er versteht die islamische Religion unter anderem wie in 1.4 erwähnt im Sinne der muslimischen Philosophen wie Ibn Arabi und Sohrawardi. In seinem Buch *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die Metaphysische Revolte* kommt diese Religiosität zuallererst am

³¹² Kermani, Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, a.a.O.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ SAID, *Über Toleranz*, a.a.O., S. 73.

Beispiel der Verwandten aus der Generation der Eltern und Großeltern in Iran zum Ausdruck:

Wenn ich mir die schlichte, wesentliche Frage stelle, was am Ende den einen vor den anderen Menschen auszeichnet, dann stehen sie für mich im Glanze, denn am Ende, dem letzten der Tage, oder vor dem jüngsten Gericht zählt die Güte, nichts anderes. Ich sehe, daß die Frommen unter meinen Mitmenschen – und damit meine ich zuallererst die Verwandten aus der Generation meiner Eltern und Großeltern – gute Menschen sind, gut im emphatischen Sinne: Sie sind so liebevoll wie wohlthätig, weder lügen sie, noch betrügen sie, man kann vielleicht nicht alles mit ihnen besprechen, aber sich in allem auf ihre Zuneigung verlassen, sie sehen einem noch die großen Kränkungen nach und verzeihen immer zuerst. Sie sind tolerant im eigentlichen Sinne, insofern sie das Fremde mit distanzierter Freundlichkeit behandeln, ohne es verstehen, geschweige denn mögen zu müssen.³¹⁵

Toleranz ‚im eigentlichen Sinne‘ aus Kermanis Sicht wird durch diese liebevollen wohlthätigen Menschen verkörpert. In diesen Menschen stecke „die edelste Form der Frömmigkeit“. Die Lösung für das Gelingen der Symbiose von Heimat und Toleranz sei die ‚wesenseigene Güte‘ der Einzelnen. Diesen Menschen könne man bedenkenlos vertrauen und dadurch ist man überall ‚beheimatet‘. Die Güte sei nach Kermani und SAID keine ‚Religion‘, sondern eine Religiosität, religiöse Haltung oder eine Spiritualität. Diese liebevolle Religiosität stellen sie dem Unheil gegenüber, das heute aus dem Islam erwächst: „das ist die Religiosität, die sich mir als Kind eingepägt hat, und so deutlich ich wahrnehme, welches Unheil heute gerade aus dem Islam erwächst, vergesse ich doch die Menschen nicht, die mir bis heute die Tugend zum Vorbild geben, meinen Großvater zum Beispiel.“³¹⁶ So bringt Kermani auf den Punkt, wie er Islam von seinem politischen Missbrauch unterscheidet. Dies kommt im Roman *Dein Name* am Beispiel der liebevollen Beziehung der muslimischen Familie mit Andersgläubigen in Isfahan zum Ausdruck, auf welche die Staatstheologen den Mob losließen.³¹⁷ Also prägt die Konzeption der toleranten Muslime Kermanis Werk essayistisch wie literarisch. Im Essay *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die Metaphysische Revolte* hält die Großvaterfigur in seinen Memoiren als erstes stolz die Anekdote fest, wie der Urgroßvater, ein hochangesehener Theologe, sich „im

³¹⁵ Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München, 2011, S. 11.

³¹⁶ Ebd., S. 11 – 12.

³¹⁷ Siehe 1.4.1

Wortsinn schützend“ vor die Andersgläubigen in Isfahan gestellt hat.³¹⁸ Der Großvater ertrug auch den getuschelten Spott seiner jungen, frechen Töchter, wenn er vor ihnen das Gebet der Großfamilie leitete.³¹⁹ Es wird aus der Zeit „Anfang des letzten Jahrhunderts“ erzählt:

Mein Großvater ist als Großbürger überzeugter Demokrat gewesen und als Vertreter der Isfahaner Notabeln in den vierziger Jahren eigens nach Teheran gefahren – keine kurze Strecke damals –, um dem verblüfften Oppositionsführer Mossadeq mitzuteilen, daß er seinen Kampf gegen die Monarchie gutheiße. Liberal jedoch, wie wir es verstehen, war mein Großvater nicht, vielmehr ein konservativer Mann von orthodoxem Ernst, das Lob Gottes beständig auf den Lippen und mit strengen moralischen Ansprüchen an sich und seine Nächsten.³²⁰

Zu beachten ist die Tatsache, dass die wesenseigene Güte dieser Menschen auch bei SAID gerade nicht Ausdruck ihrer ‚liberalen‘ Anschauungen, sondern vielmehr ihrer ‚religiösen‘ Wesensart ist. Der ‚Glaube‘ macht sie zu guten Menschen. Wenn der Großvater, der „selbst an einer Theologischen Hochschule in Isfahan studiert hatte, den Kleingeist der Straßenprediger wie der Staatstheologen verächtlich machte, dann fühlte er sich nicht dem Geist der westlichen Aufklärung und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verpflichtet, sondern dem größten Geist, dem des Allmächtigen.“³²¹ Im Buch *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die Metaphysische Revolte* kommt unter anderem das Beispiel eines Onkels vor, eines Herrn Ingenieur (*Aqa-ye Mohandes*), – wie er genannt wird – der „fromm aber nie kleingeistig“ gewesen sei: „Gott zu lieben hieß für den Herrn Ingenieur, die Schöpfung zu lieben.“ Wie erwähnt ist die Frage, ob diese Figuren ‚real‘ sind, für unsere Diskussion nicht von Relevanz, sondern was sie in Werk unserer Autoren repräsentieren. Diese Beispiele zeigen am klarsten, welche Menschen es sind, die in Kermanis Werk als liebevoll, pluralistisch und tolerant vorgestellt werden:

Mein Bruder erzählte mir [...] von der Hochzeit eines Bettlers, die der Herr Ingenieur ausgerichtet hatte. Der Bettler hatte ihn auf der Straße um ein Almosen gebeten, und der Herr Ingenieur hatte ihm statt dessen eine Arbeit

³¹⁸ Vgl. dazu: Kermani, *Der Schrecken Gottes*, ebd., S. 12.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd.

³²¹ Ebd.

besorgt, später eine Ehefrau vermittelt und dazu noch die Aussteuer bezahlt. Auch die anderen Bettler und Bedürftigen der Nachbarschaft konnten sich auf ihn verlassen.³²²

Gut im emphatischen Sinne und Tolerant im eigentlichen Sinne seien diese gläubigen Menschen, deren Glaube ‚Liebe‘ ist. Sie besäßen „mehr als eine allgemeine Zärtlichkeit der Wahrnehmung, die ihr Herz öffnete, daß alle Kinder Adams darin Platz fanden. Ihre Haltung gründete nicht allein, aber auch im Glauben; das erkannte ich damals instinktiv und weiß es heute trotz aller Reflexion.“³²³ Kermani erklärt, dass im Falle der Großmutter Dankbarkeit nicht reduziert auf Gehorsamkeit Gottes sei: „sondern setzt voraus, nehmen zu können. Wenn meine Mutter irgendwo sparen wollte, tadelte meine Großmutter sie auf eine Weise, die in diesem Buch häufig wiederkehren wird. – Du sollst Gott nichts Schlechtes angewöhnen. Wenn Er sieht, daß du dich mit weniger begnügst, gibt Er dir auch weniger.“³²⁴ Das wiederkehrende Thema dieses essayistischen Buches ist, dass der Mensch sich über Gott erhebt. Am Beispiel der beschriebenen Einzelnen aus der muslimischen Verwandtschaft und Faridoddin Attar Nischapuris ‚Narren‘ diskutiert Kermani in diesem Buch, daß der Mensch Gott an Moral überragen kann. Auf dieses Motiv soll Attar – der persische Dichter des 12. und 13. Jahrhundert – jedoch nicht im Koran sondern im Alten Testament gestoßen sein. Die Rolle der ‚Einzelnen‘, die Kermani am Beispiel von Attar in der persischen klassischen Dichtung erhebt, ist ein zentrales Motiv dieses langen Essays. Bei Attar wie bei der Großmutter preist Kermani nämlich gerade nicht die Liebe zu Gott: Attar betone die Verantwortlichkeit des Individuums, lehne jedweden blinden Gehorsam Gottes ab und plädiere für religiösen Pluralismus.³²⁵ Solche Positionen und insgesamt die Individualität des Schreibens, der Wahrnehmung und der Überzeugung sieht Kermani als Vorboten der Moderne.

Es geht Kermani bei der Abhandlung Attars nicht um die Reise zu Gott. Im *Buch der Leiden* von Attar, an dessen Beispiel Kermani Attars Werk analysiert, gibt es in Anlehnung an das islamische mystische Ritual der vierzigstägigen Klausur vierzig Kapitel, in denen Attar eine Seelenreise durch den Kosmos erzählt. Kermani beschreibt dies wie folgt:

³²² Ebd.

³²³ Ebd., S. 16.

³²⁴ Ebd., S. 14-15.

³²⁵ Vgl. dazu, ebd., S. 23.

Der Wanderer schleppt sich zu den Propheten, zu Adam, Noah, Abraham, Mose, David und Jesus, aber erst Mohammed vermag ihm einen Wink zu geben: Nicht in der Welt, in sich selbst solle er suchen. Der Wanderer reist nun durch sein Selbst und gelangt über die Stationen der Sinneswahrnehmung, der Einbildungskraft, des Verstandes und des Herzens zu seiner Seele.

- Was du gesucht hast, ist in dir, spricht die Seele und fordert den Wanderer auf, in ihrem Meer zu versinken.³²⁶

Bis hier ginge die Reise zu Gott; jetzt beginnt die Reise in Gott, sagt Kermani über Attar in einer wissenschaftlichen Arbeit, der um das gleiche Thema handelt und den gleichen Namen hat wie das Buch *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*. Attar selbst ginge und kannte den Weg zu Gott nicht, sondern den Weg des Humanismus, so Kermani: „So unübersehbar die spezifisch sufischen Konnotationen und Allegorisierungsmöglichkeiten seiner Verse bleiben, entfalten sie zugleich existentielle, metaphysische oder soziale Bedeutungen, die zugleich historisch und universal verstanden werden können.“³²⁷ Diese Qualität von Attar ist es, an der sich Kermani ein Beispiel für seine Diskussion nimmt und für seine eigene literarische Hermeneutik. Kermani benannte sein Buch in der Tradition des vierzigstägigen Rituals des Sufis und in Anlehnung an die vierzig Kapitel des *Buch der Leiden* mit dem Titel *Vierzig Leben*³²⁸, in dem er die Zustände nach der *Erklärung der Standplätze der Reisenden* von Khadje Abdollah Ansari (1005-1089) behandelt. Es geht um Liebe, Eifer, Sehnsucht, Besorgnis, Durst, Verzückung, Angst, Verwirrung, Erstes Licht und Geschmack. In *vierzig Leben* werden unter anderem auch erotische Themen behandelt. Auch die Thematik, die Kermani bei Attar beschreibt, erklärt die muslimische Identität, die Kermanis literarische Protagonisten manchen Kritikern als widersprüchlich erscheinen lässt: „Ein rationalistisches oder mystisches Verständnis von Religion, radikale Freizügigkeit erotischer Schilderungen, die Akzeptanz politischer wie religiöser Kritik und selbst offene Häresie“³²⁹ In der wissenschaftlichen Abhandlung *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die*

³²⁶ Kermani, *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Differenz und Verschränkung islamischer, jüdischer und christlicher Kultur*, in: ders., S. 16-17.

³²⁷ Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die methaphysische Revolte*, a.a.O., S. 49-50.

³²⁸ Kermani, *Vierzig Leben*, Zürich, 2004.

³²⁹ Kermani, *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Differenz und Verschränkung islamischer, jüdischer und christlicher Kultur*, in: ders., S. 37.

metaphysische Revolte. Differenz und Verschränkung islamischer, jüdischer und christlicher Kultur, die er in einem Band namens *Neue Blicke auf alte Karten und die Dynamik der europäischen Kulturgeschichte* veröffentlichte, heißt es denn auch, dass die aufklärerische Epoche des Islams der Ursprung der europäischen Renaissance gewesen sei.³³⁰ Dabei kritisiert Kermani auch das „beherrschende Paradigma einer exklusiven abendländischen Literaturgeschichte“. Er spricht von einem europäischen Mechanismus der „Abgrenzung“ vom und „Aneignung“ des Islam, die Europa im 12. Jahrhundert vorgenommen hätte, um seine religiösen Weltbilder zu erschüttern und zu rationaleren Bewusstseinsstrukturen überzugehen und „überhaupt zu einer eigenständigen europäischen Identität zu gelangen.“³³¹ Kermani erläutert:

Ausgerechnet in der *Göttlichen Komödie*, einem Schlüsseltext europäischer Identitätsfindung durfte die arabisch-islamische Kultur, wenn überhaupt nur als Fußnote vorkommen, keinesfalls als eine zentrale Quelle. Tatsächlich aber hat Dante das „Buch von der Himmelfahrt“, das ihm in verschiedenen Übersetzungen vorlag, offenkundig benutzt, als er seine *Göttliche Komödie* verfaßte. (was ihn nicht daran hinderte, Mohammed einen Platz in der Hölle zuzuweisen); eine andere Quelle, auf die er zurückgegriffen haben könnte, ist eine aus dem Hebräischen ins Italienische übersetzte Fassung von Avicennas Seelenreise durch den Kosmos, die wiederum auch nichts anderes ist als eine Variante von Mohammeds Himmelfahrt.³³²

Den orientalischen Ursprung der Aufklärung führt Kermani jedoch nicht ausschließlich auf die muslimische Tradition des Orients zurück, sondern auch auf das Judentum und das östliche Christentum.³³³ Die Betonung der Harmonie der Religionen und die Ablehnung einer dichotomischen Scheidung des ‚Westens‘ vom ‚Osten‘ trotz der ideologischen Auseinandersetzungen zwischen real existierenden Staaten prägen Kermanis Werk. Die Aufklärung spricht Kermani ursprünglich also nicht dem „Westen“, sondern der arabisch-persischen Kultur zu.³³⁴ Diese Epoche entspreche zeitlich dem europäischen Mittelalter. Es hätte sich im 10. Jahrhundert zur Zeit der Abbasiden und unter den persischen Dynastien der Buyiden und Samaniden ein Humanismus herausgebildet, dessen sufische Aneignung bei Attar zu finden sei.

³³⁰ Ebd.

³³¹ Ebd., S. 33.

³³² Ebd., S. 18.

³³³ Ebd.

³³⁴ Ebd.

Die islamische Kultur, die ihre Blütezeit bis zum 12. Jahrhundert erreichte, erlebte danach ihren Niedergang, während die europäische Renaissance überhaupt erst mit dem Beginn des Untergangs der islamischen Kultur anfinge.³³⁵ Unter anderem setzt er sich mit dem Werk des persischen Dichters des 12. Jahrhunderts Attar Nischapuri auseinander, der vor dem bevorstehenden Ende des orientalischen Humanismus gewarnt haben soll, der dann tatsächlich auch eingetreten sei, so Kermani. In seiner Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015 heißt es:

Die zerstörten, missachteten, vermüllten Altstädte mit ihren ruinierten Baudenkmalern überall in der islamischen Welt stellen den Verfall des islamischen Geistes ebenso sinnbildlich dar wie die größte Shopping-Mall der Welt, die in Mekka direkt neben der Kaaba gebaut wurde. Das muss man sich vor Augen halten, das kann man auf Bildern auch sehen: Das eigentliche Heiligtum des Islams, dieses so schlichte und herrliche Bauwerk, in dem der Prophet selbst betete, wird buchstäblich von Gucci und Apple überragt. Vielleicht hätten wir weniger auf den Islam unserer Großen als auf den Islam unserer Großmütter hören sollen.³³⁶

Der Verweis auf „den Islam unserer Großmütter“ ist in Kermanis Heimatverständnis wie bereits im Falle der ‚Individuen‘ gesehen, von großer Bedeutung. Insofern bezeichnen wir Kermanis orientalische und okzidentalische Kulturen in Anlehnung an Oswald Spengler mit dem Begriff ‚Untergang des Morgenlands‘. Mit dem Untergang der islamischen Kultur meint Kermani nämlich den heutigen politischen Missbrauch vom Islam, der mit dem Islam der individuellen Muslime in seinem Werk nichts gemeinsam hat. Die kriegsbedingt ungünstige gesellschaftliche und politische Lage des heutigen Orients spricht Kermani in seiner Dankrede in einer Art und Weise an, die in Anlehnung an sein Heimatverständnis steht. Kermani gibt von dem gegenwärtigen Krieg in Syrien und Irak Bescheid, der die beispielhafte orientalische Liebe beinahe vernichtete:

³³⁵ Wie in der Einleitung erwähnt wurde, setzt sich diese Arbeit nicht zum Ziel, die Ansichten unserer Autoren auf historische oder wissenschaftliche Gültigkeit hin zu überprüfen, sondern einzig und allein, die Repräsentationen von Heimat in ihrem Werk zu untersuchen und die Unterschiedlichkeit ihrer Verständnisse von Heimat herauszuarbeiten.

³³⁶ Kermani, Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, a.a.O.

Ich habe Pater Jacque im Herbst 2012 kennengelernt, als ich für eine Reportage durch das bereits kriegsgeschüttelte Syrien reiste. Er betreute die katholische Gemeinde von Qaryatein und gehörte zugleich dem Orden von Mar Musa, der sich Anfang der achtziger Jahre in einem verfallenen frühchristlichen Kloster gegründet hat. Das ist eine besondere, eine wohl einzigartige christliche Gemeinschaft, denn sie hat sich der Begegnung mit dem Islam und der Liebe zu den Muslimen verschrieben. So gewissenhaft die Nonnen und Mönche die Gebote und Rituale ihrer eigenen, katholischen Kirche befolgen, so ernsthaft beschäftigen sie sich mit dem Islam und nehmen bis hin zum Ramadan teil an der muslimischen Tradition. Das klingt verrückt, ja, aberwitzig: Christen, die sich nach ihren eigenen Worten in den Islam verliebt haben. Und doch war diese christlich-muslimische Liebe noch vor kurzem Wirklichkeit in Syrien und ist es in den Herzen vieler Syrer noch immer. Mit ihrer Hände Arbeit, ihrer Herzen Güte und ihrer Seelen Gebete schufen die Nonnen und Mönche von Mar Musa einen Ort, der mir utopisch anmutete und für sie selbst nichts Geringeres als die endzeitliche Versöhnung – sie würden nicht sagen: vorwegnahm, aber doch vorausfühlte, die kommende Versöhnung voraussetzte: ein Steinkloster aus dem siebten Jahrhundert mitten in der überwältigenden Einsamkeit des syrischen Wüstengebirges, das von Christen aus aller Welt besucht wurde, an dem jedoch zahlreicher noch Tag für Tag Dutzende, Hunderte arabische Muslime anklopften, um ihren christlichen Geschwistern zu begegnen, um mit ihnen zu reden, zu singen, zu schweigen und auch, um in einer bilderlosen Ecke der Kirche nach ihrem eigenen, islamischen Ritus zu beten.³³⁷

Bemerkenswert ist, dass die Rede trotz des Kriegsthemas und des Anlasses des Verleihung des Preises nicht nur um ‚Frieden‘ geht, sondern um Christlich-muslimische Liebe. Norbert Miller betitelte die Laudatio als *Navid Kermanis west-östliche Friedenserkundung*. Kermani geht aber über Frieden hinaus und betitelt seine Rede mit dem Wort ‚Liebe‘: *Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien*. So ist sein Gesamtwerk, für das ein Friedenspreis verliehen wurde, als eine ‚west-östliche Liebeserkundung‘ zu betrachten. Die Friedensrede fängt mit diesem Satz an: „An dem Tag, als mich die Nachricht vom Friedenspreis des deutschen Buchhandels erreichte, am selben Tag wurde in Syrien Jacques Mourad entführt. [...] Am 21. Mai 2015 wurde Jacques Mourad eine Geisel des sogenannten „Islamischen Staats.“³³⁸ Die christlich-muslimische Liebe – die Liebesfähigkeit des Einzelnen – ist

³³⁷Kermani, Dankesrede. Über die Grenzen. Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, in: Ansprachen aus Anlass der Verleihung : conferment speeches / Texte, Redaktion und Lektorat, Martin Schult ; Übersetzungen, Wieland Hoban und The Hagedorn Group, a.a.O.

³³⁸ Ebd.

es, die den besagten Pater Jaques, der von dem so genannten ‚islamischen Staat‘ entführt wurde, am Ende rettete:

Gibt es Hoffnung? Ja, es gibt Hoffnung, es gibt immer Hoffnung. Ich hatte diese Rede bereits geschrieben, als mich vor fünf Tagen, am Dienstag, die Nachricht erreichte: Pater Jacques Mourad ist frei. Bewohner des Städtchens Qaryatein haben ihm zur Flucht aus seiner Zelle verholfen, sie haben ihn verkleidet und mit Hilfe von Beduinen aus dem Gebiet des „Islamischen Staates“ geschafft. Inzwischen ist er zu seinen Brüdern und Schwestern der Gemeinschaft von Mar Musa zurückgekehrt. Offenbar waren zahlreiche Menschen an der Befreiung beteiligt, sie alle Muslime, und jeder einzelne von ihnen hat sein Leben für einen christlichen Priester riskiert. Die Liebe hat über die Grenzen der Religionen, Ethnien und Kulturen hinaus gewirkt.³³⁹

In den obigen Zitaten kommt die Rolle der ‚Individuen‘ im Gegensatz zu Rolle des Staates am deutlichsten zum Ausdruck, was das Verständnis des Autors von Toleranz verdeutlicht, was das Hauptanliegen dieser Studie – das Nachdenken über ‚Heimat‘ – betrifft. Die wesentliche Güte des Menschen bezieht sich bei Kermani jedoch nicht nur auf Muslime. Durch seine Literatur wie im letzten Kapitel gesehen wurde und durch seine Essays und Reden plädiert er für Mitmenschlichkeit unter allen Religionen. Die Christlich-muslimische Liebe und Lob der Güte der Menschen, gleich welchem Staat welcher Nation oder Religion sie zugehören, prägen sein Werk. Wie bereits erwähnt, bringt Kermani die koranische Barmherzigkeit auch am Beispiel des Christen Rupert Neudeck zum Ausdruck:

Es gibt zu viel Leid auf der Welt. Unsere Zivilisation würde zugrunde gehen, wenn jeder von uns nur seinen eigenen Anteil an der Barmherzigkeit trägt. Es gehörte zu allen Zeiten, einzelne Menschen, die alles geben, die so vielen Menschen helfen, wie es eben nur geht, ohne zu fragen, was für sie selber übrig bleibt. Früher nannte man solche Menschen ‚Heilige‘.³⁴⁰

Manfred Koch nennt den Artikel, den er über *Dein Name* in der *Neuen Zürcher Zeitung* schrieb³⁴¹, zurecht *West-östliche Alltagsmystik*. „Jean Paul und Hölderlin werden in seiner Lektüre zu Mystikern. [...] Die ungefilterte Aufnahme des

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ Kermanis Rede zum Trauerfeier von Neudeck, a.a.O.

³⁴¹ Manfred Koch, *West-östliche Alltagsmystik*. „Über den Zufall“ – Navid Kermanis Frankfurter Poetik-Vorlesungen über Hölderlin, Jean Paul und seinen eigenen Roman, in: *Neuer Zürcher Zeitung*, 6. Oktober 2012.

phänomenalen Reichtums der Lebenswelt kann tatsächlich als Gott-hingegebene [...] interpretiert werden.“³⁴² Jedoch steht bei Kermani der Begriff Mystik³⁴³ wie in 1.4.1 gesehen primär nicht in Bezug auf den Islam oder „Orient“ sondern auf die religiöse Eigenschaft der deutschen Literatur. Was in Kermanis Werk unter der Beziehung von Mensch zu Gott im orientalischen Zusammenhang erzählt wird, orientiert sich eher an die Erhebung des Menschen über Gott und nicht umgekehrt. Die muslimischen Persönlichkeiten lobt Kermani, weil ihre Religion durchlässig ist und ihre Liebe zur Schöpfung Gottes über ihre Liebe zu Gott erhoben ist. Gerade der Humanismus veranlasst, dass die Religion flexible und zu einer Religiosität wird. Deshalb wird der „Orient“ in Kermanis Werk nicht aus dem „westlichen“ Blickwinkel stereotypisch dargestellt. Im Gegenteil: Das Klischee des okzidentalen Weltverständnisses dekonstruiert er unter anderem, indem das logisch-rationale in seinem Werk primär auf den Orient und das Religiöse, wie im letzten Kapitel gesehen wurde, auf die deutsche Literatur bezogen wird. Sein Toleranzbegriff ist wie SAIDs primär in einem orientalischen Zusammenhang zu verstehen.

Gemeinsam an SAID und Kermanis Heimatverständnis ist ihre Verbindung mit Goethes Konzeption von ‚mehr als Toleranz‘. Görner beschreibt die für das Gelingen der Symbiose von Heimat und Toleranz nötige Nächstenliebe am Beispiel von Goethes Hermann und Dorothea:

Es zeugt von Goethes scharfem Blick für die Notwendigkeit dieser Symbiose, dass er in einer seiner eindrucksvollsten Antworten auf die tragischen Seiten dieser Revolution, der Hexameter-Dichtung ‚Hermann und Dorothea‘, die, wie mir scheint, entscheidende Formel für die moderne Befindlichkeit des Menschen geprägt hat: „Ein Fremdling ist nun ein jeder geworden.“ Das Epos handelt von der aus Frankreich vertriebene Dorothea, die nach Beheimatung sucht und sie deswegen findet, weil sie Hermanns Toleranz zur Liebe steigert.³⁴⁴

³⁴² Ebd.

³⁴³ Die Rolle von Mystik und Sufitum in der iranischen Kulturgeschichte ist ein umstrittenes Thema im akademischen Forschungsgebiet und wird vor allem von Mohammad Reza Schafii Kadkani und Ahmad Kasrawi kritisiert.

Für Kadkani sind ‚die Mystik‘ und ‚das Sufitum‘ im Islam nicht zwei verschiedene Phänomene, sondern völlig miteinander identisch. Denn die Mystik eignete sich besonders dafür, als Mittel benutzt zu werden, die Verantwortlichkeit des Individuums zu verneinen und Erlösung in Jenseits zu verorten. Somit gibt es weitere kulturgeschichtliche wie literarische Forschungsmöglichkeiten, diese Phänomene und ihre kulturelle wie politische Rolle aus verschiedenen Standpunkten zu untersuchen.

³⁴⁴ Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O., S. 56.

Die „entscheidende Formel für die moderne Befindlichkeit des Menschen“ biete demnach nicht die ‚Aufklärung‘ und die staatlichen Maßnahmen genügen nicht für das Gelingen von Integration, so Görner. Er erklärt Goethes Haltung folgendermaßen: „Goethe zeigt, und damit geht er über Voltaires Toleranzbegriff hinaus, dass die Liebesfähigkeit, das humane Verhalten des einzelnen über das Gelingen von Integration entscheidet.“³⁴⁵ SAIDs Verweis auf Liebe geht über das Religiöse hinaus. Aufschlussreich ist, dass auch SAID sein Argument über Toleranz am Beispiel von Goethe erweitert:

toleranz sollte nur eine vorübergehende gesinnung sein; sie muss zur anerkennung führen. „Dulden heißt beleidigen.“ Der dies schrieb, johann wolfgang von goethe, schlug eine grandiose kulturelle brücke zwischen okzident und orient – ohne arroganz, gönnerhaftigkeit und aufrechnerei. Toleranz ist also kein zustand, sondern eine ausgangsposition; vielmehr eine bewegung. Wir müssen uns aufeinander zubewegen;

Durch „Teilnahme an dem Anderen“ und „uns aufeinander zubewegen“ sei die kulturelle Brücke möglich, die Goethe zwischen „Okzident“ und „Orient“ schlug. Bei SAID gibt es zwar den essayistischen Verweis auf Goethe. Aber stellt sich im Ergebnis unserer literarischen Analyse seiner Heimatkonzeption in Kapitel 5 heraus, dass sein Heimatverständnis auf nostalgischer Basis und in Bezug auf die romantische Idee von Heimat zu sehen ist. Es gibt also einen grundlegenden Unterschied zwischen SAIDs und Kermanis Herangehensweise an eine tolerante oder barmherzige Heimat. Beide finden eine tolerante Heimat durch Mitmenschlichkeit der Individuen möglich. Bei SAID findet aber der Toleranzbegriff im Gegensatz zu Kermani hauptsächlich in Bezug auf den Orient und muslimische Individuen Gestalt. Es wird in Kapitel 5 gezeigt, dass in SAIDs Heimatverständnis poetische Bezüge auf die iranische Alltagsmystik verabsolutierend sind. Dieses Zitat erklärt beispielhaft, wie SAIDs romantischer Blick auf den Orient diesen durch den Gebrauch von Superlativen und Verallgemeinerungen verklärt: „das iranische volk ist das poetischste der welt, und die bettler von täbris können die verse von hafis, die von liebe, von mystischem wein, von maiensonne in den weidenbäumen singen, zu hunderten auswendig.“ Wobei Kermani diese frommen Menschen, die bedingt durch ihre ‚Barmherzigkeit‘ gut sind,

³⁴⁵ Ebd.

nur die Menschen „von denen ich spreche“³⁴⁶ nennt. Diese Menschen kommen heute wie „heilige“³⁴⁷ vor, die „mild“ und „groß im Herzen“ sind. Jedoch stellt er klar: „nein, Herr *Mohandes Kermani* war nicht typisch in seinem Glauben, auch kein typischer Muslim. Auch die Frommen, über die Attar schreibt, sind nicht typisch, weder für ihre Zeit noch für den Islam. Deshalb schreibe ich über sie, weil sie besonders waren. Stereotypen, zumal islamische, gibt es genug.³⁴⁸ Dieser Absatz aus dem Buch *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte* verdeutlicht klar die unterschiedlichen Blickwinkel, aus denen SAID und Kermani die Heimat konzipieren:

Weil ich in einem iranischen Elternhaus großgeworden bin, sind es zufällig Muslime (jede Glaubensgemeinschaft zehrt von ihnen), und weil die Poesie, über die ich nachdenken werde, von einem persischen Dichter [Attar] stammt, fügen sie sich um so besser ein in die Betrachtung (dabei finden sich die Motive Attars wohl in allen Literaturen des Orients und Europas).³⁴⁹

Es geht bei Kermani nicht um die Verklärung und Verabsolutierung der Güte des Orients, sondern darum, die west-östliche Dichotomie zu durchbrechen. Wie im letzten Kapitel ersichtlich wurde, werden bei Kermani die literarischen Bezüge auf die Poesie und die zwischenmenschlichen Verhältnisse des Orients aus der Sicht eines rationalen Ich-Erzählers dargestellt und durch den kosmopolitischen Blick des Autors mit dem Okzident vereint. Kermani lehnt sich in seiner Selbstkritik und ‚vielfachen Zugehörigkeit‘ primär an Lessing und die europäische Toleranz an³⁵⁰, findet Heimat in der deutschen Literatur und beschreibt die Mitmenschlichkeit als die Verkörperung der ‚eigentlichen‘ Toleranz. Die religiöse Einfärbung seines Werkes ist wie bereits thematisiert primär von der deutschen Literatur beeinflusst; jedoch bewegt er sich von seinem Ausgangspunkt bei Lessing, Kafka, Hölderlin und Jean Paul fort und kommt endlich bei dem klassischen persischen Dichter Attar an. In Attar und in den orientalischen Verhältnissen findet Kermani jedoch keine Beheimatung. Kermani stellt Attar Nischapuri als Beispiel der persischen Literatur vor, weil er bei Attar gerade nicht die Liebe zu Gott, sondern den Humanismus preist, der in Worten von

³⁴⁶ Ebd., S. 16.

³⁴⁷ Ebd., S. 17.

³⁴⁸ Ebd., S. 14.

³⁴⁹ Ebd., S. 16-17.

³⁵⁰ Siehe 1.4, 1.4.1

Kermani eine „goldene Zeit der islamischen Zivilisation“³⁵¹ vom 10. Jahrhundert bis zum europäischen Renaissance ausmache. Somit hält er sich nicht an stereotypische Muster des modernen Universalismus.

SAID und Kermani ist gemeinsam, dass beide Autoren – trotz ihres unterschiedlichen literarischen Umgangs mit Orient und Okzident – Islam im Sinne von Goethes „mehr als Toleranz“ verstehen und nicht den Islam den, in den Worten von SAID „heute als eine soziale vogelscheuche auf dem feld der öffentlichkeit aufgestellt“ wird,³⁵² und nicht der politische Islam oder Islamismus, der im Gegensatz zum Goethes von der Liebe geprägten Orientalismus steht. Den Islam verstehe Hafis mit jenem mystischen Abstand „als einen der wege, die zu gott führen“, so SAID. Hafis sei nach SAID „zu groß für eine religion.“: „ist der islam nicht ein teil seiner gedichte?“³⁵³, fragt unser Dichter. Wenn Kermani ein ganzes Buch über Attar und den Humanismus der islamischen Tradition schreibt, schreibt SAID einen ganzen Essay über Hafis namens *Hafis, du entschlüsselst alle Geheimnisse*, in dem er an Hafis die Mystik oder einen individuellen Weg zu Gott preist. SAIDs Heimatverständnis schreibt dem „Orient“ stereotypisch das Mystische zu und hält sich somit an die west-östliche Dichotomie des Orientalismus-Diskurses.

Kermani und SAID betiteln je einen ihrer Essaybände mit der Bezeichnung ‚west-östlich‘: Kermanis *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen* und SAIDs *Das Niemandsland ist Unseres. West-östliche Betrachtungen* weisen namentlich auf den *West-östlichen Divan* hin. Jedoch gibt es einen Unterschied zwischen SAID und Kermani, insofern wie sie diese Analogie in ihren jeweiligen Werken präsentieren. Wegen der vereinigenden Eigenschaft des „Orients“ und „Okzidents“ in seiner Literatur wie in seinen Essays und Reden ist Kermanis Gesamtwerk in der Tradition von Goethes *West-östlicher Divan* zu fassen, wobei SAIDs Orient durch Verabsolutierung und Verklärung aus dieser Tradition ausfällt. Diese Vereinigung kommt in diesen Versen bei Goethe *verbatim* zum Ausdruck:

Gottes ist der Orient!

Gottes ist der Okzident!

Nord- und südliches Gelände

³⁵¹ Kermani, Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, a.a.O.

³⁵² SAID, *Hafis, du entschlüsselst alle Geheimnisse*, in: *Das Niemandsland ist unseres. West-östliche Betrachtungen*, S. 23-56, hier: S. 39.

³⁵³ SAID, ebd.

Ruht in Frieden seiner Hände.³⁵⁴

Die Vereinigung von Orient und Okzident in Goethes *Divan* ist auch in seiner Liebe zu Hafis zu finden und in seiner ‚Teilnahme‘ an persischer Kultur und Mystik, die den gesamten *Divan* ausmacht. Goethe schreibt über Hafis in seinem *West-östlichen Divan*:

Herrlich ist der Orient
Übers Mittelmeer gedrunge;
Nur wer Hafis liebt und kennt,
weiß, was Calderon gesunden³⁵⁵

Und über Islam sagt Goethe:

Wenn Islam Gott ergeben heißt
In Islam leben und sterben wir alle.³⁵⁶

Goethe preist nicht nur Hafis. Andere Mystiker mit Persönlichkeiten ihrer Liebesdichtung kommen ebenso bei Goethe vor. Das *Buch der Liebe* im Goethes *West-östlichen Divan* fängt mit diesem Gedicht an:

Musterbilder

Hör' und bewahre
Sechs Liebespaare.
Wortbild entzündet, Liebe schürt zu:
Rustan und Rodawu.
Unbekannte sind sich nah:
Jussuph und Suleika.
Liebe nicht Liebesgewinn:
Farhad und Schirin.

³⁵⁴ Johan Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan*, München 2006: der Nachdruck des Textes folgt originalgetreu der Erstausgabe von 1819.

³⁵⁵ Goethe, ebd.

³⁵⁶ Ebd.

Nur für einander da:
Madschnun und Leila.
Lieben im Alter sah
Dschemil auf Boteinah.
Süße Liebeslaune,
Solomo und die Braune!
Hast du sie wohl vermerkt,
Bist du im Lieben gestärkt.³⁵⁷

Die in diesem Gedicht erwähnten Liebespaare kommen in der Dichtung von Firdausi, Nezami, Rumi und Jami vor. Goethe nennt sie „Musterbilder“ und schreibt auch selbst Gedichte in ihrer Tradition. Im *Buch der Betrachtungen* schreibt Goethe aus Firdausis Sicht:

Firdosi spricht
O Welt! Wie schamlos und boshaft bist du!
Du nährst und erziehest und tötest zugleich.³⁵⁸

Und auf der nächsten Seite schreibt Goethe aus der Sicht von Rumi:

Dschelal-Eddin Rumi spricht
Verweilst du in der Welt, sie flieht als Traum,
Du reisest, ein Geschick bestimmt den Raum,
Nicht Hitze, Kälte nicht vermagst du fest zu halten,
Und was dir blüht, sogleich wird es veralten.³⁵⁹

Eine Untersuchung der oben zitierten Gedichte Goethes auf der semantischen und ästhetischen Ebene fiel aus dem Rahmen dieser Studie. Wichtig ist auf die Tradition des *West-östlichen Divans* hinzuweisen. Die Liebe zwischen Selbst und Anderem bringt Goethe nicht nur am Beispiel von Herman und Dorothea zum Ausdruck, sondern auch am Beispiel der persischen Dichter, in deren ‚barmherzigen‘ Islam er

³⁵⁷ Goethe, ebd., S. 51.

³⁵⁸ Ebd., S. 79.

³⁵⁹ Ebd., S. 80.

selbst lebt. In Goethes Orientalismus soll der „Okzident“ am „Orient“ teilnehmen und diesen nicht als einen separaten Pol betrachten. Goethes Orientalismus im Gegensatz zum romantischen Orientalismus wird noch in Kapitel 3 thematisiert.

In diesem Kapitel zeigten wir, dass sich die Heimatverständnisse unserer Autoren trotz ihrer gleichen Herkunft voneinander unterscheiden. Deshalb sind die orientalisierende Methoden, die einen okzidentalen Universalismus inne haben und Autoren nach dem „Abstammungsprinzip“ kategorisieren, wie in der deutschen Literatur –und Kulturszene üblich ist, nicht für die Analyse des Werkes der Autoren orientalischer, oder überhaupt nicht-deutscher Abstammung, tauglich. Deshalb bedienen wir uns in dieser Arbeit nicht der gleichen Herangehensweise für den Umgang mit dem Werk unserer Autoren. Kermani durchbricht das orientalistische Klischee von Heimat, indem er das dichotomische Verhältnis von „Orient“ und „Okzident“ dekonstruiert. Seine Klischeedekonstruktion wird anhand der Heimat- und *Watan*-Stereotypen in den Kapiteln 2, 3 und 4 untersucht. In Kapitel 5 beschäftigen wir uns mit SAIDs Verständnis von Heimat und ihren stereotypischen Eigenschaften.

Kapitel 2 Kulturgeschichtliche Heimatstereotypen und Navid Kermanis ‚uneindeutige‘ Heimat

2.1. Heimat und die Moderne

In der ‚Vormoderne‘ galt die Heimat als selbstverständlich und voraussetzbar, weil die Lebensordnungen noch „festgefügt“ waren und „sich über Generationen hin kaum veränderten“³⁶⁰; deshalb war von ‚Heimat‘ nicht die Rede, „jedenfalls nicht mit der inneren Bewegtheit, die die neuere Entwicklung kennzeichnet.“³⁶¹ Die ‚selbstverständliche‘ Heimat wird in mittelalterlichen Zeiten als „Haus und Hof“ und „materieller Besitz“ bezeichnet. „Der Älteste kriegt die Heimat“, hieß es im Oberschwäbischen, „und wenn er heiratete und den Hof übernahm, dann sagte man auch, dass an diesem Festtag die jüngeren Geschwister ihrer Heimat zur Leiche gingen, weil sie nun als besitzlose Knechte oder Mägde sich verdingen mussten.“³⁶² Das Wort Heimat soll nicht jünger sein als die deutsche Sprache selbst. Heimat wurde in verschiedenen ‚konkreten‘ Kontexten gebraucht, jedoch kam schon am Anfang seiner Entstehung eine dem heutigen Gebrauch entsprechende Bedeutung vor, „Heimat“ entsprach ‚ewiger Seligkeit‘. In unserem Jahrhundert meint Heimat in Bayern und der Schweiz immer noch ganz konkret „den Grundbesitz, das Anwesen oder Gut“ so wie im Althochdeutschen.³⁶³

Es gibt auch Verständnisse von Heimat, die diesen Begriff kritisch betrachten und als Antithese der obigen Zitate zu sehen sind. Dieses kritische Verständnis geht davon aus, dass was unter Heimat in der deutschen vormodernen Gesellschaft verstanden wurde, nämlich eigenes Gehöft (Felder, Haus, Viehbestand, Großfamilie mit hierarchischen Rollen- und Arbeitsverteilungen), eine relativ geringe ontologische Stufe von *anxiety* verursachte.³⁶⁴ Heimat bereitete das nötige Wissen für das Überleben in einer Gesellschaft, in der es um das Überleben ging. Heimat gehörte denjenigen, die die bestehende Struktur durch Eigentumsbeziehungen wie Heirat und Erbe teilten. Also hatten die meisten Leute keine Heimat in diesem Sinne. Die

³⁶⁰ Graf von Krockow, a.a.O., S. 22.

³⁶¹ Ebd.

³⁶² Ebd.

³⁶³ Walter Hinck, Heimatliteratur und Weltbürgertum. Die Abkehr vom Ressentiment im neuen Heimatroman, in: Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas. Horst Bienek (Hrsg.), München, Wien, 1985, S. 42-56.

³⁶⁴ Peter Blickle, a.a.O., S. 77.

Hausmädchen und Landarbeiter, Tagelöhner, Reisenden, Kunsthandwerker, das fahrende Volk wie Geschichtenerzähler, Schauspieler, Dichter, Bärenzähmer, Musiker, Zauberer, Ärzte und Joker hatten keine Heimat. Einen Ort Heimat zu nennen, sei ein Privileg gewesen, während Mobilität mit Argwohn betrachtet wurde.³⁶⁵ In der Moderne, als die konkrete Heimat aufhörte zu existieren, sorgte die Identifikation mit einer ‚verklärten‘ Heimat für eine ontologische *anxiety*, sie half den Schmerz der Konfrontation mit den Entzweigungen, Spaltungen und Splitterungen der Modernität auszuhalten.

Positiv oder negativ gesehen, lässt Heimat als geografische oder imaginäre Identität Raum für Missbrauch: „Wer Heimat sagt, meint Geborgenheit. Aber für wen?“³⁶⁶ Heimat liefert ein Gefühl der ontologischen Sicherheit auf Kosten derjenigen, denen kein Zugang gewährt wird. Dies könnte ein immanenter Teil der Identitätsbildung sein, der jedoch im Laufe der Geschichte und in verschiedenen kulturellen Kontexten unterschiedlich abläuft.³⁶⁷ Der Begriff Heimat findet Anwendung in verschiedenen Bereichen wie Jura, Politik, Naturwissenschaften, Anthropologie, Soziologie, Psychologie, Philosophie, Religion und Literatur, aber auch in politischen Diskursen³⁶⁸, wo z.B. der nationalsozialistische Missbrauch von Heimat durch die Blut und Boden-Literatur zustande kam. Jedoch sind der Blut und Boden-Diskurs und seine fürchterlichen Resultate nicht allein als ein Missbrauch von Heimat einzuordnen, sondern auch als Resultat der Modernität. Heimat ist ein Produkt der Moderne als eine ‚countermoderne‘ Idee, jedoch sind Modernität und ihre Folgen kein spezifisch deutsches Thema.

Bei unserer Studie geht es nicht um die Untersuchung der Moderne und ihrer Theorien. Uns geht es darum, ‚eindeutigen‘ und von Homogenität geprägte Verständnissen von Heimat auf den Grund zu gehen. Hier handelt es sich um das ‚moderne‘ Verständnis von Heimat. Deshalb muss daher trotzdem geklärt werden, was im Sinne unserer Studie mit Modernität gemeint ist. Modernität ist zu einem Schlüsselbegriff in den kritischen zeitgenössischen Diskussionen jeder generellen Frage über Philosophie, Literatur, Soziologie, Anthropologie oder Historie geworden,

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O.

³⁶⁷ Für den psychologischen Wert von Heimat siehe: Ina-Maria Greverus, Auf der Suche nach Heimat. München, 1979.

³⁶⁸ Vgl dazu, Andrea Bastian, Der Heimat-Begriff: Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache, Tübingen, 1995.

und jedes Fach gestaltet sein eigenes Verständnis von diesem Konzept. Jedoch haben alle Fächer die Annahme gemeinsam, dass die Erfahrung der Modernität die westliche Zivilisation zu dem Punkt gebracht hat, wo sie ist, und dass Modernität eine Kategorie für die Gestaltung der Interaktionen des Menschen mit der Welt ist, und dass in der Moderne der Glaube an eine gottgegebene religiöse Struktur durch synthetische und reflexive Prozesse der Strukturierung ersetzt wurde, und dass damit den modernen Begriffen wie Identität, Privatsphäre, Vernunft, Nationalstaat, Familie und objektivierte Zeit formative Funktionen gegeben wurden. Es ist auch unter den Fachvertretern der westlichen Geisteswissenschaften unumstritten, dass die Mitte der 1960er Jahre als eine Periode zu identifizieren ist, in der ein Wechsel in der Bedeutung dieser Begriffe einsetzte.³⁶⁹ Gleich ob man diesen Wechsel Spätmoderne, Hochmoderne oder zweite Moderne nennt, verweist dies doch auf ein Bedürfnis nach einem Hinterfragen und einer Umgestaltung der fundamentalsten Konstruktionen der Bedeutung von Kategorien wie Raum, Zeit, Erfahrung, Kultur, Geschlecht, Macht, soziale Schicht und Gesellschaft. Zu jener Zeit verlor das ‚Bürgertum‘ mit seinen implizierten antagonistischen Strukturen, aber auch einem stark ausgeprägten Kulturbewusstsein, seine Rolle als einziger, gleichsam „automatischer“ Gestalter und Modellierer des Subjekts und der Subjektivität. Jürgen Habermas wurde sich in den späten 1980er Jahren unter anderem darüber bewusst, dass die Moderne zum größten Teil von Mechanismen der geschlechtsbasierten Exklusion gestaltet wurde. Habermas und Anthony Giddens sind zwei der bedeutendsten zeitgenössischen Theoretiker der westlichen Modernität, die ‚Heimat‘ in der modernen Ära als eine antimoderne Idee erscheinen lassen.³⁷⁰

³⁶⁹ Vgl. dazu: Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985.

³⁷⁰ Für Giddens and Habermases Modernität sind folgende Quellen nützlich: Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, 1979; Giddens, *The Nation State and Violence*, Berkeley, 1985; Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990; Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Stanford, 1991; Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954; Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985; Habermas, *Questions and Counterquestions*, In: Habermas and Modernity, Richard J. Bernstein (Hrsg.), Cambridge, 1985, S. 192-216; Habermas, *Vorwort zur Neuauflage 1990*, In seinem Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1990, S. 11-50; Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere“ (die Übersetzung von „Vorwort zur Neuauflage 1990“), Thomas Burger (Übers.), In: Habermas and the Public Sphere. Craig Calhoun (Hrsg.), Cambridge, 1992, S. 421-461;

Giddens pflegt eine soziologische Herangehensweise und versteht Modernität als eine spät-traditionelle Ära, in der die Erfahrung von Diskontinuitäten in Zeit und Raum und der Begriff *Change* einen Zustand hervorbringen, der sowohl den Philosophen als auch den einfachen Menschen existenzielle Schwierigkeiten bereitet.³⁷¹ Habermas hat ein philosophisches Verständnis von Modernität. Für ihn beginnt die Modernität um 1500, jedoch genauer betrachtet mit der Aufklärung und erreicht ihre Maturität nach der französischen Revolution und mit Hegel. Obwohl die Romantiker bereits das Gefühl der Entfremdung von der Natur im modernen Bewusstsein angesprochen hatten, konzipierte Hegel zum ersten Mal Subjektivität als durch Freiheit charakterisiert und erkannte den Prozess der Reflektion als das die Moderne prägende Prinzip.³⁷² Hegel ging über den Entfremdungsbegriff der Romantiker hinaus und beschrieb, wie die Erfahrung von Entfremdung das moderne bewusste Subjekt plagt, das sowohl Subjekt ist, als auch sein eigenes Objekt geworden ist, so Habermas. Vor Hegel entwickelten bereits René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant das neuzeitliche Verständnis von Selbst und der Individualität. Eine Diskussion ihrer sowie weiterer philosophischer Überlegungen, die dem ‚Selbst‘ mit psychologischen oder soziologischen Ansätzen auf den Grund gingen, fällt aus dem Rahmen dieser Arbeit. Es ist jedoch auf die Tatsache zu verweisen, dass allen Untersuchungen auf diesem Gebiet die zentrale Rolle des modernen Konzepts des ‚Selbst‘ gemeinsam ist. Eine Art Selbst zu besitzen, ist einerseits die Voraussetzung eines funktionalen Lebens, andererseits ist sich der moderne Mensch über die Definition seines Selbst nicht im Klaren. Die ersten Repräsentationen der modernen Idee von ‚Heimat‘ entstanden gleichzeitig mit dem Beginn des philosophischen Denkens über ‚Identität‘ in der deutschen Kulturgeschichte: seit dem Ende des 18. Jahrhunderts verlief die philosophische Entwicklung der Begriffe von Identität und von Heimat immer parallel zu einander.³⁷³ Heimat ist von daher eine Art äußerlich projizierte Tröstung des Bewusstseins der Identität über die Moderne. Heimat bietet Weg, Raum, und Zeit um das Selbst kollektiv so zu organisieren, dass es sinnerfüllt erscheint. Es war der Rückgriff auf ‚Heimat‘, der den Deutschen in Zeiten der modernen geschichtlichen Diskontinuitäten half, ein Gefühl vom ‚Selbst‘ zu

³⁷¹ Vgl. dazu: Giddens, *The Consequences of Modernity*, ebd; Giddens, *Modernity and Self-Identity*, ebd.

³⁷² Vgl. dazu: Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985.

³⁷³ Blickle, ebd., S. 64.

erhalten.³⁷⁴ In diesem Sinn stehen Begriffe wie ‚Stammtisch‘ und ‚Verein‘ als typisch Deutsch auf der populären Ebene und das ‚Ich‘ von Fichte und Schelling und die ‚Sittlichkeit‘ von Hegel auf der philosophischen Ebene als Beispiele, die ‚Heimat‘ beinhalten. Heimat wird zu Hilfe gerufen, wenn die deutschsprachigen Kulturen die Schwierigkeiten des modernen Lebens und die Spaltung in Vernunft und Selbst, Essenz und Anschein, Bewusstsein und Sein ausdrücken wollen.³⁷⁵

Es wurde schon anhand des Begriffes Transkultur erläutert,³⁷⁶ dass Welschs Verständnis von Heimat von modernen ‚Bezugsländern‘ der Schriftsteller ausging, die von nicht-deutscher Herkunft sind. Diese Festlegung der Identität der ‚Fremden‘ auf einen Aspekt, ist anhand des modernen Verständnisses von Heimat zu sehen, das „das Selbst kollektiv zu organisieren versucht, so dass es sinnerfüllt erscheint“³⁷⁷ und bei Spaltungen und Splitterungen der Identität eine Lösung oder Tröstung bietet. Dieses Verständnis von Heimat findet Kermani jedoch einschränkend:

Ja, Hölderlin ist Heimat, eindeutig – oder der 1. FC Köln, ebenfalls Heimat, seit ich vier Jahre alt bin, ein Verein übrigens, in dessen inoffizieller Hymne es heißt: Wir sind multikulturell. Ich fühle mich wunderbar, wenn 50000 Deutsche vor jedem Fußballspiel singen: Wir sind multikulturell. Dann werde ich gewissermaßen auch zum Deutschen. Wenn das „Wir“ aus vielen Kulturen besteht, kann ich sagen: „da simmer dabei, dat is prima: Viva Colonia“. Ja, Heimat ist für mich das Müngersdorfer Stadion – übrigens nicht der deutsche Fußball insgesamt; ich habe bei den Fußballweltmeisterschaften nie mit den Deutschen gelitten, allenfalls mit den Kölner Spielern in der Nationalelf, zum Beispiel Wolfgang Overath bei der WM 74 oder Dieter Müller und Heinz Flohe bei der Europameisterschaft 1976, zuletzt Thomas Häßler, Bodo Illgner und natürlich Poldi, der niemals ein Bayer wird! Aber die drei Male, als Iran sich für die WM qualifiziert hatte, kannte ich den Namen jedes einzelnen Spielers. Die Frage, zu wem ich hielt, stellte sich gar nicht.³⁷⁸

Einmal mehr sei an dieser Stelle daran erinnert, dass – wie in der Einleitung erläutert wurde – , in dieser Arbeit keine Gleichsetzung des textimmanenten Ichs mit der realen Person des Autors erfolgt; auch dann nicht, wenn es sich um essayistische

³⁷⁴ Vgl. dazu: ebd.

³⁷⁵ Blickle, ebd.

³⁷⁶ Welsch, a.a.O.: „Für die meisten unter uns sind, was unsere kulturelle Formation angeht, mehrfache kulturelle Anschlüsse entscheidend. Wir sind kulturelle (wenngleich nicht genetische) Mischlinge. Heutige Schriftsteller betonen, daß sie nicht durch eine Heimat, sondern durch verschiedene Bezugsländer geprägt sind, durch deutsche, französische, italienische, russische, süd- und nordamerikanische Literatur.“

³⁷⁷ Blickle, ebd.

³⁷⁸ Kermani, Lob der Differenz, a.a.O., S. 133.

Texte handelt. Uns geht es einzig und allein um das Heimatverständnis des literarischen Ichs. Der Ich-Erzähler Kermanis will sich nicht auf einen Aspekt der Identität beschränken. Für ihn ist die ‚Heimat‘ nicht eine kollektive Zeit, Identität oder ein Raum, die einem ein Gefühl vom Selbst bieten. Eine eingehende Beschäftigung mit dem Werk Kermanis verdeutlicht, dass die üblichen modernen Auffassungen der ‚ausländischen‘ Identität hier durchbrochen werden. In seinem Essay *Grenzverkehr* beschreibt Kermani aufschlussreiche Episoden aus der Kindheit, die eine grundlegende Klischee-Dekonstruktion vermitteln. Kermanis Episoden aus der Kindheit in Deutschland dekonstruieren die herkömmlichen Vorstellungen von Begriffen wie ‚Ausland‘ und ‚Ausländer‘:

Mit sechs Jahren trat ich in den Fußballverein ein, in dem ich bis zum Abitur kontinuierlich spielte; zweimal die Woche Training, am Wochenende ein Meisterschaftsspiel. Im nachhinein muss ich sagen, daß diese eine der wichtigsten, prägendsten Erfahrungen meines Lebens war. Im Fußballverein lerne ich eine Welt kennen, die mir neu war – er war meine erste Fremde: Ich bin in einem sozialen Umfeld der oberen Mittelschicht großgeworden; die meisten Kinder in meiner Nachbarschaft und in meiner Grundschule stammten aus verhältnismäßig begüterten Elternhäusern. Sie waren nicht durchweg reich, doch wohnten auch so gut wie keine Arbeitskinder bei uns, keine Kinder von Arbeitslosen, keine armen Leute und entsprechend keine „Gastarbeiter“. Die wenigen Ausländer, die ich kannte oder die mir in meiner Nachbarschaft begegneten, waren wie wir, allesamt Angehörige iranischer Arztfamilien. In der Fußballmannschaft dagegen war ich der einzige, der in einem eher wohlhabenden Viertel wohnte. Das heißt, alle Vereinskameraden gehörten einer anderen sozialen Schicht an. Ohne daß ich ihn hätte benennen können, spürte ich diesen Unterschied. Zum Beispiel war der Umgangston rauher, und die Eltern der anderen fuhren keinen Mercedes Benz, sondern einen Opel Rekord oder einen Renault vier.³⁷⁹

Der Fußballverein ist eine Metapher für die soziale Anerkennung, die der Leistung zugeschrieben wird, die man beim ‚Spielen‘ brachte: „das war bisweilen hart, aber es war nicht ungerecht, schließlich waren wir Fußballer“³⁸⁰ und „zum Glück spielte ich recht gut“³⁸¹. Außerdem deutet der Autor an, dass man sich nicht wegen seiner Herkunft, sondern wegen seiner Zugehörigkeit zu einer unterschiedlichen sozialen Schicht im Fußballverein ‚im Ausland‘ fühlte: „Aber dennoch blieb ich fremd, und

³⁷⁹ Kermani, *Grenzverkehr*, a.a.O., S. 19-20.

³⁸⁰ Ebd., S. 21.

³⁸¹ Ebd., S. 21-22.

zwar nicht, weil ich aus einem muslimischen, sondern weil ich aus einem sozial gutgestellten Elternhaus kam. Wenn ich den einen oder anderen aus meiner Mannschaft besuchte, war das für mich wie eine Reise ins Ausland.“³⁸² Was Kermani unter Begriffen wie ‚Heimat‘ und ‚Fremde‘ versteht, hält sich also an kein stereotypisches Verständnis dieser Themen, auch nicht an übliche Vorstellungen vom Orient und vom Okzident:

Als ich Kind war, fuhren wir im Sommer oft nach Isfahan zu meinen Verwandten. Weil wir das schon immer getan hatten, war es für mich so normal, wie es für andere normal war, den Sommer an der Nordsee zu verbringen. Weder hatte ich das Gefühl, in meine Heimat „zurückgekehrt“ zu sein, noch fühlte ich mich fremd. Die Umgangsformen und Gewohnheiten bei meinen Verwandten waren im großen und ganzen dieselben wie in meinem Elternhaus in Deutschland; das gilt sowohl für den Respekt vor den Älteren, der für uns Kinder zwingend war, wie auch den längst nicht so minutiös geregelten Tagesablauf und die Freiheiten, die wir als Kinder genossen. Heute weiß ich, daß die Vertrautheit auch mit dem sozialen Milieu meiner Verwandtschaft zu tun hatte; meine Onkel waren alle Mediziner oder ähnliches. Ich hielt mich nach wie vor in der oberen Mittelschicht auf; es gab Eßtische, Sofas, Kinderzimmer, Stereoanlagen, Tiefkühltruhen, Teppichböden, Pommes Frites, Big Jim-Puppen. Ich lebte in einer sehr ähnlichen Umgebung wie zu Hause in Deutschland. Aber wenn wir in der Stadt unterwegs waren, im Basar, in den Vorstädten, das war eine andere Welt. Die Handwerker, die Händler, die kleinen Jungen mit ihren löchrigen Schuhen - das einzige, was ich mit ihnen teilte, war die Sprache. Besonders drastisch empfand ich den Unterschied, wenn wir freitags auf unser Landgut fuhren. Jedesmal überraschte es mich von neuem, daß im Haus unseres Verwalters keine Möbel standen. Alle saßen auf dem Teppich. Er hatte zwar Kinder in unserem Alter, aber daß wir mit ihnen hätten spielen können, wäre uns niemals eingefallen. Dort war ich im Ausland – aber nicht nur ich, sondern auch meine Cousins und Cousinen aus dem Bürgertum Isfahans. Das war eine ähnliche Situation wie damals, als ich [in Deutschland] in den Fußballverein kam, nur viel extremer, weil die soziale Unterschiede in Iran extremer sind als in Deutschland.³⁸³

In Kermanis Verständnis existieren also kulturelle Unterschiede nicht unbedingt zwischen ‚Herkunftsland‘ und ‚Ausland‘ oder Iran und Deutschland, wie es

³⁸² Ebd., S. 22.

³⁸³ Ebd., S. 23-24.

vereinfachend anzunehmen wäre, sondern zwischen verschiedenen sozialen – und besonders ökonomischen – Schichten, die in jeder Gesellschaft anzutreffen seien.

Auf die Frage, ob und in welchem Zusammenhang man einen ‚Identitätskonflikt‘ empfindet, geht der Autor im *Lob der Differenz* mit dem gleichen ironisch-spöttischen Ton ein, den er in schon seinem Essay *Grenzverkehr* anschluss, als er die ‚Probleme‘, die ihm seine ‚Fremdheit‘ in der Kindheit bereitet hatte, beschrieb.³⁸⁴ Hier geht er satirisch vor:

Ich hätte diesen deutschen Politikern gern erzählt, was ein echter Identitätskonflikt für mich wäre: nicht zwei Ausweispapiere zu haben, sondern wenn der 1. FC Köln gegen die iranische Nationalmannschaft spielte. Das immerhin dürfte mir erspart bleiben. Irans Fußballer haben bei der letzten Weltmeisterschaft grauenhaft gespielt, und Köln pendelt seit Jahren zwischen der ersten und zweiten Liga, womit ich bei einer weiteren, einer entscheidenden Identität bin: meinem Schiitentum. Niemand leidet so hingebungsvoll wie wir.³⁸⁵

Die Spaltungen und Paradoxe des modernen Lebens empfindet Kermani nicht als ‚Problem‘. Die Existenz von verschiedenen kulturellen, nationalen, religiösen Identitäten hält er für selbstverständlich, auch wenn sie in Widerspruch zueinanderstehen. Gerade diese ‚Widersprüche‘ machen sein Gefühl vom ‚Selbst‘ aus. Entsprechend gilt Heimat für den Autor nicht als Tröstung und Hilfe, um mit den Komplexitäten des modernen Lebens zurecht zu kommen. Im Gegenteil; selbst wenn es um seinen Herkunftsort geht, der als der erste Ort der Sozialisation meistens ein sentimentales Heimatgefühl bewirkt, ist Kermani in einem Aufsatz gerade darum bemüht, zu zeigen, dass es keine ‚eindeutige‘ Antwort auf seine Heimatfrage gibt, auch wenn es um Siegen geht, wo er geboren ist oder um den Geburtsort seiner Eltern Isfahan, wohin er als Kind immer reiste. Der entsprechende Text hat einen Untertitel, der viel darüber sagt, was seine Einstellung zur Definition des ‚Selbst‘ ist: *Woher ich stamme. Eine obligatorische Selbstvorstellung vor der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*. Eine Selbstvorstellung macht er nur, weil es ‚obligatorisch‘ ist. Dies zeigt seinen Widerwillen diesem Thema gegenüber. Der Inhalt der Rede ist entsprechend auch von Widersprüchen geprägt. Er beginnt die Rede wie folgt:

³⁸⁴ Siehe 1.4.

³⁸⁵ Kermani, *Lob der Differenz*, ebd., S. 133-134.

Da in diesen Tagen sehr viel über meine fremdländische Herkunft gesprochen und geschrieben wird³⁸⁶, werde ich mich bei meiner Einführung in die Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung schließlich doch dieser überaus heiklen und mir keineswegs angenehmen, ja mich peinlich berührenden Frage stellen. Ja, ich bin fremd, weil aufgewachsen im deutschen Mittelgebirge, genau gesagt in Siegen im Siegerland, wo die Menschen auf den Hügeln ringsum große Wälle in den Himmel hochgezogen haben, damit die Wolken ja nicht entweichen.³⁸⁷

Die Frage nach der Abstammung bezeichnet Kermani als „überaus heikel“, „keineswegs angenehm“ und „peinlich“. Das Bedürfnis sich die Komplexität des Lebens durch ‚Heimat‘ zu leichtern, findet hier also nicht statt. Es sind gerade die Vereinfachungen und Festlegungen der Heimat, die ihm unangenehm sind. Sein Fremdsein bezieht er auch im Gegensatz zu der erwarteten stereotypischen Antwort, die ‚Iran‘ oder ‚Isfahan‘ lautete, auf Siegen; aber auch ‚Siegen‘ spricht er, keine ‚heimatliche‘ Eigenschaft zu. Ganz im Gegenteil. Er überrascht mit dem Bezug auf Siegen, wenn er von der ‚Fremde‘ redet und nicht von der ‚Heimat‘. Die ‚widersprüchlichen‘ Aussagen über seine fremdländische Identität verhindern eine Festlegung seiner Heimat auf moderne eingefahrene Aspekte des Selbst. Somit hält er sich nicht an die stereotypischen Muster der modernen Heimatidee. Heimat dehnt sich mittlerweile zwischen dem Elternhaus und dem Himmel aus. „Je mehr das Identitätsgefühl sich weitet, um so mehr auch der Heimatbezirk“.³⁸⁸

Es bietet sich an, die Kermanische Vorstellung vom Himmel als Heimat durch das Prisma von Ernst Blochs Überlegungen zur Heimat als Utopie bzw. als eine ‚verklärte Zukunft‘ [d.h. im Gegensatz zu einer ‚verklärten Vergangenheit‘, die das romantisierende Heimatverständnis prägt] zu betrachten. Bloch philosophiert über den vorausschauenden Aspekt des Marxismus, der doch aber in der historischen Ära der Aufklärung wurzle. Er versteht Heimat als einen Namen für Zustände, die dem Menschen zur Verwirklichung seiner Potenziale verhelfen: Weil der Mensch ein soziales Tier sei, könne diese nicht-entfremdende Vollständigkeit nicht durch isolierte Individuen, sondern nur in der gerechten Gesellschaft der Zukunft erreicht werden. Im

³⁸⁶ Anlässlich der Aberkennung des – bereits erwähnten – Hessischen Kulturpreises, die unmittelbar vor der Tagung verkündet wurde und ein bundesweites Medienecho hervorrief. Die Aberkennung wurde später rückgängig gemacht, siehe 1.4.1.

³⁸⁷ Navid Kermani, Woher ich stamme. Eine obligatorische Selbstvorstellung vor der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung: <http://www.navidkermani.de/media/raw/VorstellungAkademie.pdf>

³⁸⁸ Ebd.

Gegensatz zum konservativen Denkbild einer verlorenen Heimat in der Vergangenheit, wird Heimat hier also zu einem Projekt, das sich in der Zukunft verwirklicht. Blochs epigrammatisches Verständnis von Heimat knüpft dennoch auch an die romantische Tradition. Daher umfasst Heimat in Blochs *Das Prinzip Hoffnung* auch die Kindheit: Es geht um den Umbau der Welt zur Heimat, ein Ort, der allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war.³⁸⁹ Der folgende Absatz von Kermani über die Kindheit in Siegen kann daher in einer im Bloch'schen Sinne utopischer Sichtweise analysiert werden:

Die außerhalb Siegens oft belächelte Humorlosigkeit der Siegener, die mit ihrer ebenso berüchtigten Schweigsamkeit einhergeht, hat eine klare physikalische Ursache darin, daß man als Siegener überhaupt nie lernt zu lachen, weil man in Siegen überhaupt nie lernt, den Mund aufzumachen, weil einem der Regen in den Mund tropft, sobald man den Mund aufmacht in Siegen, und man deshalb besser die Lippen stets zusammenpreßt, nicht redet, zur Sicherheit auch die Augen schließt und im Bett abwartet, bis das Leben in Siegen zu Ende ist.³⁹⁰

Deutlich ist das Fehlen jeglicher romantisierender und verklärender Eigenschaften in der Beschreibung vom Kindheitsort. Es wurde schon gesehen, dass der Kindheitsort Siegen in Kermanis sachlichen Texten überhaupt immer mit Fremde verbunden ist und nicht mit Heimat. Von Bedeutung ist hier, dass der Text auch keine ‚verklärte Zukunft‘ verspricht. Der Satz „Im Bett abwarten bis das Leben zu Ende ist“ entspricht nicht der optimistischen Doktrin von Blochs Utopien. An dieser Stelle fährt Kermani fort mit dem Satz „Ich habe nicht gewartet. 1987 gelang mir die Flucht.“ Insofern vermittelt der Autor auch keinen resignierten Eindruck und betrachtet Heimat nicht als das definitive Schicksal mit unüberschreitbaren Grenzen. ‚Hoffnung‘ prägt Kermanis Heimatverständnis, trotzdem ist dieser Optimismus immer begleitet von einer realistischen Philosophie: Heimat zu verlassen bringt den erhofften Triumph nicht, die miserablen Zustände zu überwinden. Der Autor spricht im Folgenden über die Konsequenzen seiner ‚Flucht‘: „Besser geworden ist das Leben deswegen nicht. Denn je länger ich von Siegen fort bin, desto deutlicher wird mir bewußt, daß das Leben anders hätte beginnen können als in Siegen.“ Dieses Resümee erschließt sich im Rückgriff auf Derrida, der argumentiert hat, dass identitätsdefinierende Begriffe

³⁸⁹ Vgl. dazu: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Berlin, 1954, 1955, 1959.

³⁹⁰ Kermani, *Woher ich stamme*, a.a.O., ebd.

wie Heimat gleichzeitig sowohl eine negative Grenze *als auch* eine Gelegenheit bzw. ein Sich-öffnen zur Zukunft hin kennzeichnen. Nach Derrida kehrt jedoch diese Grenze stets wieder zurück, da sich zu öffnen, eine Integration des Anderen erfordert, die ganz bewusst die Unterschiede übersieht, die für das Definieren einer Identität zwingend nötig sind.³⁹¹ In unserer weiteren Analyse wird allerdings deutlich werden, dass Kermanis Kosmopolitismus schlussendlich die Integration von Eigenem und Fremden ermöglicht und sich deshalb einer Konzeptualisierung mittels Derridas Identitätstheorie verschließt.

2.2. Heimat als Nostalgie

Obwohl sich Utopien durchaus auch für einen kriegsstiftenden Missbrauch eignen, können dennoch die Theorien von ‚Nostalgie‘ die Mechanismen, die einen Missbrauch der modernen Identität zulassen, weitaus umfassender und vielseitiger erklären. Im Folgenden werden wir sehen, dass ‚Nostalgie‘ als ein Produkt der Moderne zu kennzeichnen ist. Svetlana Boym erläutert: „Unlike melancholia, which confines itself to the planes of individual consciousness, nostalgia is about the relationship between individual biography and the biography of groups or nations, between personal and collective memory.”³⁹² Sie unterscheidet zwischen zukunftsorientierten Utopien und der von ihr theorisierten Nostalgie: „nostalgia itself has a utopian dimension—only it is no longer directed toward the future. Sometimes it is not directed toward the past either, but rather sideways.“³⁹³ Boym's Nostalgie bezieht sich nicht nur auf Vergangenheit; sie beinhaltet utopischen Charakter, ist nicht nur linear, sondern vielseitig und nicht nur zeitlich und räumlich, sondern auch identitätsbezogen und steht im Verhältnis zur kollektiven Identität.³⁹⁴ Welche Rolle Nostalgie als Produkt der Moderne bei der Identitätsproblematik spielt und wie diese den Missbrauch von Heimat ermöglicht, wird im Folgende geklärt werden. Aufschlussreich ist aber auch der historische Hintergrund dieses modernen Phänomens:

³⁹¹ Jacques Derrida, *The Other Heading*. Pascal-Ann Brault und Michael B. Naas. Bloomington, 1992, S. 35.

³⁹² Svetlana Boym, *Nostalgia and its discontents*. http://www.iasc-culture.org/eNews/2007_10/9.2CBoym.pdf, S. 8-9.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ebd.

Nostalgie besteht zwar aus zwei griechischen Wörtern „*Nosto*“ (Heimkehr) und „*Algia*“ (Sehnsucht), stammt aber nicht aus dem antiken Griechenland. Das Wort wurde von einem schweizerischen Arzt namens Johannes Hofer 1688 in seiner medizinischen Dissertation geprägt. Im Gegensatz zu unserer Intuition kam Nostalgie also nicht aus der Dichtung oder Politik, sondern aus der Medizin.³⁹⁵ Unter den ersten Opfern der neu diagnostizierten Krankheit waren verschiedenen verortete Menschen des 17. Jahrhunderts, so zum Beispiel freiheitsliebende Studenten aus der Republik Bern, die in Basel studierten, schweizerische Haushalthilfen in Frankreich und Deutschland sowie schweizerische Soldaten, die im Ausland kämpften. Die Sehnsucht für das Herkunftsland wurde zu ihrer einzigen Beschäftigung. Den Erkrankten wurde alles gleichgültig und sie verwechselten die Vergangenheit mit der Gegenwart, imaginäre mit realen Ereignissen.³⁹⁶ Die Entstehung der Nostalgie machte einerseits den Patriotismus und nationalen Geist geltend und andererseits forderte es diesen heraus. Als sich die ‚Epidemie‘ der Nostalgie über die schweizerische Garnison verbreitete, wurde ein radikales Heilmittel nötig. Der französische Arzt Jourdan Le Cointe schlug in seinem Buch, das er während der französischen Revolution im Jahr 1789 schrieb, vor, dass Nostalgie mit Furcht und Schrecken geheilt werden sollte. Als medizinischen Beweis verwies er auf die erfolgreiche drastische Heilung von Nostalgie bei den Russen. Im Jahr 1733 wurde eine russische Armee von Nostalgie betroffen, als sie nach Deutschland einrückte. Der General kam auf ein radikales Heilmittel für den Nostalgievirus. Er drohte, dass der erste, der krank würde, lebendig zu begraben sei. Diese Bestrafung wurde zwei oder drei Mal umgesetzt, was dazu geführt haben soll, dass nostalgische Klagen in der russischen Armee völlig verstummten.³⁹⁷

Boym erklärt Nostalgie nicht nur als eine individuelle *anxiety*, sondern als eine öffentliche Bedrohung, die die Widersprüche der Modernität reflektierte und einen größeren politischen Stellenwert erlangte. Sie hält die Französische Revolution für einen Wendepunkt, was Nostalgie betrifft. Obwohl früher auch Monarchien stürzten, passierte eine komplette Transformation der sozialen Ordnung nie zuvor. Die Biographie von Napoleon wurde exemplarisch für eine ganze Generation von Individualisten, die vom Revolutionieren und Wiedererfinden ihres eigenen Lebens

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York, 2001, S. 3.

³⁹⁷ Ebd., S. 5.

träumten.³⁹⁸ Auch die Idee von Fortschritt spielt eine zentrale Rolle, was das 19. Jahrhundert in Europa angeht. Die Idee von Fortschritt wurde durch die Revolution und die industrielle Entwicklung zu einem unzertrennlichen Teil der Kultur im 19. Jahrhundert. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert änderte sich also die narrative Repräsentation von Zeit. Boym'sche Nostalgie ist mithin nicht Sehnsucht nach einem Ort, sondern nach einer anderen Zeit, eine Zeit wie etwa die Kindheit oder der langsame Rhythmus von Träumen. Sie ist also eine Rebellion gegen die moderne Idee von Zeit und, um mit William Faulkner zu sprechen, nicht unbedingt die Vergangenheit, sondern eine bessere oder eine langsamere Zeit; eine Zeit ohne überfüllte Terminkalender. Die moderne Nostalgie ist eine Trauer um die Unmöglichkeit einer mythischen Wiederkehr, gespeist vom Verlust einer Zauberwelt mit klaren Grenzen und Werten. Sie könnte als säkularer Ausdruck einer spirituellen Sehnsucht gesehen werden, d.h. als die prälapsarische Vereinigung von Zeit und Raum vor dem Eintritt in die Historie. Der Nostalgische ist stets auf der Suche nach einem spirituellen Adressaten.

Darüber hinaus wird das Phänomen ‚Nostalgie‘ in der Moderne für ein neo-romantisches gehalten.³⁹⁹ Im 19. Jahrhundert hofften optimistische Ärzte, dass Nostalgie heilbar wäre, nämlich durch universalen *Progress* und die Fortschritte der Medizin. Dies war jedoch nicht der Fall. Seit dem 18. Jahrhundert begannen die Ärzte, die unmögliche Aufgabe der Nostalgie den Dichtern und Philosophen überlassen, so Boym. Die Symptome wurden also als Zeichen von Sensibilität oder als Ausdruck eines neuen patriotischen Gefühls betrachtet. Die Epidemie von Nostalgie war nun nicht mehr zu heilen, sondern so weit wie möglich zu verbreiten. Als Reaktion auf die Aufklärung mit ihrer Betonung der Vernunft begannen die Romantiker das Sentiment zu feiern. Also sind Nostalgie und ‚Heimat‘ in diesem Sinne identisch. Denn die romantische Fassung des kulturspezifisch deutschen Phänomens ‚Heimat‘ erfüllt dieselbe Funktion wie die Boym'sche Nostalgie. So wurde die Sehnsucht nach *home* der Kern des ‚romantischen Nationalismus‘, der wie später umfassender thematisiert wird, auf Herders Idee von Nationalismus aufbaute. Auch Boym erklärt Herder als ausschlaggebend für die Verbreitung von Nostalgie in Europa und in anderen Sprachen. Herders Rehabilitation gab vielen nationalen Sprachen ihren eigenen Ausdruck für „*patriotic longing*“ und befähigte Intellektuelle

³⁹⁸ Ebd.

³⁹⁹ Ebd., S. 11.

und Dichter verschiedener nationaler Traditionen, zu behaupten, sie hätten ein spezifisches Wort für „*homesickness*“. Also war das Motto von romantischer Nostalgie überall in Europa das gleiche: „*I long, therefore I am.*“⁴⁰⁰

Wie gesehen, halten sich Kermanis essayistische Texte über seine Herkunft nicht an die moderne Heimatidee. Boym schlägt allerdings ihrerseits auch eine Typologie der modernen Nostalgie vor; sie spricht von restaurativer Nostalgie auf der einen, und von reflektierter Nostalgie auf der anderen Seite, obwohl beide natürlich nicht zwei völlig voneinander trennbare Phänomene sind, und es durchaus Grauzonen gibt. Wenn man sich Kermanis Heimatverständnis mit dieser Typologie annähert, wird deutlich, dass Kermanis Texte durchaus Beschreibungen nostalgischer Art beinhalten. Es handelt sich dabei aber ausschließlich um solche der reflektierenden Art, Nostalgie in ihrer restaurativen Form kommt in Kermanis Erinnerungen nicht vor, wie die Analyse des folgenden Absatzes zeigt:

Wir befinden uns im Jahre 1975 n. Chr. Über ganz Deutschland strahlt die Sonne. Über ganz Deutschland? Nein, ein kleines Dorf von unbezwinglichen Deutschen schafft es immer wieder, die Sonne zu vertreiben. Und ich war ihr kleiner iranischer Kriegsgefangener, der nur einmal im Jahr und das auch nur im Hochsommer, wenn sogar das Siegerland gelegentlich zwei regenfreie Tage in Folge zuließ, Siegen verlassen durfte und dann regelmäßig von seinen Eltern nach Iran verschleppt wurde – in die Wüste! Iran stellte ich mir immer schön vor – im Frühjahr. Im Sommer war es so heiß, daß das Wasser auf dem Weg vom Duschkopf zu meinem Kopf vertrocknete. So schien es mir jedenfalls. Vielleicht war es auch nur ein Wasserausfall. Im nachhinein denke ich, daß meine Eltern den Zwang, im Sommer nach Isfahan zu fliegen, gut gemeint haben, sozusagen dialektisch. Ich denke, sie wollten mich an einen Ort führen, der so trocken war, daß ich mich gegen Ende der Ferien nach dem Regen in Siegen sehnen würde. Allein, der Plan meiner Eltern ging nur soweit auf, daß ich die Hitze Irans schrecklich fand. Nach Siegen sehnte ich mich dennoch nie. Es war einfach alles schrecklich.⁴⁰¹

Mit ebenso ironischen Ton und Motiven erzählt Kermani in seiner ganzen Rede über den Herkunftsort. Von Verklärung der Kindheit gibt es keine Spur. Die restaurative Nostalgie ist der Wunsch nach einer transhistorischen Rekonstruktion des verlorenen *home*, versteht sich dabei selbst gar nicht als Nostalgie, sondern als die Wahrheit und

⁴⁰⁰ Boym, *Nostalgia and its Discontents*, ebd., S. 7.

⁴⁰¹ Kermani, *Woher ich stamme*, a.a.O., ebd.

Tradition. Sie wurde im 19. Jahrhundert durch nationale und provinzielle Museen, *heritage foundations* und städtische Denkmale institutionalisiert und so war die Vergangenheit nicht mehr vergangen und unbekannt, sondern wurde zum Erbe (*heritage*). Die schnelle Industrialisierung und Modernisierungsprozesse steigerten die Sehnsucht der Menschen nach einem langsameren Rhythmus und nach sozialem Zusammenhalt und Tradition, was jedoch zum Vergessen der wirklichen Tradition und zu einer selektiven Erinnerung geführt hat.⁴⁰² Im obigen Zitat kommen die erklärenden Eigenschaften der restaurativen Nostalgie nicht vor. Der Autor geht auch nicht selektiv vor. Siegen, Iran und Isfahan erhalten den gleichen Stellenwert und einem Ort werden nicht zugunsten des Anderen heimatliche Eigenschaften zugeschrieben.

Kermanis Nostalgie ist in der Tat eher reflektiert im Sinne von Boyms Definition: Die reflektierte Nostalgie legt Nachdruck auf die Ambivalenz der Sehnsucht und Zugehörigkeit des Menschen und schämt sich gleichsam angesichts der Widersprüche ihrer Modernität. Restaurative Nostalgie behauptet eine absolute Wahrheit, während reflektierte Nostalgie diese Wahrheit bezweifelt. Kermanis Verzweiflung am heißen Sommer in Iran zeigt den reflektierten Aspekt der Kindheitserinnerungen. Auch das Regnen in Deutschland wird nicht idealisiert. Überhaupt ist Idealisierung nirgendwo zu finden, obwohl die Sprache durchaus einen emotionalen Tenor hat. Reflexion ist Ausdruck einer erneuten Flexibilität und zielt nicht auf den Wiederaufbau einer Situation. Der Fokus liegt hier nicht auf der Wiedererlangung von etwas, das als absolute Wahrheit empfunden wird, sondern auf Meditation über Geschichte und Zeit und wird, um mit Vladimir Nabokov zu sprechen, ausgeübt von „*amateurs of Time, epicures of duration*“⁴⁰³, die dem äußerlichen Druck der Effizienz widerstehen und sich des Gewebes der nicht von Uhren und Terminkalendern messbaren Zeit erfreuen. Kermanis satirische Erinnerungen an die Kindheit in Isfahan und in Siegen dienen eher dazu, die Auskunft zu geben, dass alles, auch und gerade das, was einer seine Heimat nennt, nicht nur da ist oder war, sondern geworden ist, sich bewegt, Geschichte hat und in der Zeit ist, kurzum, sich verändert.⁴⁰⁴ Die Instanzen des politischen Missbrauchs von Heimat in Deutschland und die Frage, ob Heimat in Kermanis Verständnis dieser entspricht oder nicht, werden im Folgenden thematisiert.

⁴⁰² Boym, ebd. S. 6 -7.

⁴⁰³ Vladimir Nabokov, *On Time and its Texture. Strong Opinions*. New York, 1990, S. 185.

⁴⁰⁴ Vgl dazu, Eberhard Rathgeb, *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*, München, 2016, S. 212-213.

2.3. Der politische Missbrauch eines restaurativ-nostalgischen Verständnisses von Heimat

Es ist die restaurative Bedeutung von Nostalgie, die den Kern der nationalen und religiösen Wiederbelebungen bildet. Hobsbawm unterscheidet zwischen der Vergangenheit und der *Restoration* der Vergangenheit, indem er die alt-etablierten Gebräuche von der ‚erfundenen‘ Tradition des 19. Jahrhunderts abhebt.⁴⁰⁵ Neue Traditionen sind demnach zu einem höheren Grad von symbolischen Ritualisierungen geprägt, als die tatsächlichen Gebräuche, nach denen sie gestaltet werden. Das Paradox, das hier existiert, ist erstens, dass je schneller die Geschwindigkeit der Modernisierung voranschreitet, desto konservativer und unveränderlicher die neuen Traditionen konstruiert werden. Weiterhin gilt, dass je stärker die Rhetorik der Kontinuität mit der historischen Vergangenheit und die Betonung der traditionellen Werte ist, diese Vergangenheit desto selektiver präsentiert wird. Die Neuheit (*novelty*) der erfundenen Traditionen ist „no less novel for being able to dress up easily as antiquity.“⁴⁰⁶ Diese ‚erfundene‘ Tradition versteht Boym als einen puren Akt des sozialen Konstruktivismus. Sie baut auf dem Gefühl des Verlustes der Gemeinschaft und des Zusammenhaltes auf und bietet einen kollektiven Kontext für die individuelle Sehnsucht nach diesen.

Im Ergebnis der Industrialisierung und Säkularisierung der Gesellschaft im 19. Jahrhundert entstand also ein Defizit an sozialem und spirituellem Sinn. An dieser Stelle bilden Benedict Andersons *imagined communities*, das Konzept der restaurativen Nostalgie und die moderne ‚Heimat‘ eine Schnittmenge. Um mit Anderson zu sprechen, passierte nun eine säkulare Transformation des „Unglücks zur Kontinuität und [der] Eventualität zur Beständigkeit“.⁴⁰⁷ Diese *imagined communities* basieren nicht unbedingt auf ethnischem oder traditionellem Grund, sondern sie sind auch politisch durch die Wiedererfindung der nationalen Gedächtnisfeier manipulierbar, mit dem Ziel eine sozialen Gemeinschaft, ein Sicherheitsgefühl und eine (freiwillige) Unterordnung unter die Autorität zu forcieren. Neben dem Prinzip

⁴⁰⁵ Eric Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, in: The Invention of Tradition, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge, 1983, S. 2.

⁴⁰⁶ Hobsbawm, ebd., S. 5.

⁴⁰⁷ Benedict Anderson, Imagined Communities, New York, 1991, S. 11.

restauration of origins schreibt Boym der Nostalgie auch eine verschwörerische Weltanschauung zu, die eine transzendente Kosmologie und eine einfache vormoderne Konzeption vom Guten und Bösen suggeriert und einen mythischen Feind zum Sündenbock macht. Die Ambivalenz und Komplexität der Vergangenheit wird ignoriert und die moderne Historie wird als die Erfüllung einer alten Prophezeiung betrachtet.

Die erste Phase des Heimatdiskurses parallel zur unterbrochenen politischen Geschichte Deutschlands ist eine Reaktion auf die Modernität und ihre ‚Unzufriedenheiten‘ und auf die lokalen Auseinandersetzungen im neuen Reich zwischen 1871 und dem Ersten Weltkrieg.⁴⁰⁸ Die ‚Heimatliteratur‘, der ‚Heimatroman‘, oder die ‚Dorfgeschichten‘ sind ein kultureller Ausdruck der bürgerlichen Mittelschicht des 19. Jahrhunderts, welcher den damals vorherrschenden literarischen Darstellungen des Städtischen und Technisierten aus der Gattung des Naturalismus gegenüberstehen. Diese war eine Ära von literarischen Manifesten in Kampf mit gegenüberliegenden Parteien, obwohl es in der Tat keine klare Trennlinie gab.⁴⁰⁹ In diesem Sinne spiegelt der Heimatroman nicht den allgegenwärtigen Prozess der Modernisierung wider, sondern beruft sich auf die unversehrte Welt des Dörflichen und Natürlichen. Darin eingeschlossen ist das Bild des traditionellen und tugendhaften Erdenbürgers, der nach damaliger Meinung nur noch in einer ländlichen Umgebung zu finden war. Heimat im Sinne des Heimatromans steht somit für eine positiv konnotierte ländliche Gegend mit tugendsamen und traditionsbewussten Bewohnern.⁴¹⁰ „Man erzählt einfach, wie es gewesen ist in der Heimat, damals“⁴¹¹ Heimatliteratur ist nicht nur in Deutschland eine Tradition, sondern auch in

⁴⁰⁸ Für eine Diskussion über die Heimatliteratur dieser Ära siehe: Elizabeth Boa und Rachel Palfreyman, *Heimat. A German Dream. Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890-1990*, New York, 2000, S. 30-57; Ebenso hilfreich für Untersuchung der ersten Phase der Heimatliteratur ist: Karl Heinz Rossbacher, *Heimatabewegung und Heimatroman: Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende*, Stuttgart, 1975. Dies ist die vollständigste Studie über Heimatliteratur der Jahrhundertwende.

⁴⁰⁹ Boa and Palfreyman, ebd., S. 30.

⁴¹⁰ Vgl. Jürgen Hein, Nachwort zu Berthold Auerbachs *Schwarzwälder Dorfgeschichten*. Stuttgart 1984. S. 289 ff.

⁴¹¹ Rüdiger Görner, Einführendes. Oder: Verständigung über Heimat, in: *Heimat im Wort. Die Problematik eines Begriffs im 19. und 20. Jahrhundert*, Görner (Hrsg.), S. 11-15, hier: S. 11: Dorfgeschichten wurden von Peter Hebel, Johann Heinrich Pestalozzi, Jeremias Gotthelf und Berthold Auerbach begonnen und von Keller, Hebel, Stifter, Storm und Raabe weiter betrieben.

Österreich⁴¹² und in der deutsch-sprachigen Schweiz. Dieses Genre ist sehr umfangreich und heterogen und ist nicht innerhalb unserer Studie zu umfassen. Für unsere Untersuchung ist hier der Verweis auf das Genre von Bedeutung, da es das moderne Verständnis von Heimat, das im vorhergehenden Kapitel bereits besprochen wurde, prägte und die erste Phase der Herausbildung und Entwicklung des Heimatdiskurses markiert.

Heimat als Bild spielt eine große Rolle in dieser Zeit. Das Motiv der Photographie zeigt den phänomenologischen Aspekt der Heimat als Bild. Nichts ist immanent ‚Heimat‘. Nur wenn ein Teil von ländlicher Gegend zur Landschaft und als Bild wahrgenommen wird, geriert er zur Heimat. William Rollins betont den starken ästhetischen Aspekt: “Through pictures and photographs and rhetoric the Heimatschützer pressed their fellow Germans to... confront the consequences of tailoring land to the requirements of capitalist-mechanist „rationality““⁴¹³ Photographien wurden benutzt, nicht nur um die idyllische Landschaft in touristischen Reisebüchern zu zeigen, sondern auch, um ihre verwüstende Zerstörung in polemischen Broschüren zu dokumentieren. Jedoch argumentiert Rollins, dass die visuelle Rhetorik der Bilder unter konstanter Bedrohung gewesen sei, kitschig zu werden. Bäume werden zum deutschen Wald umgemodelt und bedeuten dann Heimat. Eine Studie proklamiert „Der Wald ist die Urheimat des Deutschtums“⁴¹⁴ und unterstreicht dies dadurch, dass sie diesen Text neben ein Bild von einer Waldlandschaft stellt, der die Beschreibung: ‚Im Schwarzwald‘ zugeordnet wird, wiewohl das Foto genauso vom Sherwood Forrest hätte sein können. Also leben die ländlichen Menschen nur in ihrer ‚Heimat‘, wenn sie im Rahmen der Bilder sind und die Kamera ein Bild für eine Postkarte kreiert. So wird Heimat zum Kitsch, da ein großer Teil der Realität ausgegrenzt wird. Sie erlaubt keine Veränderung und kein Vergehen der Zeit. Die Natur in ihrer bildlichen Form ist mithin eine Eigenschaft der Heimat dieser Ära.

⁴¹² Für das Thema Heimat in der österreichischen Literatur seit 1945 siehe: Karl K. Pohlheim, *Wesen und Wandel der Heimatliteratur am Beispiel der österreichischen Literatur seit 1945*, Bern, 1989; W.G. Sebald, *Die unheimliche Heimat: Essays zur österreichischen Literatur*, Frankfurt am Main, 1995.

⁴¹³ William H. Rollins, *A Greener Version of Home. Cultural Politics and environmental Reform in German Heimatschutz Movement, 1904-1918*, University of Michigan Press, 1997, S. 266.

⁴¹⁴ Konrad Guenther, *Die Heimatlehre: Vom Deutschtum und seiner Natur*. Leipzig, 1932, S. 8-9.

Ein weiterer wichtiger Punkt für uns ist, dass Heimat hier spezifische Geschlechtsrollen nimmt und als die Schwelle zwischen weiblicher Natur und männlicher Kultur anzusehen ist.⁴¹⁵ Vor dem Ersten Weltkrieg sollten Heimat und Naturalismus zwar ideologisch antithetisch sein. Tatsächlich vermischten sie sich zweideutig in einer Wechselwirkung zwischen dem utopischen Ideal im Sinne Blochs und der harschen Realität. Das Spiel der Perspektive nimmt oft die Form des Ankommens eines Fremden oder dessen Weggang und Rückkehr an, sie beschreibt das Phänomen Insider-wird-zum-Außenseiter. Der Fremde oder Rückkehrer in diesem Genre tendiert dazu, männlich zu sein, wobei die nostalgische Heimat der Kindheit oft mit der Mutter oder in metaphorischer Ausdehnung mit der mütterlichen Erde assoziiert wird. ‚Heimat‘ in diesen Lesarten hat meist eine ‚weibliche‘ Konnotation und wird mit ‚Frau‘ gleichgesetzt. Der Heimatdiskurs dieser Zeit wird also patriarchal geprägt. Die Heimatkunst bietet die Anekdote der ‚weiblichen‘ Frau und des ‚männlichen‘ Mannes.⁴¹⁶ Die Kreisläufe, die Heimat strukturieren, perpetuierten sich in der Frau. Die Struktur der Heimat als die vier Jahreszeiten mit Geburt, Leben, Sterben und Tod oder eben Saat-, Wachstums-, Ernte- und Ruhezeit ist auch in der Frau zu finden. Denn sie empfängt, gebiert, menstruiert und stirbt, während sie jedoch als Verkörperung der Rollen Ehefrau bzw. Mutter stets weiterlebt. Die Heimat wird in diesen Denkschemata als Gefäß oder Behälter imaginiert. Heimkehr wird in diesem Sinne als Rückkehr in den Schoß der Mutter intendiert.⁴¹⁷ Im patriarchalischen Verständnis von Heimat erben Männer ein Familienhaus, ein Geschäft und ‚erwerben‘ eine Ehefrau und Kinder. Frauen im Gegenteil besitzen keine Heimat, sondern verkörpern sie. Sie sind als Teil des Ganzen, Gesundheit und Krankheit Umfassenden, die innere Welt im Herzen der Heimat. Dekadenz oder Armut werden oft durch eine kranke Mutter repräsentiert. Frauen sind die Heimat, jedoch nur solange, wie sie ihre Rolle in der patriarchalischen Ordnung, deren Führer Männer sind, erfüllen. Das

⁴¹⁵ Die Abgrenzung des Männlichen und Weiblichen kommt nicht nur in Heimatliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts vor. Für eine ausführliche Dokumentation der rollenspezifischen Aufgabengebiete bieten sich: Hannah Arendt. *Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten*, in: Jörg Dünne, Stephan Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M., 2006. S. 420-433; Simon De Bouvoir. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (1949). Reinbeck, 2008; Blickle, Heimat and the Feminine, a.a.O., S. 81-112; Elisabeth Bütfering, Frauenheimat Männerwelt: Die Heimatlosigkeit ist weiblich, in: Heimat. Analyse, Themen, Perspektiven, Bonn, 1990, S. 416-436.

⁴¹⁶ Siehe Ulrike Haß, *Militante Pastorale: Zur Literatur der anti-moderne Bewegungen im frühen 20. Jahrhundert*, München, 1993.

⁴¹⁷ Vgl. dazu, Miriam Kanne, *Andere Heimaten, Transformationen klassischer Heimat-Konzepte bei Autorinnen der Gegenwartsliteratur*, Sulzbach/Taunus, 2011, S. 347.

Ehebett ist der Weg zur völligen Integration in die Heimat, aber eine sexuell zu mächtige Frau wird zur Schlange im Paradies. Exemplarisch hierfür sind Clara Viebigs Heimatromane *Das Weiberdorf* (1899) und *Das Kreuz im Venn* (1908), die in einem dörflichen Schauplatz das provinzielle Leben thematisieren⁴¹⁸ und ihre Berlinromane *Das tägliche Brot* (1900) und *Eine Handvoll Erde* (1915).⁴¹⁹ Diese feminisierte Heimat wurde später zum Ziel der feministischen Kritik, was in 2.4 in Verbindung mit der Anti-Heimat Bewegung der 1970er Jahren thematisiert wird.⁴²⁰ Obwohl Heimat eine ähnliche Sicherheit und Wärme wie im Schoß der Mutter bietet, kann sie in diesen Lesarten auch Klaustrophobie suggerieren, so dass Söhne sich sehnen, die Nabelschnur zu zerschneiden und in die weite Welt des Vaterlands zu fliehen. Oder Natur kann zu einer überwältigenden Kraft werden, wenn die Mutter Erde, um mit den Worten von Gisela Ecker zu sprechen, einen phallischen Charakter annimmt. Ecker entdeckt eine beherrschende ödipale Struktur in der Heimatliteratur und im Heimatfilm dieser Ära.⁴²¹ In der Tradition von Lacan, dem französischen Psychoanalytiker, setzt Heimat ein Paradigma des Imaginären ein: Die Phase der glückseligen Verbindung zur Mutter, die dem schmerzvollen Prozess der Identitätsbildung durch Trennung und Differenzierung und Eingang in die Welt der Sprache und symbolischen Ordnung des Vaters vorausgegangen sein soll. Das Imaginäre ist aber eben dies: „imaginär“ und also illusorisch. In der Realität gehört bereits ein Säugling einer sozialen Welt an, deshalb kann gesagt werden, dass auch Heimat nie rein „Natürlich“ ist. Sie ist wie gesagt die Schwelle zwischen Natur und Kultur. Als Natur, aus der der Mensch kommt und zu der er zurückkehren muss, ist also Mutter Erde sowohl lebensspendend als auch todbringend. Deshalb kann die Sehnsucht nach Rückkehr in die Heimat einen regressiven, gleichsam tödlichen Aspekt annehmen, dessen fatale Konsequenzen sich z.B. in Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus bemerkbar machten.

⁴¹⁸ Für eine Studie über das Formale und Ästhetische im Schreiben mit provinziellen Schauplätzen siehe Norbert Mecklenburg, *Erzählte Provinz: Regionalismus und Moderne im Roman*, Königsstein, 1981.

⁴¹⁹ Für Viebigs Leben, ihren Stellenwert im literarischen Markt und den Skandal über *Das Weiberdorf* siehe Barbara Krauß-Thiem, *Naturalismus und Heimatkunst bei Clara Viebig*, Frankfurt am Main, 1991, S. 111-128.

⁴²⁰ Für eine höchstkritische Diskussion von Clara Viebigs Werke *Das Weiberdorf* und *Eine Handvoll Erde* siehe Gisela Ecker, *Wo alle einmal waren und manche immer bleiben wollen: zum Beispiel Viebig, Beig und Walser*, in: ders., München, 1997, S. 129-142.

⁴²¹Vgl dazu, „Heimat“: Das Elend der unterschlagenen Differenz, in: Gisela Ecker (hrsg.), *Kein Land in Sicht: Heimat-weiblich?*, München, 1997, S. 7-31.

Um das eben gesagte in Beziehung zu den von uns untersuchten Texten zu setzen, sei an dieser Stelle eine Kritik von Kermanis Gestaltung der Geschlechterrollen in seinem Roman *Kurzmitteilung* mit Hinblick auf die eben diskutierten Stereotypen analysiert. Danach wenden wir uns dem politischen Hintergrund der Entstehung der verhängnisvollen Regression im nationalsozialistischen Heimatbegriff zu.

Wie in 1.4 erwähnt, wird der Protagonist des Romans *Kurzmitteilung* Dariusch von Jordan als in einem ‚Identitätskonflikt‘ befindlich beschrieben, weil er weder dem Klischee des Deutschseins, noch dem des Muslimseins entspricht. Was die Geschlechterrollen betrifft teilt Jordan die Frauen, mit denen der Protagonist zu tun hat auch stereotypisch in zwei Gruppen ein: Entweder „targets for sexual conquest“ oder „candidates for the mother of his children“,⁴²² was Jordan als “unlovable and outrageously sexist“ beschreibt. Durchaus gibt es im Roman diese geschlechtsspezifischen Rollen. Dennoch wird *Kurzmitteilung* nicht zu einem starren Gefüge von Geschlechterrollen. Es gibt vielmehr Frauen als Bekannte und Mitarbeiter, die mit der klischeehaften Frauenrolle nicht übereinstimmen. Diese Sätze wurden schon in 1.4 aus dem Roman zitiert: „Normal ist, wenn ich mit Stefanie schlafe. Letztlich bin ich normal, sowenig mir das paßt. Normal ist auch, daß jemand wie Maike Anfang nicht mehr da ist, so jung sie noch war. Normal ist nun einmal, wenn man stirbt. Normal ist sogar, wenn man andere oder sich selbst umbringt.“⁴²³ Hier fallen die aneinandergereihten Themen und Menschen auf, was auch andere Romane Kermanis auszeichnet. Außer Stefanie gibt es auch Maike Anfang, um deren Tod der Roman kreist. Überhaupt sind in *Kurzmitteilung* wie in 1.4.2 im Falle von *Dein Name* und *Große Liebe* gesehen, Themen und Identitäten nicht eindeutig voneinander zu trennen, um durch stereotypische Muster eingeordnet zu werden. Leben und Tod, Iran und Deutschland, Islam und Christentum, männliche und weibliche Handlungsweisen werden vereinigt, ohne jedoch zu einer differenzfreien Einheit homogenisiert zu werden und den inneren Gegensatz aufzugeben.

Doch zurück zur Entwicklung des Heimatdiskurses in Deutschland. In den 1920er und 1930er Jahren wurde der Heimatmodus in verschiedene Branchen geteilt: Rechtsextremistische und nationalsozialistische Ideologie, die linke kritische

⁴²² Jordan, a.a.O.

⁴²³ Kermani, *Kurzmitteilung*, a.a.O., S. 89.

Opposition und später die innere Resistenz dem dritten Reich gegenüber.⁴²⁴ Ein Verweis auf die politische Lage Deutschlands zu dieser Zeit ist hier nötig, um zu erklären, wie es zum nationalsozialistischen Missbrauch des Heimatbegriffs in dieser Phase kam: Der Erste Weltkrieg markiert einen Wendepunkt, da die Hoffnung der romantischen Enthusiasten darauf, dass die Feuerflammen des Kriegs den Materialismus einer dekadenten modernen Ära wegwischen würde, zunichtewurde und der Krieg selbst zu einer sehr modernen Angelegenheit, geprägt von inkompetenter Bürokratie und organisierten Massenschlachten. Im Falle Deutschland starben ungefähr 2 Millionen Männer im Krieg. Weitere 11 Millionen waren Kriegsversehrte oder permanent gelähmt. Das Heer und die Marine lösten sich in einem hohen Tempo auf. Das hinterlassene Vakuum veranlasste die neue, sozialdemokratisch geführte Regierung der im Entstehen begriffenen Weimarer Republik dazu, sich an die Freikorps – rechtsextremistische, aus Kriegsheimkehrern und Jugendlichen eiligst neuaufgestellte Truppenverbände – zu wenden, um kommunistisch inspirierte Aufstände in Berlin und in München im Jahre 1919 zu unterdrücken. Dies hatte langfristige fatale Wirkungen auf das Verhältnis zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten, das in eine unversöhnliche Feindschaft mündete und insofern den Weg für den späteren Triumph der Nationalsozialisten bahnte, da eine Einheitsfront der beiden linken Parteien gegen die NSDAP ausgeschlossen blieb. Rechtsextremistische Gewalt am Beginn der Weimarer Republik dauerte an bis zum Jahr 1923, als Hitlers erster Versuch, an die Macht zu kommen, scheiterte. Nach einer kurzen Periode einer gewissen Stabilität Mitte der 1920er Jahre, verursachten die mit der Weltwirtschaftskrise einsetzende Massenarbeitslosigkeit zusammen mit zunehmenden Konfrontationen zwischen paramilitärischen Gruppen der extremen Rechten und Linken quer durch das ganze politische Spektrum ein Klima, in dem das Ende durch militärische Gewalt einer republikanischen Ordnung, die von Anfang an zu Scheitern verurteilt worden zu sein schien, gleichsam folgerichtig auf der Tagesordnung zu stehen schien. In der Tat gestattete dieses militarisierte Klima den Feinden der Republik auf der Rechten innerhalb und außerhalb des Parlamentes, ab 1930 mit der Notverordnungs politik die demokratischen Prinzipien und Funktionsweisen der Republik, und insbesondere ab 1932 auch Preußens (Preußenschlag von Papens), erheblich zu schwächen bzw.

⁴²⁴ Boa and Palfreyman, a.a.O., S. 22.

auszuhebeln, was schlussendlich zur, gleichwohl nicht mit militärischer Gewalt ausgeführten, Machtergreifung der Nationalsozialisten führte.⁴²⁵

Elizabeth Boa and Rachel Palfreyman stellen daher die Frage, ob die Militarisierung einer großen Masse der Männer während des Krieges, das Verlieren vieler Leben mit Niederlage als Ergebnis und die Gewalt der unmittelbaren Postkriegskrise und frühen Weimar Jahre eine Bereitschaft für militärische Maßnahmen veranlasste, um die politischen Bedürfnisse zu erfüllen.⁴²⁶ Richard Bessel stellt die Theorie infrage, die besagt, es habe eine monolithische Generation der Kampflinie gebe, die durch den Krieg psychologisch verkrüppelt und anfällig für Gewalt gewesen seien. Er hält hingegen die Theorie für möglich, dass die Mehrheit der deutschen Soldaten und Matrosen nichts mehr wollten, als heimzukehren und argumentiert, dass die Nazis nicht bei denjenigen rekrutierten, die bereits Dienstzeit abgeleistet hatten, sondern von denjenigen, die zur Zeit des Krieges Kinder gewesen waren. Trotzdem legt Bessel nahe, dass die Weimarer Politik durch den Respekt für und sogar die Glorifizierung des Militärischen gekennzeichnet gewesen sei.⁴²⁷ Es ist nicht überraschend, dass die Frage, wie man den Krieg und die Niederlage zu bewältigen hatte und wie man mit dem Tod einer so großen Masse von Menschen zurechtkommen sollte, einen großen Einfluss auf die Kultur und Kunst dieser Ära hatte. Die verbreitete Verwirrung und Angst brachte in einigen Gewalt auf, aber in vielen anderen auch eine große Sehnsucht nach Sicherheit und Stabilität. Gerade der Wunsch nach Stabilität könnte zu einem katastrophalen Versagen geführt haben, sich mit großen Veränderungen abzufinden, die die deutsche Gesellschaft betraf und auch zu dem Niedergang der Weimarer Republik, so Boa und Palfreyman. Nämlich nicht nur Gewalt ist gefährlich. Die gefährliche Sehnsucht nach Stabilität könnte zu einer lähmenden Trägheit geworden sein, die in illusionären Träumen von einer idealisierten Heimat Ausdruck fand. Solche Träume von Heimat blockierten dann die Kapazität, der Realität rational zu begegnen.

Obwohl es in unserer Studie um auf Homogenität basierte stereotypische Verständnisse von Heimat geht, gilt es an dieser Stelle, auch auf das linke kritische Denkbild von Heimat zu verweisen, das nicht dem dominierenden Denkbild seiner

⁴²⁵ Vgl dazu, Boa und Palfreyman, ebd., S. 58 – 59.

⁴²⁶ Ebd., S.59

⁴²⁷ Richard Bessel, *Germany after the First World War*, Oxford, 1955

Zeit – der rechtsextremistischen bzw. nationalsozialistischen Ideologie – entsprach. Somit wird uns eine umfassendere Kontextualisierung des Heimatbegriffs möglich. Ein beispielhafter Text ist Kurt Tucholskys Essay über Heimatliebe zur Zeit der Entstehung der nationalsozialistischen Version von Heimat, die oben beschrieben wurde. 1929 gibt Tucholsky eine Beschreibung von Heimatliebe, die Deutschland das Zentralthema der Liebe macht, obwohl der Nationalismus kritisiert wird: „Es ist ja nicht wahr, dass jene, die sich ‚national‘ nennen und nichts sind als bürgerlich-militaristisch, dieses Land und seine Sprache für sich gepachtet haben. [...] Wir sind auch noch da.“ Diese Liebe ist zum Rhythmus der Landschaft, den Bergen, dem Duft, den Tönen von Wasser, Holz und Felsen, der Luft und dem See. Heimat ist hier ein Gefühl für die Schönheit der Landschaft. „wenn da einer seine Heimat hat, dann hört er dort ihr Herzklopfen“.

Das Bild von Deutschland ist eine idealisierte Schönheit der Landschaft und übersieht die „Fehler“. Diese Heimatschemata sind zwar nicht ausgrenzend und homogen und denkt alle politischen Richtungen „Kommunisten, junge Sozialisten, Pazifisten, Freiheitsliebende aller Grade“ mit. Aber sie unterscheidet sich von der politisch engagierten Anti-Heimat Bewegung der 1970er Jahre, die in 2.5 thematisiert wird. Tucholskys beschreibt Heimat als „ein Gefühl jenseits aller Politik“ und sieht an „Monstrositäten“ vorbei, anstatt sie anzuerkennen und in das Heimatbild einzulassen. Politisch ist diese Heimat ambivalent, obwohl sie von Heterogenität geprägt ist und nicht von Stereotypen und der Homogenität. Der Fokus liegt auf der Schönheit der Natur und nicht auf der politischen Realität: „...lass ihn dräuen, denken wir und wandern fort über die Wege der Heide, die schön ist, trotz allem.“ Von Patriotismus spricht Tucholsky auch, was für unsere Diskussion von Bedeutung ist. Es wird nämlich noch gesehen, welchen Stellenwert Patriotismus in Kermanis Heimat bekommt. Tucholskys Patriotismus ist durch Heimatliebe geprägt der an den politischen Missständen des Landes vorbeisieht: „Im Patriotismus lassen wir uns von jedem übertreffen – wir fühlen international. In der Heimatliebe von niemand – nicht einmal von jenen, auf deren Namen das Land grundbuchlich eingetragen ist. Unser ist es.“ Tucholskys Heimat ist wegen des idealisierten Blickwinkels nostalgisch geprägt, obwohl sie Kritik am Nationalismus übt. Die politische Ambivalenz prägt den ganzen Essay und ist beispielhaft in der Instanz zu sehen, wo er sagt: „Wir pfeifen auf die

Fahnen – aber wir lieben dieses Land.“ Tucholskys Patriotismus ist jedoch inklusiv und gibt jedem das gleiche Recht auf Deutschland:

Und so wie die nationalen Verbände über die Wege trommeln – mit dem gleichen Recht, mit genau demselben Recht nehmen wir, wir, die wir hier geboren sind, wir, die wir besser deutsch schreiben und sprechen als die Mehrzahl der nationalen Esel – mit genau demselben Recht nehmen wir Fluß und Wald in Beschlag, Strand und Haus, Lichtung und Wiese.... wie einfach, so zu tun, als bestehe Deutschland nur aus den nationalen Verbänden.⁴²⁸

Tucholskys Essay repräsentiert die linke Opposition zu dieser Zeit und ist der Blut-und-Boden Literatur über die Heimat gegenüberzustellen, die das Signum des Nationalsozialismus wurde. Bei den Blut-und-Boden-Reden über die Heimat kristallisierte sich eine Literatur heraus, die als bäuerliche Restaurationsbewegung zu betrachten ist und zur ideologischen Entstellung der Sprache beitrug. Heimat, Bauerntum und dörfliches Leben wurden glorifiziert und als Gegenkonzept und volkshygienisches Heilmittel gegen die ‚Asphaltliteratur‘ dargelegt. Zur Zeit des Nationalsozialismus wurden der Heimatkunst Elemente wie ‚germanisch-heidnische Mythen‘ hinzugefügt. Als Hauptfiguren wurden zumeist Bauer und Bäuerin in der Mitte der Dorfgemeinschaft als nationalsozialistischem Lebensraum gewählt. „Die ‚biologische Gesundheit‘, die ‚Reinheit des arischen Erbe‘, das Instinkthafte, Unverbildete und die Gläubigkeit werden einer biologisch-sittlichen Dekadenz und einer überzüchteten, skeptisch-ironischen Intellektualität der entwurzelten Großstadtbewohner entgegengesetzt.“⁴²⁹ In diesen Denkkonzepten wird ‚Heimat‘ im Gegensatz zum ‚Fremde‘ überhaupt erst ermöglicht. Diese Literaturen intendieren ein striktes Gegensatzdenken von Land-Stadt, Natur-Kultur, Acker-Asphalt, gesund-krank, Herz-Verstand, Gut-Böse, Recht-Unrecht in dessen Zentrum sich ‚Heimat‘ als idealisiertes Gegenteil der ‚Fremde‘ konturiert. Die äußere Form kann sich frei zwischen Lyrik, Drama und Epik bewegen. Zusätzlich ist der Heimatroman der Volksliteratur zugeordnet, die sich den schon erwähnten populären Lesestoffen in

⁴²⁸ Kurt Tucholsky, Heimat, in: Deutschland Deutschland über alles. Ein Bilderbuch von Kurt Tucholsky und vielen Fotografen montiert von John Heartfield, Berlin, 1929.

⁴²⁹ Hinck, a.a.O., S. 47.

Form von Hefromanen widmet, aber auch als Erbauungsschriften und in traditionellen Erzählungen, z.B. wie Märchen, vorkommt.⁴³⁰

Der politische Missbrauch eines restaurativ-nostalgischen Verständnisses von Heimat führte im 20. Jahrhundert, wie gesagt, zum Nationalsozialismus. Dieses Zitat aus Hitlers im Jahr 1925 erschienenen Buch *Mein Kampf* zeigt welche politischen Einstellungen propagiert wurden, die wenig später von den Nationalsozialisten gebraucht wurden:

Schon die Möglichkeit der Erhaltung eines gesunden Bauernstandes als Fundament der gesamten Nation kann niemals hoch genug eingeschätzt werden. Viele unserer heutigen Leiden sind nur die Folge des ungesunden Verhältnisses zwischen Land- und Stadtvolk. Ein fester Stock kleiner und mittlerer Bauern war noch zu allen Zeiten der beste Schutz gegen soziale Erkrankungen, wie wir sie heute besitzen [...] Industrie und Handel treten von ihrer ungesunden führenden Stellung zurück und gliedern sich in den allgemeinen Rahmen einer nationalen Bedarf- und Ausgleichswirtschaft ein.⁴³¹

Deutlich an diesem Zitat ist die Analogie zur Definition der hier bereits besprochenen restaurativen Nostalgie. Celina Applegate beschreibt diesen Gebrauch des Heimatbegriffs als den Versuch, die „Sehnsucht nach einer Vergangenheit“, die außerhalb der Fiktion „niemals existiert hatte“, zu stillen.⁴³² Und Paul Parin bezeichnet dies als eine „Perversion von Heimat“⁴³³. Eine Perversion, die vor dem „Gebrauch von Gewalt und Täuschung“⁴³⁴ und dem „Foltern und Töten anderer Menschen“⁴³⁵ nicht zurückweicht, es gar systematisch umsetzt, um ihre „fatale Nostalgie“⁴³⁶ zu verwirklichen. Wolfgang Frühwald erläutert den Prozess der Assimilation der ‚Heimat‘ in das politisch-volksgemeinschaftliche Vokabular von

⁴³⁰ Es gibt einen Unterschied zwischen den Autoren der ‚Heimatkunstabewegung‘ des 19. und 20. Jahrhundert, die sich dem chauvinistischen Nationalismus verpflichtet sahen, wie die Schriften Hermann Löns’, Gustav Frenssens, Clara Viebig, Wilhelm von Polenz’, Lulu von Strauß’ sowie Torneys und dem Werk Ludwig Ganghofers oder Berthold Auerbachs, die nicht der Gattung Heimatkunstroman zuzuordnen sind. Beiden Gruppen von Schriftstellern ist jedoch das Gegensatzdenken gemein sowie auch Geschlechterstereotypen.

⁴³¹ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München, 1942, S. 51.

⁴³² Celina Applegate, *Eine provinzielle Nation*, in: *Heimat. Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, Joachim Riedle (Hrsg.), Wien, 1995, S. 58-61, hier: S. 60.

⁴³³ Paul Parin, *Heimat, eine Plombe*, Sabine Gronewald (Hrsg.), Hamburg, 1996, S. 1-3.

⁴³⁴ Norbert Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Michael Schröter (Hrsg.), Frankfurt a.M., 1992, S. 191.

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Applegate, ebd.

‚Deutschland‘, ‚Volk‘, ‚Vaterland‘ und ‚Nation‘ im Laufe der Industrialisierungsprozesse und die Homogenisierung dieser Begriffe durch Appelle an die ‚Rassenreinheit‘ und das ‚Artbewusstsein‘. Im Zentrum der Propaganda des Nationalsozialismus war das schillernd-verführerische ‚Deutschland‘. Eine mystizistische Nationalreligion, die Heimat mit ‚Blut und Boden‘ identifizierte⁴³⁷ und „nichts anderes meinte als die sogenannte Instinktgemeinschaft der arischen Rasse und ihren Anspruch auf Weltherrschaft.“⁴³⁸ In der Heimatkunst wurde eine Art Heimat literarisiert, die ihren Missbrauch zuließ, weil sie abgrenzende Eigenschaften suggerierte. Diese ist eine ‚regionale‘ Heimat, auch wenn sich diese ‚Region‘ bei ihrer nationalsozialistischen Ideologisierung auf das ganze ‚Deutschland‘ ausdehnte. Als Heimat mit ‚Deutschland‘ gleichsetzte, wurde das Verständnis von Deutschland lokalisiert und mythisiert.

Der Diskurs von Heimat ist nicht immer rassistisch gewesen. Sogar Begriffe wie Scholle, die ‚natürliche Gesundheit‘ suggerieren, können gebraucht werden, um ein Gleichgewicht zwischen lokaler Loyalität, nationaler Staatsbürgerschaft und kosmopolitischer Weltoffenheit zu propagieren. Bemerkenswert hier ist die 1918 herausgegebene Schrift *Heimat! Grundsätzliches zur Gemeinschaft von Scholle und Mensch* von Paul Kirsche. Schon der Titel und das Datum könnte einen veranlassen, sich das Schlimmste darunter vorzustellen, jedoch lässt Kirsche moderne Mobilität zu, plädiert gegen Xenophobie und schreibt enthusiastisch über jüdisches Familienleben als Ausdruck eines Heimatbewusstseins von Leuten, denen eine Gemeinschaft von Mann und Erde fehlt.⁴³⁹

Durch mythischen Rassismus wird jedoch auch heute ‚Deutschland‘ zur Heimat. Wie dieses Verständnis von ‚Heimat‘ politisch und gesellschaftlich missbraucht wird, ist heute in Deutschland am Beispiel der Thesen von Thilo Sarrazin in seinen Büchern *Deutschland schafft sich ab* und *Wunschdenken* zu sehen. Die oben beschriebenen

⁴³⁷ Für die Blut-und-Boden Literatur siehe Uwe-K. Ketelsen, *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945*, Stuttgart, 1976, S. 72-78.

⁴³⁸ Wolfgang Frühwald, *Deutschland, bleiche Mutter. Die Auseinandersetzung um Wort und Begriff der Heimat. Deutschland zwischen dem Nationalsozialismus und der Literatur des Exils*, in: *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas*, Horst Bienek (Hrsg.), S. 27-42, hier: S. 29.

⁴³⁹ Paul Kirsche, *Heimat! Grundsätzliches zur Gemeinschaft von Scholle und Mensch*, Berlin, 1918.

Charakteristika machen die xenophobischen Thesen von Sarrazin aus.⁴⁴⁰ Er stellt Phänomene wie Einwanderung und Heterogenität in Frage, weil diese einen demografischen Wandel Deutschlands verursachten: die Einwanderer in sogenannten bildungsfernen Schichten ‚produzierten‘ immer mehr Kinder mit unterdurchschnittlicher Intelligenz: „Je niedriger die Schicht, desto höher die Geburtenrate. Die Araber und Türken haben einen zwei- bis dreimal höheren Anteil an Geburten, als es ihrem Bevölkerungsanteil entspricht. Große Teile sind weder integrationswillig noch integrationsfähig. Die Lösung dieses Problems kann nur sein: Kein Zugang mehr, und wer heiraten will, sollte dies im Ausland tun. Ständig werden Bräute nachgeliefert.“⁴⁴¹ Kermani äußert sich in seinem Buch *Vergesst Deutschland. Eine patriotische Rede* zu Sarrazins These:

Und wenn ich mich im folgenden zu seinen Thesen äußere, müßte selbst er mir eine gewisse Kompetenz zubilligen, schließlich führt er mich als Zeugen seiner Anklage auf und scheint mich also nicht zu den Gutmenschen, Islamverherrlichern und Toleranzpredigern zuzurechnen, als deren radikalsten unter Deutschlands Dichtern man ohnehin Gotthold Ephraim Lessing anklagen müßte.⁴⁴²

Sarrazins These ist in Anlehnung an ‚Islamophobie‘ zu sehen, die bereits thematisiert wurde. Nach Kermani ist es jedoch noch mehr:

Die eigene, als gewachsen und homogen vorgestellte Volksgemeinschaft vor der Überfremdung durch genetisch minderwertige Völker zu schützen, denen aufgrund ihrer biologischen Veranlagung und kulturellen Prägung nicht nur der Wille, sondern eben die Befähigung (!) zur Integration abgesprochen wird – ein solches Denken ist mehr als nur rechtslastig oder populistisch. Es entspricht bis in Details den gängigen Definitionen des völkischen Nationalismus.⁴⁴³

Kermani zitiert auch aus einem führenden Organ der rechtsextremen Theorienbildung, der Zeitschrift *Hier&Jetzt*: „Sarrazin hat uns Nationalisten [...] aus

⁴⁴⁰ Vgl. dazu, Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Berlin, 2010.

⁴⁴¹ Kermani, *Vergesst Deutschland*, a.a.O., S. 37: Kermani bezeichnet Sarrazins These als „pro-nationalistische Maßnahme, damit die Türken Deutschland nicht erobern, wie die Kosovaren das Kosovo erobert hätten.“ Vgl. dazu: Lettre International, Septebmer 2009; Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, München, 2010, S. 349 ff.

⁴⁴² Kermani, *Vergesst Deutschland*, a.a.O., S. 34-35.

⁴⁴³ Ebd., S. 37.

dem völkischen Herzen gesprochen.“⁴⁴⁴ In seinem neuen Buch aus dem Jahre 2016, *Wunschdenken*, greift Sarrazin Angela Merkels ‚Wir schaffen das‘-Einstellung im Bezug auf ihre Haltung an, was die aktuelle Krise des Kriegs und der Flüchtlinge betrifft. Aus diesem Buch zitiert die FAZ: „Die Rückgewinnung der Kontrolle über unsere Grenzen [...] wird zur Existenzfrage für unsere Kultur und das Überleben unserer Gesellschaft.“⁴⁴⁵ Noch eine Äußerung Sarrazins, die in diesem Kontext von Bedeutung ist zitiert die FAZ: „Merkel habe nur das Wohl der Welt im Blick, kaum aber noch die Interessen Europas und schon gar nicht das Interesse der Deutschen an der Zukunft, der eigenen Nation, dem Schutz ihres Lebensumfelds und ihrer kulturellen Identität.“⁴⁴⁶

Kermani wies 2014 in seiner Rede zur Feierstunde 65 Jahre Grundgesetz im Bundestag auf Willy Brandt hin, und zwar nicht nur auf seinen Kampf gegen den deutschen Nationalismus und für ein vereintes Europa, sondern auch auf seine „Weltinnenpolitik“ und auf „sein Engagement für die Nord-Süd-Kommission und während seines Vorsitzes der sozialistischen Internationale.“⁴⁴⁷ Kermani verweist auf die „kosmopolitische Linie deutschen Geistes“, die Willy Brandt fortführte und stellt fest, „schließlich bedeutet das Engagement *in* der Welt, für das Willy Brandt beispielhaft steht, im Umkehrschluss auch mehr Offenheit *für* die Welt.“⁴⁴⁸ Er kritisiert somit, dass „Deutschland das Asyl als Grundrecht praktisch abgeschafft hat“⁴⁴⁹ und, dass „ausgerechnet das Grundgesetz, in dem Deutschland seine Offenheit auf ewig festgeschrieben zu haben scheint, heute diejenigen aussperrt, die auf unsere Offenheit am dringlichsten angewiesen sind: die politisch Verfolgten.“⁴⁵⁰ Kermani übt in dieser Rede von 2014 auch Kritik daran, dass „Deutschland von 9 Millionen Syrern, die im Bürgerkrieg ihre Heimat verloren haben, gerade mal 10.000 aufnimmt.“⁴⁵¹

Sarrazins Verständnis von der homogenen eigenen Kultur und Nation, erinnert an die extremste Ausformung von einer restaurativ nostalgischen Heimat im Nationalsozialismus des vergangenen Jahrhunderts. Kermani führt in seinem Essay *Wie Deutsch ist die deutsche Literatur* aus, dass Hitler und Goebbels sich viel

⁴⁴⁴ Ebd., S. 38.

⁴⁴⁵ <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/thilo-sarrazins-rechnet-mit-fluechtlingspolitik-ab-14188922.html>.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Kermani, Rede zum 65. Jahrestag des Grundgesetz, a.a.O.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Ebd.

einbildeten und von ihren Anhängern ob ihrer Kultiviertheit und ihres Interesses an Kunst, Musik und Architektur bewundert wurden. Hitler ereiferte sich über die angebliche Barbarei der Amerikaner im Gegensatz zum Deutschen Reich, das 270 Opernhäuser hatte.⁴⁵² Wie in 1.5 erwähnt wurde, erläutert Kermani, dass 270 Opernhäuser die Konzentrationslager nicht verhindert haben. Der Staat der Nazis wollte Kulturstaat sein, er nahm die Kultur todernst.⁴⁵³ ‚Deutschsein‘ machen vielmehr Eigenschaften wie Humanität, Offenheit, grüblerische Gründlichkeit des Denkens, Selbstkritik, Respekt für alles Eigenwillige und Eigenartige, Gutmütigkeit, Großzügigkeit, Freiheit aus.⁴⁵⁴ Hier gilt die Kritik, die Welsch am überkommenen Verständnis von ‚Kultur‘ als ‚separatistisch‘ übte⁴⁵⁵. ‚Transkultur‘ sei der neue Begriff, da er auf ‚Pluralisierung‘ der Identitäten basiert und „mithin an der Aufhebung identifikationsstiftender Aus- und Abgrenzungsbemühungen, und starrer, einander ausschließender Binaritäten arbeitet.“⁴⁵⁶ Die scheinbar homogene deutsche Heimat, die vor ‚Fremden‘ geschützt werden soll, macht hingegen den zentralen Punkt der 2013 gegründeten politischen Partei Alternative für Deutschland (AfD) aus, die von dem „Wunsch nach einer transhistorischen Rekonstruktion des verlorenen *home*“ und eine *restauration of origins* geprägt ist und an eine ‚absolute Wahrheit‘ glaubt. Die AfD hat das gleiche ‚nostalgische‘ Verständnis von Heimat, das ‚Deutschland‘ im letzten Jahrhundert im Namen von ‚Heimat‘ missbrauchen ließ und zum verbrecherischen Blut-und-Boden-Dogma im Nationalsozialismus führte.

Wie gesehen, funktioniert Heimat bei Kermani nicht als Topos für verklärte Kindheit, Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, auch nicht als Schutz- oder Kompensationsraum. Diese Heimat ist frei von politischen, ideologischen und kulturellen Missstände. Alles läuft in gleichmäßigen Bahnen: das Heilige und das Banale. Daher entspricht diese Heimat nicht den ‚Eindeutigkeiten‘, sondern reizt zum ‚Widerspruch‘.

Bisher sprachen wir über den politischen Missbrauch einer modernen, nostalgischen Heimat in der ersten und zweiten Phase ihres Diskurses. An dieser Stelle bietet sich eine Diskussion über eine dritte Phase des Heimatdiskurses an. In den 1970er Jahren entstand die Anti-Heimat-Bewegung, die als eine Reaktion auf eine Dialektik

⁴⁵² Kermani, *Wie Deutsch ist die deutsche Literatur?*, a.a.O.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Siehe Kapitel 1.

⁴⁵⁶ Blödorn, a.a.O., S. 64.

zwischen den eskapistischen Heimatfilmen der 1950er Jahre und dem rechtsextremistische Anspruch auf die verlorenen Länder im Osten zustande kam.

2.4. De-Stereotypisierung der Heimat: Vom politischen Missbrauch zum politischen Engagement

Es wurde in Kapitel 1 darauf verwiesen, dass eine pluralistische deutsche Literatur in den 1970er und 1980er Jahren entstanden ist. Zu jener Zeit entsteht eine Sensibilisierung für die Literatur der Autoren nicht-deutscher Herkunft, wenn auch nur in dem begrenzten Kontext der türkischen Autoren. Die 1980er waren das Jahrzehnt, in dem „*renegotiations of the idea of Heimat*“⁴⁵⁷ zu einem wichtigen Mittel wurden, durch den sich Deutschland von dem ideologischen Missbrauch der Nationalsozialisten zu heilen begann. In den 1970er Jahren entstand eine Bewegung gegen Heimat im Sinne von „Selektion“ und „Filter“, die ‚Antiheimat‘-Literatur genannt wurde. Diese ist ein Protest gegen „verengte Horizonte“, der uns „aus der selbstgefällig nostalgischen Beschaulichkeit aufzuwecken versucht.“⁴⁵⁸ Charakteristisch für die Antiheimat-Bewegung ist „ein Aufstand der Intellektuellen gegen die Provinz, gegen das Borniertsein im und um den Kirchsprengel, gegen die, die verkappt völkisch denken, allzu Bodenständige und gegen die Angrenzungsneurotiker, die gegen Fremde auf erschreckend billige Weise Stimmung machen, gegen Fremde, die uns diverse Migrationen vor die Tür gebracht haben.“⁴⁵⁹ Die Vorstellung von Heimat verändert sich, was in der Antiheimat-Literatur Widerspiegelung findet.

Während der 1970er und besonders der 1980er Jahre ereignete sich also das, was zuvor bereits der Fall war: Die kritischsten Umstände einer jeder Ära finden ihre Widerspiegelung in ‚Heimat‘. „Im Befragen der Heimat und dessen, was das Heimatliche ausmache, fragen wir nach uns selbst – mit oder ohne literarische Zeugen.“⁴⁶⁰ Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das ‚Heimat‘-Thema, das wegen seines nationalsozialistischen Missbrauchs zunächst tabuisiert worden war,

⁴⁵⁷ Blickle, a.a.O., S. 143.

⁴⁵⁸ Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O., S. 52.

⁴⁵⁹ Ebd.

⁴⁶⁰ Rüdiger Görner, Wie viel Heimat verträgt die Literatur. Ein Topos zwischen Utopie, Zumutung und geistigem Nährboden. In: Die politische Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit, Juli/August, 2011, S. 86-94, hier: S. 86.

wiederbelebt. Anders als bei der ursprünglichen Form der Heimatromane, ist die heile Welt nicht mehr das Hauptthema der Heimatliteratur. Im Gegenteil, manche Autoren⁴⁶¹ gehen kritisch mit dem Dorf- und Bodenkult um. Hiermit werden eher die Geschichten und Schicksale der Leute beleuchtet. Geblieben ist hingegen das Umfeld des ländlichen Lebens, das sich auch gerne in den Bergen und im Dorf abspielt. Als Grund für die anhaltende Beliebtheit der Thematik nennen die Verleger das Verlangen von Menschen, sich in der steigenden Unübersichtlichkeit und Hektik der Welt wieder auf gut strukturierte und eher althergebrachte Verhältnisse zu besinnen. Es wird jedoch „auf eine fast extreme Weise die Skepsis gegenüber dem Heimatroman und die Auseinandersetzung mit ihm im Dorfroman selbst ausgetragen, und zwar durch das Aufbrechen seiner Form.“⁴⁶² ‚Dekomposition‘ ist das Kennzeichen dieser Literatur und ‚Chaos‘ ist ihr ‚Gesetz‘.⁴⁶³ Der Protagonist durchbricht das Erwartungsschema dadurch, dass er „eben nicht als Beispiel für eine in Natur und Heimat verwurzelte Lebensform steht, sondern für Desorientierung.“⁴⁶⁴ Es geht um die „Spaltung des Bewusstseins“ und den „Bruch und [...] Wechsel zwischen Klarheit des Denkens und Irrsein“.⁴⁶⁵ Das „Verschlungensein von Erfahrungs- und Wahnwelt den Urkraft- und Gesundheitsmythos früherer Bauernromane werden durch die Erzählform und Perspektive widerlegt.“⁴⁶⁶ Anti-Heimat ersetzt also die ‚alte‘ moderne Heimat, indem sie nun mit der Fähigkeit assoziiert wird, Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind und das Paradox zu akzeptieren, mit dem man in der Gesellschaft konfrontiert wird. Es ging um die Akzeptanz der Widersprüche, anstatt sie zu erklären und rechtfertigen. Die 1970er und 1980er Jahre sind vor allem in der Literatur durch das Phänomen ‚Authentizität‘ geprägt, wodurch, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit thematisiert wurde, die Literatur nicht-deutscher Autoren in der deutschen Literaturszene rezipiert wurde – auch wenn ihre ‚Authentizität‘ nicht unumstritten war.

⁴⁶¹ Wie zum Beispiel Franz Innerhofer, Gert Jonke, Martin Sperr, Franz Xaver Kroetz, Michael Scharang oder Gernot Wolfgruber.

⁴⁶² Hinck, a.a.O., S. 48 : Hinck nennt in seinem Aufsatz, der 1985 von Horst Bienek unter dem Titel *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas* herausgegeben wurde, Gerhard Roths *Landläufiger Tod* und *Dorfchronik zum landläufigen Tod* aus dem Jahre 1984 als Beispiel dieses Genres.

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ Ebd.

⁴⁶⁶ Ebd., S. 50.

Es muss jedoch nicht unbedingt um ‚Dekonstruktion‘ dessen gehen, was bisher das ‚Heimat‘-Thema betraf. Zwischen 1946 und 1966 wurden in Österreich 122 Heimatfilme gedreht.⁴⁶⁷ Die Filmserie „Heimat“ von Edgar Reitz 1984, die das Schicksal einer Familie zwischen 1919 und 1982 verfolgt, ist das deutsche Beispiel für eine ‚Aussonderung des Bewahrenswerten‘, und dafür, „dass ‚Heimatkunst‘ durchaus imstande ist, sich regionalen Besonderheiten zuzuwenden und zugleich deren Einbettung in die historisch-politischen Zusammenhänge zu zeigen.“⁴⁶⁸ In diesem Film wird eine Abrechnung mit deutscher Heimat diagnostiziert:⁴⁶⁹ „Im reflexiven Realismus dieses Films wird der Begriff Heimat in all seiner Komplexität anerkannt; als tatsächlicher, gegenständlicher, konkreter Ort.“⁴⁷⁰ Dieser Film war das meistgesehene Fernsehprogramm in der Geschichte des deutschen Fernsehens.⁴⁷¹ Das ‚Heimat‘-Verständnis verliert also seinen ab- und ausgrenzenden Aspekt und so wird der Weg für ein heterogenes Verständnis von Heimat geebnet. Das Aufarbeiten des Problems oder Projekts Heimat ist kein Monopol mehr, wenn auch „Heimat [...] schon vor Edgar Reitz multimedial geworden“ ist.⁴⁷²

Charakteristisch für die Anti-Heimat-bewegung ist auch die Entstehung der feministischen Kritik der Heimat seit den 1970er Jahren. Die Stimme der Frauen stellte einige grundlegende Annahmen in Frage, die im Grunde seit Kant und Hegel nicht mehr hinterfragt wurden. Die Mann-Frau Dichotomie, die – wie bereits thematisiert – bisher im Heimatbegriff internalisiert worden war, assoziierte ‚Heimat‘ mit dem Femininen und ‚Fremde‘ mit dem Maskulinen. In diesem geschlechtsspezifischen Blickwinkel wird Natur mit dem Femininen und Kultur mit dem Maskulinen verbunden. Diese geschlechtsstereotypische Heimatidee, die das Bild der idealen Frau im Gegensatz zum Mann in einer idealen Welt einschloss, begann mit Herder, machte die Heimatkonzeptionen Ende des 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts aus und dominierte noch Jahrzehnte nach dem Ende des 2. Weltkriegs und in den eskapistischen Heimatfilmen der 1950er Jahre das Heimatbild. Eine Infragestellung einer geschlechtsspezifischen Weltsicht findet zum

⁴⁶⁷ Görner, Wie viel Heimat verträgt die Literatur, a.a.O., S. 92.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ Martin Swales, Symbolik der Wirklichkeit. Zum Film Heimat, in: Heimat im Wort, a.a.O., S. 117-130.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 130.

⁴⁷¹ Blickle, S. 143.

⁴⁷² Görner, Wie viel Heimat verträgt die Literatur, a.a.O., ebd.

Beispiel 1987 eine Stimme bei Caren Kaplan in *Deterritorialization: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse*⁴⁷³. Sie präsentiert eine Analyse von zwei Texten⁴⁷⁴ über ‚Home‘, Ort, Identität und feministische Theorie und erschließt ein neues Terrain der feministischen Poesie. Dieser Essay über die Begriffe ‚Home‘, Territorium und Exil ist eine für die Mitte der 1980er Jahre typische Mischung von politisch engagiertem Stil und einem enthusiastischen Feiern eines gerade erst entdeckten femininen Selbst.

Von Bedeutung für unsere Diskussion ist auch der Aufsatz *Karten als Lesefiguren Literarischer Räume*⁴⁷⁵ von Annegret Pelz, die darin eine Karte von Europa aus dem Jahre 1588 als die Gestalt einer Frau diskutiert. Mit Hilfe der Allegorie der Karte demonstriert Pelz das Verhältnis der Begriffe Geschlecht und Ort⁴⁷⁶ im Kontext der europäischen Geographie vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Die Allegorie kombiniert ein mythisches Verhältnis von Europa als Ort und einer Feminisierung vom Ort in der frühmodernen Kartographie. Diese feminine Figur hat keine Füße, da diese hinter einem Kleid verborgen sind. Die Autorin bezieht dies auf die Unfähigkeit der Frau, ihre eigenen Beziehungen im Raum selbst zu arrangieren. Pelz entwickelt diese Argumentation auch in einen Beitrag in dem von Gisela Ecker herausgegebenen Band *Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?*, der den Titel *Europa in die Karten geschaut: Bilder und Figuren europäischer Herkunft* trägt.⁴⁷⁷ Dieser ist jedoch bezüglich der Feminisierung des Ortes oder der Verortung des Femininen weniger aufschlussreich im Vergleich zu ihrem von uns hier diskutierten Essay, obwohl sie auch dort explizit den Heimatbegriff einbezieht. In ihrem Essay behandelt Pelz Autorinnen, bei denen die Konzeption vom ‚Drinnen‘ zeigt ihre Verfremdung zu ihrem eigenen Körper. Sie studiert *The Yellow Wallpaper* von Charlotte Perkins-Gilman 1891 und *A Room of One's Own* von Virginia Woolf 1929 und *Das Haus der*

⁴⁷³ Caren Kaplan, *Deterritorialization: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse*, in: *Cultural Critique* 6, 1987, S. 187-198.

⁴⁷⁴ Diese Texte sind Minnie Bruce Pratt, *Identity: Skin Blood Heart*, in: *Zours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Elly Bulkin, Pratt und Barbara Smith (Hrsg.), Brooklyn, 1984, S. 11-63 und Michelle Cliff, *Claiming an Identity. They Thought me to Despise*, Watertown, 1980.

⁴⁷⁵ Annegret Pelz, *Karten als Lesefiguren Literarischer Räume*, in: *German Studies Review* 18, February 1995, S. 115-129.

⁴⁷⁶ Für weiteres Lesen über das Thema Geschlecht und Ort siehe Sigrid Weigel, *Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*, Reinbek bei Hamburg, 1990.

⁴⁷⁷ Annegret Pelz, *Europa in die Karten geschaut: Bilder und Figuren europäischer Herkunft*. In: Gisela Ecker (Hrsg.), *Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?*, München, 1997, S. 169-185.

Krankheiten von Unica Zürn 1958. Zürns Text wie auch der von Kaplan sind repräsentativ für einen neuen Weg der kartographischen Darstellung des weiblichen Körpers. Ein Weg, der die bisher geltenden hierarchischen Verhältnisse verändert und nicht länger ein Handbuch für männliche Hegemonie dem Ort des weiblichen Körpers gegenüber ist.

Helga Königsdorf ist eine weitere Autorin, die sich dem philosophischen und theoretischen Heimatdiskurs anschloss. Sie fing an, Mitte der 1970er Jahre in der damaligen DDR zu publizieren. Sie schreibt mit einer tagebuchähnlichen inneren Stimme in ihrer 1990 erschienenen Autobiographie *Oder Ein Moment Schönheit: Eine Collage aus Briefen, Gedichten, Texten* über das Jahr 1989 und die deutsche Wiedervereinigung. Das Buch beinhaltet einen Text, den sie in Marburg 1989 vortrug mit dem Titel *Dichtung und Heimat*⁴⁷⁸ in Andeutung an Goethes *Dichtung und Wahrheit* (1811-1813), eine Autobiographie, in der Goethe die Wahrheit des Lebens nach einer höheren Regel der Ästhetik gestaltet. Königsdorf mischt in einer unsystematischen impressionistischen Art verschiedene Herangehensweisen an den Heimatbegriff. Zum Beispiel verbindet sie ihre eigenen Gefühle zum Begriff ‚Heimat‘ mit ihren Gefühlen gegenüber dem Wort ‚Deutsch‘, etwas, das den meisten Texten des damaligen Heimatdiskurses nicht zu finden war. Heimat war für sie keine apolitische Entität mehr. Stattdessen versucht sie, ihre Gefühle für beide Deutschland und Heimat zu verstehen. Ihre Heimat ist jedoch nicht geschlechtsbezogen, sondern politisch engagiert. Die Wörter Deutsch und Heimat versteht sie als Krapfen, der zunächst im Mund süß schmeckt, aber dann die Zunge verbrennt. Für sie ist Heimat wie ein Körperteil, das man nicht loswerden kann, aber es funktioniert auch nicht wie es sollte.⁴⁷⁹

In ihrem Artikel *Frauenheimat Männerwelt: die Heimatlosigkeit ist weiblich*⁴⁸⁰ verweist Elisabeth Bütfering darauf, dass trotz der Offensichtlichkeit der Unterschiedlichkeit der Bedeutung der Heimat für Männer und Frauen, Geschlechtsunterschiede nie zuvor ein Paradigma für Diskussionen des Heimatbegriffs gewesen sind. Wobei Heimatforschung dazu dienen kann, die

⁴⁷⁸ Helga Königsdorf, *Dichtung und Heimat*, in: *Oder Ein Moment Schönheit: Eine Collage aus Briefen, Gedichten, Texten*, Berlin, 1990, S. 15-22.

⁴⁷⁹ Ebd., S. 15-17

⁴⁸⁰ Elisabeth Bütfering, *Frauenheimat Männerwelt: die Heimatlosigkeit ist weiblich*. In: Heimat 1, Will Cremer und Ansgar Klein (Hrsg.), Bielefeld, 1990, S. 416-436.

offensichtliche Männerzentralität unserer Welt anzusprechen, so Bütfering. Sie bietet Beispiele, wie die akademische Arbeit über Heimat diese konventionell mit Heimstätten, Mutter und Mutterboden assoziiert, aber nie darüber reflektiert. Heimstätte und Gehöft wurden im bäuerlichem Kontext vom Vater zum Sohn oder Schwiegersohn übergeben und der neue Bauer wurde jetzt verantwortlich für die Heimat. Frauen hatten kein Sagen. Sie waren Teil der Heimat und wurden zu Dienstfrauen ihres Sohns, ihres Mannes, ihres älteren Bruders oder Neffen. Also hätten Frauen bestenfalls eine unklare Beziehung zur Heimat, erklärt Bütfering. Sie führt aus, dass das Gleiche auch auf die Beziehung der Frauen zum modernen Heimatbegriff zuträfe. Mit Rückblick auf die akademische Forschung über Heimat kommt sie zu dem Ergebnis, dass obwohl Ina-Maria Greverus als auch Hermann Bausinger ein starkes Verhältnis zwischen dem Femininen und der örtlichen Qualität von Heimat sahen, aber nie thematisierten, wie diese scheinbar feminine Welt von Männern, deren Perspektive in ihr formativ war, und von Frauen, die von ihr festgehalten waren, wahrgenommen wurde.⁴⁸¹ Mit diesem Verweis auf die mangelnde akademische Forschung zu Heimat aus einer Frauenperspektive schlägt Bütfering 12 Herangehensweisen an Heimat als geschlechtsspezifischem Begriff vor, die in drei Kategorien fallen. Als erstes schlägt sie vor, Frauen darüber zu interviewen, was Heimat für sie bedeutet. Als zweites sollte man die äußerlichen Definitionen und Frauenrollen im Bezug auf Heimat untersuchen. Zum dritten gilt es nach den Wahrnehmungen der Frauen *von* und ihre Reaktion *auf* diese äußerlichen Definitionen und Rollenverteilungen zu fragen, während in Erweiterung dieser Kategorie ebenfalls auch der gesellschaftliche Aspekt der Aufnahme bzw. der Reaktion gegenüber dem patriarchalischen Begriff Heimat zu hinterfragen sei. In dieser Kategorie gäbe es schon zahlreiche Arbeiten, aber es fehlten noch Studien mit Fokus auf Heimat. Generell verweist Bütferings Artikel auf viele erfolgversprechende

⁴⁸¹ Obwohl diese Behauptung von Greverus und Basinger stimmt, gibt es jedoch Beispiele von Fiktion, die schon die Erfahrung der Frauen als Fremde in einer Männerwelt zeigen. Zum Beispiel Maria Beig und Anna Wimschneider. Beigs fünf Bücher im Jahr 1980 und ihr *Annas Arbeit* 1997 und Wimschneiders *Herbstmilch* 1997 handeln über die schmerzhafteste Selbst-entfremdung der Frauen in einer bäuerlichen Welt. Über eine Frau, die nach dem Heiraten an einem Morgen fern von ihrer Heimat in der Heimat der Familie ihres Mannes aufwacht, schreibt Oskar Maria Graf 1946 in *Das Leben meiner Mutter*.

Gebiete für die akademische Erforschung des Heimatbegriffs aus einem geschlechtssensitiven Blickwinkel.

Eine geschlechtssensitive akademische Forschung macht Miriam Kanne in seiner Doktorarbeit *Andere Heimaten, Transformationen klassischer „Heimat“-Konzepte bei Autorinnen der Gegenwartsliteratur*.⁴⁸² Sie stellt die Frage, wie schriftstellernde Frauen das Thema Heimat behandeln und untersucht weibliche ‚Heimat‘-Entwürfe am Beispiel von acht Schriftstellerinnen Merlen Haushofer, Ingeborg Bachmann, Helga Maria Novak, Waltraud Anna Mitgutsch, Barbara Honigmann, Erica Pedretti und Emine Sevgi Özdamar. Kanne sieht den Begriff Heimat als räumliches und zeitliches Konstrukt aber auch als ein zutiefst feminisiertes und geht auf die Frage ein, welche Art von ‚Heimat‘ bzw. welche Heimaten diese Frauen über die Dimensionen ‚Weiblichkeit‘⁴⁸³, Zeit und Raum entwerfen.⁴⁸⁴

Es gibt allerdings bereits geschlechtsbezogene Untersuchungen von Heimat in dem Essay-Band *Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?* herausgegeben 1997 von Gisela Ecker. Die meisten Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf ein 1994 gehaltenes Symposium. Alle 12 Essays und die Einleitung sind von Frauen verfasst worden und Ecker selbst steuert zwei Beiträge über Geschlecht und Heimat bei, die die akademische Beschäftigung mit diesem Gebiet erweitern. Die anderen Beiträge beschäftigen sich hauptsächlich mit Aspekten von Geschlecht in der deutschen Kultur und werden nur im Nachhinein und durch die Einleitung oder Schluss mit dem Thema Heimat verbunden. Eckers Einleitung zu dem Band *‚Heimat‘: das Elend der unterschlagenen Differenz* präsentiert eine kritische Übersicht bereits bestehender geschlechtsbezogener Untersuchungen von Heimat. Bütferings Untersuchungen sieht Ecker lediglich als die Beschwerde darüber, dass es nicht genug Heimat für alle gäbe.⁴⁸⁵ Trotz ihrer ödipalen Auffassung von Heimat, zeigt Ecker, dass Heimat immer feminin encodiert wurde und diese feminine Eigenschaft immer unbewusst blieb. Sie argumentiert, dass die Attribute von Heimat immer unbewusst bleiben mussten, damit diese Konzeption ihre hierarchische Funktion behält. Frauen hätten immer eine

⁴⁸² Miriam Kanne, *Andere Heimaten, Transformationen klassischer „Heimat“-Konzepte bei Autorinnen der Gegenwartsliteratur*, Sulzbach/Taunus, 2011.

⁴⁸³ Auf Weiblichkeit geht Kanne spezifisch im Kapitel 2 ihrer Arbeit: ‚Heimat‘ und ‚das Weibliche‘: Ein Mythos zwischen Restauration und Demontage. Zur Positionierung des ‚Weiblichen‘ im historischen und politischen ‚Heimat‘-Diskurs. In: ders., S. 96-145.

⁴⁸⁴ Kanne, ebd., S. 17.

⁴⁸⁵ Gisela Ecker, ‚Heimat‘: das Elend der unterschlagenen Differenz (Einleitung), in: *Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?*, Gisela Ecker (Hrsg.), München, 1997, S. 7-32, hier: S. 10.

unerklärte Funktion, Heimat zu repräsentieren und Männer sehnten sich nach Heimat, aber seien in der Lage, sich davon zu entfernen und dann wieder zurückzukehren.⁴⁸⁶ Um dieses Unbewusstsein herauszuarbeiten, plädiert sie dafür, Aspekte der Geschlechteranalyse in die Heimatuntersuchungen einzubringen. Sie zeigt, dass die Autorinnen der Heimatromane wie Clara Viebig und Maria Beig Heimat für ihre Leserschaft repräsentierten, und dies sowohl in ihrem Werk als auch in ihrer Person.⁴⁸⁷ Insofern ist Ecker als Repräsentant der Anti-Heimat-Bewegung anzusehen.

In der Einleitung ihres Bandes beobachtet Ecker eine generelle Tendenz bei der Repräsentation der Heimat, und zwar, dass die femininen und mütterlichen Figuren das immobile Zentrum, die Männerfiguren aber die sich verändernden Gebiete um das Zentrum herum, und die Juden die höchstmobilen Figuren bilden. Die mobilen jüdischen Figuren repräsentieren eine neue soziale Ordnung und alles Neue, das ‚Heimat‘ in Gefahr setzt.⁴⁸⁸ Ihre kritische Herangehensweise an die Stereotypen von Heimat rufe jedoch generell eine defensive Reaktion bei Leuten hervor, als hätte man die Absicht ihre individuelle Empfindungen über den Ort ihrer Kindheit zu ruinieren. Es fällt einem deshalb schwer, die höchstkonkreten Verbindungen zur Kindheit zu respektieren und gleichzeitig die Stereotypisierungen eines Begriffs zu kritisieren.⁴⁸⁹ Also setzt eine generelle Akzeptanz einer feministischen Kritik von Heimatstereotypen voraus, dass man den Widerstand aufgibt, die Kindheit als ideal zu stereotypisieren. Gleiches gilt für restaurative Nostalgie und idealisierte Formen von Entitäten, wie z.B. Orient, Iran oder Deutschland, die Heimat als ein homogenes Phänomen stereotypisieren, was zum politischen Missbrauch von Heimat führte, wie bisher thematisiert wurde.

Bezeichnend für diese Ära, die durch Veränderungen der ‚Heimat‘- Vorstellungen nachzuvollziehen sind, ist Max Frischs Idee von einer politisch engagierten Heimat, die er als ein vielfältiges und ‚reales‘ pluralistisches Phänomen bezeichnete. Diese Idee drückte er zum ersten Mal aus in seinem Vortrag zur Verleihung des Großen Preises der Schweizerischen Schiller-Stiftung im Jahr 1974. Dieser Preis ist die

⁴⁸⁶ Gisela Ecker, *Wo alle einmal waren und manche immer bleiben wollen: zum Beispiel Viebig, Beig und Walser*, in: ders., S. 129-142, hier: S. 130.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 130-131.

⁴⁸⁸ Gisela Ecker, ‚Heimat‘: das Elend der unterschlagenen Differenz (Einleitung), in: dies., S. 16.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 12.

bedeutendste literarische Ehrung, die die Schweiz zu vergeben hat.⁴⁹⁰ Beatrice von Matt schreibt in ihrem Essay über Max Frisch „*Wer Heimat sagt, nimmt mehr auf sich*“. *Max Frischs Auseinandersetzung mit der Schweiz*, dass seine Protagonisten alle männlich sind und eine verkrampfte Liebesbeziehung mit Frauen und mit der Schweiz haben. Die viel zitierte Aussage Frischs aus seinem Vortrag mit dem Titel *Schweiz als Heimat?*⁴⁹¹ veranschaulicht das neue Verständnis von Heimat: „Zu meiner Heimat [gehört] auch die Schande. Heimat ist nicht durch Behaglichkeit definiert. Wer Heimat sagt, nimmt mehr auf sich.“⁴⁹² Er analysiert in seiner Rede den Ursprung des schweizerischen wie überhaupt jedes Chauvinismus. Die Identifikation mit der Mehrheit findet er als Mangel an Individualität und Kompensation für versäumte persönliche Identität. „Denn die Masse der Angepassten hat keine Heimat, sie hat nur das Establishment mit Flagge, das sich als Heimat ausgibt.“⁴⁹³ Frisch kritisiert, dass Xenophobie als Folge fehlender Selbstbewusstsein entsteht und mit Patriotismus verwechselt wird.⁴⁹⁴ Patriotismus unterscheidet Frisch von einem chauvinistischen, fremdfeindlichen Heimatverständnis. Ein ‚Patriot‘ so die These Frischs „wäre einer, der seine Identität als Person gefunden oder nie verloren hat und von daher ein Volk als sein Volk erkennt, ein Pablo Neruda, ein Aufständischer also.“ Ein Beispiel für die selbstkritische Herangehensweise Frischs an das Thema Heimat ist in seinem Beispiel zu sehen, das er für seinen berühmten Satz „Wer Heimat sagt, nimmt mehr auf sich“ gibt:

Wenn ich zum Beispiel lese, dass unsere Botschaft in Santiago de Chile ... in entscheidenden Stunden und Tagen keine Betten für Anhänger einer rechtmäßigen Regierung hat, die keine Betten suchen, sondern Schutz vor barbarischer Rechtlosigkeit und Exekution (mit Sturmgewehren schweizerischer Herkunft) oder Folter, so verstehe ich mich als Schweizer ganz und gar dieser meiner Heimat verbunden – einmal wieder – in Zorn und Scham.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Beatrice von Matt. „Wer Heimat sagt, nimmt mehr auf sich.“ Max Frischs Auseinandersetzung mit der Schweiz. In: Rüdiger Görner (Hrsg.), *Heimat im Wort*, S.140-154.

⁴⁹¹ Max Frisch, *Schweiz als Heimat? Versuche über 50 Jahre*. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Walter Obschlager. Frankfurt a.M., 1999.

⁴⁹² Ebd., S. 373.

⁴⁹³ Ebd., S. 371

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Ebd., 373.

Auch als Deutscher kann man nicht gut stolz auf Goethe, Beethoven und Bach sein, „ohne zugleich Scham über Auschwitz, Lidice und Oradour zu empfinden.“⁴⁹⁶ Kermani vertritt in seiner Toleranzrede 2012 im Buch *Vergesst Deutschland. Eine patriotische Rede* grundsätzlich die gleiche Einstellung wie Frisch. Es gibt jedoch einen Unterschied in ihren Terminologien, was Patriotismus und Chauvinismus betrifft. Kermani kritisiert ‚Patriotismus‘. Damit ist jedoch die chauvinistische Interpretation gemeint, die aus Frischs Sicht mit Patriotismus verwechselt wird. In dieser Rede spricht er die Tatsache an, dass seit der Wiedervereinigung 182 Menschen fremder Herkunft aus ‚Liebe zum Vaterland‘ ermordet wurden und beantwortet die Frage, ob Patriotismus im heutigen nationalen Sinne eine Tugend sei, mit Nein. Die Verneinung des Patriotismus ist auf die schon in 1.4 thematisierte Selbstkritik am Eigenen zurückzuführen, die Kermanis Werk auszeichnet. Auch seine Rede zum 65. Jahr des Grundgesetzes im Bundestag kann in Anlehnung an Frischs Heimatverständnis aufgefasst werden. In dieser Rede stellt Kermani die Frage: „wann und wodurch hat Deutschland, das für seinen Militarismus schon im 19. Jahrhundert beargwöhnte und mit der Ermordung von 6 Millionen Juden vollständig entehrt scheinende Deutschland, wann und wodurch hat es seine Würde wiedergefunden?“⁴⁹⁷ Noch eine Frage stellt Kermani, deren Antwort er als einen merkwürdigen Paradox beschreibt: „Wird nicht das Heroische gewöhnlich mit Stärke assoziiert, mit Männlichkeit und also auch physischer Kraft und am allermeisten mit Stolz?“⁴⁹⁸ Das Paradox ist nach Kermani, dass „dieser Staat Würde durch einen Akt der Demut erlangt“⁴⁹⁹ hat. Willy Brandt Kniefall in Warschau findet Kermani beispiellos in der Geschichte der Völker: „Hier hatte einer seinen Patriotismus so verstanden, dass er vor den Opfern Deutschlands auf die Knie ging.“⁵⁰⁰ Das Seltsame ist, dass neben der Erinnerung an die Verbrechen, ihm Tränen des Stolzes in die Augen schießen, wenn er sich diese Szene im Fernsehen ansieht: Tränen „des sehr leisen und doch bestimmten Stolzes auf eine solche Bundesrepublik Deutschland.“⁵⁰¹ Sie ist das Deutschland, das er liebt, „nicht das großsprecherische, nicht das kraftmeiernde, nicht

⁴⁹⁶ Iring Fetscher, Heimatliebe-Brauch und Missbrauch eines Begriffs, in: Heimat im Wort. Die Problematik eines Begriffs im 19. und 20. Jahrhundert, Hrsg: Rüdiger Görner, München, 1992, S. 15-35, hier: S. 25.

⁴⁹⁷ Kermani, Rede zum 65. Jahr des Grundgesetzes a.a.O.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd.

⁵⁰¹ Ebd.

das Stolz-ein-Deutscher-zu-sein-und-Europa-spricht-endlich-Deutsch-Deutschland, vielmehr eine Nation, die über ihre Geschichte verzweifelt, die bis hin zur Selbstanklage mit sich ringt und hadert.“⁵⁰² In Kermanis ironisch gemeinter ‚patriotischen‘ Rede über Lessing heißt es:

Lessing hat das in seinem Trauerspiel bezeichnet, wo Philitas sich gar nicht erst auf ein Gespräch mit dem feindlichen König Aridäus über den Krieg einlassen will, weil sein Standpunkt unverrückbar sei: „Ich weiß weiter nichts, als daß du und mein Vater in Krieg verwickelt sind; und das Recht – das Recht glaub’ ich, ist auf seiten meines Vaters. Das glaub’ ich, König, und will es nun einmal glauben – wenn du mir auch das Gegenteil unwidersprechlich zeigen könntest.“⁵⁰³

Die Gefahr des ‚Gemeinschaftsgefühls‘ im Gegensatz zum individuellen ‚Selbstbewusstsein‘ im Sinne von Frisch betont Kermani:

„und will es nun einmal glauben – wenn du mir auch das Gegenteil unwidersprechlich zeigen könntest“ – ist präziser der Sprengstoff umschrieben, der in der Ideologisierung des Gemeinschaftsgefühls liegt: die Immunität der kollektiven Wahrheit gegen die individuelle Erfahrung und Einsicht.⁵⁰⁴

Kermani lobt Lessing, wie gesehen, unter anderem für seine „Wertschätzung des Fremden, den Beistand für den Schwachen“ und seine „Kenntnis fremder Kulturen und sein Eintreten für Toleranz“.⁵⁰⁵ Lessing verachtete den Patriotismus und ist der erste Deutsche, der das Wort ‚Kosmopolit‘ benutzte.⁵⁰⁶ Aufschlussreich ist auch Kermanis Metapher des Fußballfans für die Darstellung der ‚patriotischen‘ Einstellungen:

Wer als Fußballfan im Eifer eines wichtigen Meisterschaftsspiel schreiend, anfeuernd, grölend selbst gefühlt hat, daß die eigene Mannschaft grundsätzlich recht hat, wenn sie ein Foul oder eine Abseitsstellung des Gegners reklamiert, während umgekehrt die gegnerische Mannschaft grundsätzlich unrecht hat, wenn sie behauptet der Ball sei in vollem Umfang hinter *unserer* Torlinie aufgesprungen, der sollte ahnen, wie gefährlich die Überholung der

⁵⁰² Ebd.

⁵⁰³ Kermani, Vergesst Deutschland. Eine Patriotische Rede, a.a.O., S. 19-20.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ Vgl. Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003 von Angelika Overath, Navid Kermani, Robert Schindel, Göttingen, 2003, S. 33 – 45.

⁵⁰⁶ Kermani, Vergesst Deutschland. Eine Patriotische Rede, ebd., S. 24.; Siehe auch 1.4.

kollektiven Zugehörigkeit wäre, würde man sie von der Ebene des Spiels zurück auf die Ebene der Politik und des gesellschaftlichen Handelns übertragen.⁵⁰⁷

Bereits im ersten Kapitel unserer Arbeit wurde deutlich, dass Kermani jede Art von Identifikation als eine pragmatische Einschränkung sieht, die eine reale Verstümmelung der Persönlichkeit zu Folge hat.⁵⁰⁸ In Anlehnung an Frischs Heimat-These, ist auch auf den Schweizer Denis de Rougement zu verweisen. De Rougement konzipierte in seinem *Die Zukunft ist unsere Sache*⁵⁰⁹ 1980 ein Europa der Regionen als regionale Heimaten mit durchlässigen oder gar weggefallenen Grenzen der Nationalstaaten. Im *Lob der Differenz* kommt Kermanis Haltung der europäischen Union gegenüber aufschlussreich am Beispiel seiner eigenen Erfahrung zum Ausdruck:

Meine Eltern sind vor über fünfzig Jahren zum Studium von Iran nach Deutschland gekommen. Sie sind bestens integriert, bemühen sich um Toleranz und Verständigung, engagieren sich sozial, sprechen gut Deutsch – fromme Muslime nach dem europäischen Bilde. Sie sind froh, in Deutschland zu leben. Sie sind dankbar dafür. Aber auch nach fünfzig Jahren würden sie nicht von sich sagen, sie seien Deutsche. Ich glaube nicht, daß das nur an meinen Eltern liegt. Es liegt vielleicht auch an Deutschland. Ich selbst sage von mir selten, Deutscher zu sein. Ich bin hier geboren, ich habe seit einigen Jahren neben dem iranischen auch den deutschen Paß, die Sprache, in der ich lebe und von der ich lebe, ist Deutsch. Und dennoch geht mir der Satz, Deutscher zu sein, nicht oft über die Lippen. Allenfalls sage ich's im Doppel, beinahe entschuldigend: Deutsch-Iraner. Mein Cousin, der seit acht Jahren in den Vereinigten Staaten lebt, sagt jetzt schon, er sei Amerikaner. Man wird nicht Deutscher. Als Migrant bleibt man Iraner, Türke, Araber noch in der zweiten, dritten Generation.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Ebd., S. 19.

⁵⁰⁸ Kermani, Grenzverkehr, in: Wer ist Wir. Deutschland und seine Muslime, a.a.O., S. 26: „Sich mit diesem oder jenem zu identifizieren ist also ein normaler Vorgang. Gefährlich wird es, sobald eine einzige Identität bestimmend wird, sobald man nur noch Muslim ist, Christ, Deutscher, Iraner oder meinetwegen Anhänger eines bestimmten Fußballclubs oder eines Popstars. Dann wird aus der pragmatischen Einschränkung, die jede Art von Identifikation bedeutet, eine reale Verstümmelung der Persönlichkeit. Bedenklicher noch: Identitätsfindung funktioniert grundsätzlich über die Abgrenzung von anderen Identitäten. Es gibt das Eigene nur, wo es etwas anderes gibt. Auch das ist zunächst ein normaler Vorgang. Und doch liegt eben hier, in der Konstruktion dessen, was man selbst ist, und der Abgrenzung von dem, was andere sind, ein Gewaltpotential.“

⁵⁰⁹ Denis de Rougement, *Die Zukunft ist unsere Sache*, Stuttgart, 1980.

⁵¹⁰ Kerman, *Lob der Differenz*, a.a.O., S. 139.

Kermani plädiert in diesem Zusammenhang für das Projekt der europäischen Union: „Aber: Man kann Europäer *werden*. Man kann sich zu Europa bekennen, weil es eine Willensgemeinschaft ist und nicht der Name einer Religion oder einer Ethnie.“⁵¹¹ Er plädiert für eine europäische Union, die „radikal offen“ ist. Auch die Religionen werden mit einbezogen:

Auf der expliziten Glaubensneutralität des europäischen Projekts zu beharren, wie es sich aus der Aufklärung und der französischen Revolution herleitet, bedeutet nicht, den christlichen Ursprung vieler europäischer Werte zu leugnen. Aber es sind Werte, die säkularisiert, also im Laufe der Zeit innerweltlich begründet worden sind. Gerade weil die europäischen Werte säkular sind, sind sie an keine bestimmte Herkunft oder Religion gebunden, sondern lassen sich prinzipiell übertragen. Die radikale Offenheit ist ein Wesensmerkmal des europäischen Projekts und sein eigentliches Erfolgsgeheimnis.⁵¹²

Für die europäische Idee plädiert Kermani demnach, weil diese Idee eine „säkulare, transnationale, multireligiöse und multiethnische Willensgemeinschaft“⁵¹³ ist, von Widersprüchen geprägt und keineswegs homogen:

Wer heute als Historiker die Muslime wegen ihres Glaubens zu „Uneuropäern“ erklärt, verkennt nicht nur die europäische Geschichte, die mit dem Osmanischen Reich einen zentralen Akteur hatte und zu immerhin zwei muslimischen Ländern auf europäischem Boden geführt hat. Er macht aus Europa eine Religion, beinahe eine Rasse, und stellt damit das Vorhaben der Aufklärung auf den Kopf.⁵¹⁴

Kermani plädiert für die europäische Union als eine ‚Willensgemeinschaft‘, die die Migranten integriert und Europäer werden lässt, im Gegensatz zu einer monokulturellen Vorstellung von Heimat als ‚regionales‘ Deutschland. Er kritisiert an Deutschland am Beispiel der Eltern, dass sich die Iraner, Türken und Araber noch in der zweiten, dritten Generation nicht sagen können, Deutscher zu sein. Bemerkenswert ist jedoch, dass Kermani Deutschland trotzdem als „ein gutes Deutschland“ und „das beste, das wir kennen“ bezeichnet, und in seiner Rede im

⁵¹¹ Ebd., S. 139.

⁵¹² Ebd., S. 137.

⁵¹³ Ebd.

⁵¹⁴ Ebd.

Bundestag argumentiert, dass Deutschland stolz darauf sein darf, dass es so anziehend geworden ist, statt sich zu verschließen:

Meine Eltern sind nicht aus Iran geflohen. Aber nach dem Putsch gegen die demokratischen Regierung Mossadegh 1953 waren sie wie viele Iraner ihrer Generation froh, in einem freien, gerechteren Land studieren zu können. Nach dem Studium haben sie Arbeit gefunden. Sie haben Kinder, Kindeskindern und sogar Urenkel aufwachsen sehen. Sie sind alt geworden in Deutschland. Diese ganze große Familie – 26 Menschen inzwischen, wenn ich nur die direkten Nachkommen und Angeheirateten zähle – ist glücklich geworden in diesem Land.⁵¹⁵

Die Probleme der ‚Migrantenkultur‘ Deutschlands übersieht Kermani jedoch nicht und spricht diese in seiner Rede auch an: „Es gibt, gerade in den Ballungsräumen, kulturelle, religiöse und vor allem soziale Konflikte. Es gibt Ressentiments bei Deutschen, und es gibt Ressentiments bei denen, die nicht nur deutsch sind. Leider gibt es auch Gewalt und sogar Terror und Mord.“⁵¹⁶ Zu beachten ist, dass Kermanis Lob der Bundesrepublik Deutschland keinen nationalistischen Ansatz hat. Im Gegenteil: auf Deutschland kann man gerade deshalb stolz sein, weil es für Migranten anziehend und für Einwanderung offen geworden ist. Dies entspricht seiner Definition von Heimat als einem heterogenen Phänomen. Die Idee einer behaglichen regionalen Heimat ist zu kritisieren, wie die Idee einer Idealen Frau als Heimat von Ecker kritisiert wurde. Eine stereotypische Heimat als Mutterfigur wird - wie gesehen - als immobil und von daher als integrationsunfähig gezeigt. Heimat als regionale Identität verstärkt die Heimatstereotypen und steht im Wege der Globalisierung. Wer für eine solche immobile Heimat plädiert hängt „der Illusion hinterher, dass die ‚Heimat‘ eine Art monokulturelle Zone sei, in der man sich von der multikulturellen Gesellschaft ‚da draußen‘ im Moloch der Städte und den elektronisch vernetzten Welten erholen könnte.“⁵¹⁷ Für „eine multikulturelle Integration“⁵¹⁸ ist auf das von Derek Walcott und Eduard Glissant theorisierte Phänomen der ‚Kreolisierung‘ im Sinne des ‚archipelischen Denkens‘ zu verweisen. Benötigt wird heute eine „Kreolisierung unseres Bewusstseins“⁵¹⁹, was die heutige weltweite „Migrantenkultur“ betrifft.

⁵¹⁵ Kermani, Rede zum 65. Jahr des Grundgesetzes A.a.O.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O., S. 51.

⁵¹⁸ Ebd., S. 53.

⁵¹⁹ Ebd., S. 54, 55: „Vor falscher Mythisierung sei jedoch gewarnt, zumindest was die Kreolisierung angeht; sie war nämlich das Ergebnis einer erzwungenen Mischsprechen-Bildung

‚Toleranz‘ ist – wie in Kapitel 1.5 erwähnt wurde – die Voraussetzung für „das Gelten-Lassen der anderen Kultur, einen „entspannten Umgang mit dem Anderen“ und „eine wechselseitige Durchdringung der Kulturen“.⁵²⁰

Es wird in Kapitel 5 gezeigt, dass SAIDs Heimat durch die Idealisierung der ‚Mutter‘ der geschlechtsstereotypischen Heimatidee entspricht und nicht im Diskurs der Anti-Heimat zu klassifizieren ist. Jedoch verfügt Kermanis Verständnis von Heimat – wie erläutert - über Eigenschaften, die sich durch diesen kritischen Ansatz interpretieren lassen. Auf die Diskurse von Heimat seit dem Jahr 1871 wurde in diesem Kapitel eingegangen. Im nächsten Kapitel gehen wir auf den Prozess der Romantisierung von ‚Heimat‘ ein, der das Ende des 18. Jahrhunderts und den Anfang des 19. betrifft. Mit unserem Verweis auf den deutschen romantischen Nationalismus beziehen wir uns in Kapitel 3 auf die Zeit vor dem Jahr 1871, nämlich vor unserem ersten politischen Heimat-diskurs.

auf den Antillen am Ende blutiger Auseinandersetzungen, was sich nur sehr bedingt als multikulturelles Vorbild eignet.“

⁵²⁰ Ebd.

Kapitel 3

Die Herausbildung von Heimatstereotypen durch den Orientalismus-Diskurs

3.1. Heimat trifft Orient: Der romantisch-nationalistische Missbrauch einer orientalistischen Konzeption

Der deutsche romantische Nationalismus fand durch Idealisierung der Heimat Gestalt. Das Klischieren von Heimat entwickelte sich als Teil des Kampfes gegen die napoleonischen Besatzer während des ersten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts. In einer säkularen Zeit und während der napoleonischen Kriege war es die Idealisierung der romantischen ‚Heimat‘ durch die deutschen Bürger, die die deutsche nationale Identität bewahrte, und dies zu einer Zeit, wo diese auf politischer Ebene, d.h. seitens eines (National-)States (noch) nicht implementiert werden konnte. Heimat ist in diesem Sinn eine romantische Entdeckung im Augenblick, da sie aufhört, selbstverständlich zu sein⁵²¹. Heimat der Romantiker ist das „was man nicht wirklich besitzt und wonach man sucht.“⁵²² Der Idealismus im deutschen Bürgertum war ein kultureller Nationalismus und kein politischer. Während für die Franzosen nach 1789 die Nation das Ergebnis des politischen Willens war, gehörten für deutsche Intellektuelle und Dichter wie zum Beispiel Ernst Moritz Arndt, Johann Gottlieb Fichte, und Heinrich von Kleist, also für die Romantiker, alle diejenigen Menschen zur Nation, die durch gemeinsamen Ursprung, gemeinsame Literatur, Geschichte, Verwandtschaft und vor allem Sprache miteinander verbunden waren. Kaum eine Bevölkerung ist ethnisch (und rassisch) so gemischt wie die deutsche in der Mitte Europas. Kleist definiert Deutschland als die Zusammenfassung deutschsprachiger Länder und ‚Heimaten‘. Bei der deutschen Nationalwerdung sollten deshalb römische, keltische, germanische und slawische Ethnien in ein Reich ‚heimgeholt‘ werden.⁵²³ Aufgabe der Regierung wäre es dann, die ‚objektiven Deutschen‘ durch sprechende Bildungsarbeit zu ‚subjektiven Deutschen‘ zu machen.⁵²⁴ Eine Vereinigung ereignete sich früher in anderen Ländern Europas, wie etwa in

⁵²¹ Krockow, a.a.O., S. 22.

⁵²² Rüdiger Görner, Einführendes. Oder: Verständigung über Heimat, in: Heimat im Wort, a.a.O., S.12.

⁵²³ Irving Fetscher. Heimatliebe – Brauch und Mißbrauch eines Begriffs, In: Heimat im Wort, a.a.O., S. 20.

⁵²⁴ Vgl. dazu: Fetscher, Deutsche Identität und Nationalismus, In: Utopien, Illusionen, Hoffnungen – Plädoyer für eine politische Kultur in Deutschland, Stuttgart, 1990.

Frankreich beginnend unter dem absolutistischen Königtum und dann verfestigt durch die Revolution. Diese Vereinigung war auf Kosten der regionalen Besonderheiten und Sprachen gegangen. Während der Revolution wurden die Mundarten unterdrückt, weil ein Patriot Französisch sprechen sollte. An dem bekannten *Katechismus der Deutschen* von Kleist ist zu erkennen, wie neu der Begriff der deutschen Nation Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts noch war:

Frage: Sprich, Kind, wer bist Du?

Antwort: Ich bin ein Deutscher.

Frage: Ein Deutscher. Du scherzest. Du bist in Meißen geboren und das Land, dem Meißen angehört, heißt Sachsen!

Antwort: Ich bin in Meißen geboren, und das Land, dem Meißen angehört, heißt Sachsen, aber mein Vaterland, das Land, dem Sachsen angehört, ist Deutschland, und dein Sohn, mein Vater, ist ein Deutscher.

Das Verständnis von Nation unter deutschen Romantikern war also nicht dem komplexen europäischen Nationalstaat ähnlich, sondern hebt ab auf eine gemeinsame Tradition und Sprache, die durch die Romantisierung des Begriffs ‚Heimat‘ zustande kam, da die Rolle der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft nachließ. Ein aufschlussreiches Beispiel ist der Begriff ‚Nationaltheater‘, der sich im Gegensatz zum ‚Hoftheater‘ als Theater des Volkes verstand.⁵²⁵ Wenn man ein Datum für das öffentlich Werden dieser Idee finden will, so müsste man es mit 1808 ansetzen, denn es war in jenem Jahre, das Fichte in einem unter französischer Besatzung stehenden Berlin seine *Reden an die deutsche Nation* hielt. Fichte ernannte die Deutschen zum Ur- und Normal-Volk, das sich im Unterscheid zum französischen auch sprachlich rein von römischen Einflüssen gehalten habe: „Beim Volke der lebendigen Sprache (d.h. bei den Deutschen) greift die Geistesbildung ein in das Leben; beim Gegenteile gehe geistige Bildung und Leben, jedes für sich, seinen Gang fort...“⁵²⁶ Für Fichte war die deutsche Sprache der Träger einer Kultur zurückgehend auf die Schlacht im Teuteburger Wald (Herrmanschlacht) – einen Moment mithin, als Deutsche ihrer Freiheit den Vorteilen einer Zugehörigkeit zum Römischen Reich den Vorzug gaben. Auch Kleist schrieb während der napoleonischen Kriege sein Theaterstück *Die Hermannschlacht*, was einen Aufruf zum Widerstand beabsichtigte, aber erst 1821

⁵²⁵ Blickle, a.a.O., S. 52.

⁵²⁶ Fichte, Die vierte Rede an die deutsche Nation, Gesammelte Werke, 1808, Bd. VII, S. 325.

publiziert werden konnte, d.h. zu einem Zeitpunkt als die napoleonische Bedrohung nicht mehr bestand. Eine umfassende Diskussion über die deutsche heroische Kultur liegt außerhalb der Parameter unserer Studie. Für uns ist vielmehr von Relevanz, welche Aspekte von Orient oder Iran diejenigen Deutschen interessierten, die auf die Suche nach der romantischen Heimat waren.

Heimat ist in ihrer Romantisierung zur Zeit der napoleonischen Kriege mit der im selben Moment statthabenden romantisierenden, bzw. eben „romantischen“, Fassung des Orients kongruent. In der Tat, die romantische Idee des Orients entstand ebenfalls um 1800. Der Orient kann im Blick des Romantikers von den Zedernhainen des Libanon bis Persien, Indien und China reichen.⁵²⁷ Der Orient bedeutete in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zumeist fiktive Verheißung zwischen Euphrat und Indus, zwischen der Kasbah und den Gärten von Schiras.⁵²⁸ Georg Forster hat 1791 mit seinen Märchen aus Indien die Imagination der Deutschen mit Bildern von unberührten Orten gefüllt. Die Übersetzung von *Sakontala* durch Forster war der erste Schritt für die Popularität des Bildes eines romantisierten Orients unter den Deutschen.⁵²⁹ *Sakontala*, das ursprünglich von Sir William Jones, einem Offizier der *East India Company* vom Sanskrit ins Englische übersetzt worden war, handelte von einem unschuldigen indischen Mädchen, das mit dem König durch die Kraft eines magischen Rings ewig gebunden wird. Laut Novalis, der zu den ersten Romantikern gehört, eignete sich dieses Werk für den Geschmack der Leser des späten 18. Jahrhunderts, deren Erfahrung von der Realität typischerweise durch literarische Texte bestimmt wurde.⁵³⁰ Goethe vertritt die Ansicht, dass, die Auseinandersetzung mit altpersischer Kultur in Deutschland „in einer Sehnsucht begründet ist, sich kulturell neu zu orientieren.“⁵³¹ An dieser Stelle gehen wir darauf ein, welche Verheißungen spezifisch iranischer Natur in der deutschsprachigen Kultur jener Periode dargestellt wurden.

⁵²⁷ Rüdiger Görner/Nima Mina, Im Basar der Dichter – Zur Einleitung, In: Wenn die Rosenhimmel tanzen, Rüdiger Görner/Nima Mina (Hrsg.), S. 7-10, hier: S. 7.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Görner/Mina, ebd.: „Der literarische Orientalismus in Europa konnte mit Antonie Gallands zwischen 1704 und 1717 erschienener Adaption von *Tausendundeine Nacht* (*Alf Laila wa-Laila*) beginnen. *Les Mille et Une Nuit* wurde zu einem weltliterarischen Ereignis, von dem in der Folgezeit ganze Dichter- und Lesergenerationen zehrten.“

Vgl. dazu: Wiebke Walther, *Tausendundeine Nacht. Eine Einführung*, München/Zürich 1987; Heinz und Sophia Grotzfeld, *Die Erzählungen aus ‚Tausendundeiner Nacht‘*, Frankfurt am Main und Leipzig 1997; Wiebke Walther, *Kleine Geschichte der arabischen Literatur*, München, 2004.

⁵³⁰ Todd Kontje, *German Orientalism*, Michigan, 2007, S. 63.

⁵³¹ Karin Preuß, Der Einfluss Persiens auf die späten Schriften Johann Gottfried Herders, in: Görner/Mina, a.a.O., S. 26-38, hier: S. 29.

3.2. Orientalisierte Heimat: Die Romantisierung der iranischen Heldenkultur

Die Idealisierung des Persisch-Orientalen ist bei der Romantisierung der ‚Heimat‘ von großer Bedeutung. Es ist vor allem dadurch zu begründen, dass die Lage der deutschsprachigen Länder wegen der napoleonischen Kriege und schon zuvor durch die französische Dominanz in gewisser Weise der Lage Irans unmittelbar nach der arabischen Eroberung ähnlich gewesen sein soll. Die persische Sprache und ihr Erhalt spielten nämlich eine bedeutende Rolle bei der Bewahrung der iranischen Identität im 10. Jahrhundert.⁵³² Die iranische Identität wurde zur Zeit der Unterdrückung der Perser seitens der arabischen Besatzungsmacht durch das Festhalten an der persischen Sprache bewahrt und vor allem wiederbelebt durch das umfangreiche Heldenepos *Schahnameh* des großen Dichters Firdosi, der damit das iranische Nationalepos geschaffen hatte. Um zu veranschaulichen, inwieweit die Lage Irans mit den zersplitterten deutschsprachigen Ländern von den Romantikern gleichgesetzt wurde, ist der folgende kulturgeschichtliche Exkurs hilfreich.

Der Eintritt des Islams und die Machtergreifung der Umayyaden-Dynastie im 7. Jahrhundert führte erst zu Widerstandsbewegungen der Bevölkerung der Gebiete, die den heutigen Iran ausmachen.⁵³³ Die geschichtlichen Gründe des anfänglichen Widerstands dieser in der Hauptsache persischsprachigen Bevölkerung des infolge

⁵³² Ahmad Aschraf: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period>. „Following the cultural shock and the crisis of identity that occurred in the first century after the fall of the Sasanids, the urban literati of Persian origin began to reconstruct the cultural idea of Iran within the Islamic society. A modified version of the pre-modern, Sasanid ethno-national identity, this new cultural identity does not bear much resemblance to the modern notions of political and “civic-national identity”. The emergence of a new form of Persian as the literary language of Iran, as well as a gradual revival of Iranian traditional history, helped buttress the new Iranian cultural identity. The Persian cultural revival, beginning in the early Abbasid Caliphate, accelerated during the reign of Iranian regional dynasties and laid the foundation of Iranian cultural identity for centuries to come.”

⁵³³ Ahmad Aschraf <http://www.iranicaonline.org/articles/iran-ix2-islam-in-iran>: „The initial Persian response to the Arab domination seems to have manifested itself in various sectarian movements against the Umayyad rule either through participating in the Kharejite revolts or in the Shi‘ite movements. Influenced by pre-Islamic religious ideas, specially Mazdakism, Persian peasants and artisans took part in a series of rebellions against the Arab domination during the early Abbasid era, including those of Behā-fariḍ (q.v.), Sonbād the Magian, Ostādsis, Moqanna‘, Bābak, and Māziār There is some uncertainty, however, regarding the extent to which “national,” or more accurately “ethnic” sentiments, were involved in these revolts. According to some historians, a strong “national” sentiment or even resurrection (*rastāḳiz*) was at the core of these rebellious movements On the other hand, M. Rekaya sees these movements as last-ditch efforts by members of the old elite to hold on to their privileges and devoid of any “national” sentiments.”

der arabischen Eroberung zugrunde gegangenen Sassanidenreiches, die wir hier der Einfachheit halber und im Wissen um den problematischen Charakter dieser Nomenklatur, als „Iraner“ bezeichnen, sind aus der Sicht dieser Arbeit weniger bedeutsam, gleich ob sie quasi-nationalistisch oder anders motiviert waren. Fest steht jedoch, dass die Iraner sich in jener Zeit unterdrückt fühlten. Denn die Umayyaden-Dynastie, die auf der Basis der ‚Überlegenheit‘ der ‚arabischen‘ Rasse regierte⁵³⁴, wurde Mitte der 8. Jahrhundert gestürzt und die Abbasiden⁵³⁵ kamen mithilfe der Iraner an die Macht. Zur Zeit der Abbasiden und unter den regionalen iranischen Dynastien dieser Epoche wurde ‚die kulturelle Idee von Iran‘ wiederbelebt.⁵³⁶

Diese Zeit ist von der Erinnerung der Iraner an die Vergangenheit und an die scheinbare Pracht der vor-islamischen Sassaniden-Ära geprägt. Sie erinnerten sich an eine kulturelle Hochphase Irans und dies fand seinen Ausdruck in der Lyrik und Prosa der zu jener Zeit neu geborenen persischen Literatur.⁵³⁷ In dem von den Arabern von Bagdad aus beherrschten Gebiet des ehemaligen Sassanidenreiches regierten damals verschiedene lokale iranische Dynastien wie die Saffariden, Samaniden und Buyiden, die sich alle einer mehr oder weniger großen Autonomie von ihren arabischen Oberherren erfreuten. Die Samaniden regierten dabei große Teile des Ostens von Khorasan bis tief hinein nach Mittelasien, während die Buyiden die Macht in Gebieten des iranischen Hochplateaus, wie etwa Arak oder Isfahan, innehatten. Letztenendes stand aber über allen diesen verschiedenen iranischen Dynastien die arabische Oberherrschaft des Kalifen in Bagdad. Aus diesem Grunde, war die Vorstellung von einem ganzheitlichen Iran nur mit Bezug auf die Zeit vor dem Islam und mit Bezug auf die persische Kultur und Sprache möglich. Der Begriff ‚Iran‘ kommt im *Schahnameh von Firdosi* in seinen ganzen Ableitungen und Komposita 700 Mal vor.⁵³⁸ Obwohl ‚Iran‘ als *Watan* – die persische Übersetzung von Heimat – zur Zeit der Samaniden keinen realen örtlichen Bezug hatte, war diese Epoche die Zeit der Bewahrung des ‚Iranischseins‘ und des Durchbruchs und der Blüte der persischen Sprache. Abdolhossein Zarrinkub hält die Rolle der Samaniden bei der

⁵³⁴ Ebd.

⁵³⁵ Die „Abbasiden“ wurde in der deutschen Dichtung erstmals von August von Platen in einem Versepos in neun Gesängen (1828/29) behandelt.

⁵³⁶ Die Goldene Epoche der orientalischen Zivilisation, die Kermani – wie in 1.5 thematisiert wurde - als deren Aufklärungszeit bezeichnet, geht auf diese Ära zurück.

⁵³⁷ Mohammad Reza Schafi'i Kadkani. *Talaghie Ghodama az Vatan*. (Was stellten sich unsere Vorfahren unter ‚Watan‘ vor?): <http://bukharamag.com/1389.04.1241.html>.

⁵³⁸ Ahmad Ashraf, The Emergence of Iran as a Vatan During the Safavid Era, In: Iran Nameh, Volume 30, Number 2, Summer 2015.

Unterstützung und Verbreitung der persischen Dichtung für einzigartig unter den anderen damaligen Dynastien.⁵³⁹ Avicenna schreibt in seiner Autobiographie von der Größe der Bibliothek der Samaniden-Dynastie, was ihr Interesse an der Verbreitung von Wissenschaften und Kultur beweist.⁵⁴⁰ Das *Schahnameh* wurde zwar dem die Samaniden in gewisser Weise beerbt habenden Mahmud von Ghazni, dem Begründer der Dynastie der Ghaznawiden, gewidmet und auch ihm verliehen, doch wurde es bereits zur Zeit der Samaniden von Firdosi begonnen und reflektiert daher die Gefühle der Iraner unter den Samaniden bevor die Ghaznawiden an die Macht gelangten.⁵⁴¹ Die Samaniden regierten nach dem Eintritt der Araber und zur Zeit des Kalifats der Abbasiden für fast hundert Jahre. Sie waren diejenigen, die die ‚iranische Kultur‘ wiederbelebten und verstetigten.⁵⁴² Da die Sassaniden alle Persisch sprechenden Gebiete regiert hatten, fühlten sich die lokal Herrschenden, überall dort wo *Dari* und andere Dialekte der persischen Sprache gesprochen wurden, verantwortlich, die iranische Kultur, Zivilisation und die Traditionen, die es damals gab, zu unterstützen.⁵⁴³ Die Samaniden hielten Bahram Tchubin einen *Sardar* (Militärführer) der Sassanidenzeit für ihren Vorfahren, obwohl es nicht klar ist, ob diese Aneignung berechtigt ist.⁵⁴⁴ Trotzdem kann man die Behauptung, von iranischem Stamm zu sein, als Zeichen des Interesses der Samaniden an der Bewahrung und Verbreitung der iranischen Traditionen werten. Außer Firdosi gelten Rudaki, Daghghi, Schahid und Kassayee als persische Dichter, die von den Samaniden unterstützt wurden. Die Samaniden waren auch bestrebt, historische Texte⁵⁴⁵ ins Persische übersetzen zu lassen und trugen so bei zur Entwicklung der Kultur und Wissenschaften zu dieser Zeit. Ihre Bemühungen um die Wiederbelebung der iranischen Identität trugen auch zur Beständigkeit dieser Kultur und Sprache in den kommenden Jahrzehnten und während der Herrschaft der Türken und Mongolen bei.⁵⁴⁶ Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Basis dessen, was bis heute unter ‚iranischer‘ Kultur und Tradition verstanden wird, in der Ära der Abbasiden und

⁵³⁹ Abdolhossein Zarrinkoub, Ruzegaran. *Tarikh-e Iran az aghaz ta soghout-e saltanat-e Pahlawi* (Die Geschichte Irans vom Anbeginn bis zum Sturz der Pahlawi-Dynastie, Teheran, 1387 (2008), S. 402.

⁵⁴⁰ Ebd.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Ebd., S. 388.

⁵⁴³ Ebd., S. 404.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 402.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 404: Zarrinkub nennt unter anderem *Tarikhe Tabari* und *Hodud ol alam*, Werke von Ibn Sina und Biruni.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 403.

von in deren Herrschaftsgebiet regierenden regionalen iranischen Dynastien geschaffen wurde.⁵⁴⁷

Die Lage der deutschsprachigen Länder wegen der napoleonischen Kriege und schon zuvor durch die französische Dominanz wurde der Lage Irans nach dem Eintritt der muslimischen Araber vergleichbar angesehen.⁵⁴⁸ Die Orientalisten des 19. Jahrhundert stellten Firdosi daher auch als denjenigen vor, der „aus ursprünglichem und unverbildetem Sprachempfinden heraus wieder ein reines Persisch sprach und sprechen lehrte“.⁵⁴⁹ Das *Schahnameh* besteht aus sowohl mythischen als auch geschichtlichen Teilen. Das Mythische ist durch Heldengeschichten geprägt, in denen das Böse durch das Gute besiegt wird. Das Böse bezieht sich auf das Land der Nicht-iranischen (*Aniran*) und das Gute auf *Iran*. Firdosis Helden wie *Rostam*⁵⁵⁰ und der Schmied *Kaveh* sind Repräsentanten des Guten.⁵⁵¹ Im Deutschland des späten 18. und frühen 19. Jahrhundert wurde von den Romantikern ein ähnlicher Gedanke Deutschland betreffend entwickelt.

Eine Literarisierung Irans, oder Persiens, wie es damals hieß, fand in der deutschen Sprache erstmals durch Hammer-Purgstalls Erschließung der Werke des Dichters Hafis (ca. 1325-1390) im Jahre 1814 statt. Diese Literarisierung baute auf „philologischen Sachverstand und Imagination“⁵⁵². Auch Goethes *Divan* aus dem Jahre 1819, der als „das orientalische Ereignis in der deutschsprachigen Literatur“⁵⁵³ zu betrachten ist, baute auf diesen Elementen auf. Friedrich Rückert veröffentlichte

⁵⁴⁷ Aschraf: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period>

⁵⁴⁸ Vgl. dazu: Johannes Fried, *Die Anfänge der Deutschen: Der Weg in die Geschichte*, Berlin, 2015; Es wird in 4.2 gesehen, dass das erste Klischee der *Watan*-Darstellungen in der persischen (*Maschruteh*)-Literatur im 19. Jahrhundert ebenfalls romantisch-nationalistisch geprägt war und die Überlegenheit eines ‚*onsor-e-irani*‘ (‚rein-iranischer Kern) betont wurde.

⁵⁴⁹ Hans Heinrich Schäder, *Firdosi und die Deutschen. Festrede, gehalten bei der Jahrtausendfeier zum Gedächtnis Firdosis zu Berlin am 27. September 1934*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge, Band 12 - Heft 2 (Band 88) Leipzig, 1934*, S. 118-129.

⁵⁵⁰ Vgl dazu: Abbas Amanat, *Iranian Identity Boundaries: A Historical Overview*, In: *Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective*, Abbas Amanat, Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012: „As such Rostam may be seen not only as a guarantor of Iran’s territorial integrity and restorer of its sovereignty but as a champion of the Iranian self-asserting identity that resists powerful personal, familial, and ethnic appeals detrimental to the very essence of a constructed Self.“

⁵⁵¹ Schahrokh Meskoub erklärt in seinem Buch *Armaghan-e Mour. Jostari dar Shahnameh* (Ein Essay über das *Schahnameh*), dass die Protagonisten im *Schahnameh* der ‚Wirklichkeit‘ entsprechen und daher ‚real‘ sind. Auch die Helden und Vorbilder, die das Symbol des idealen Menschen und Repräsentanten des Guten sind, werden nicht makellos und frei von menschlichen Beeinträchtigungen dargestellt. Vgl. Schahrokh Meskoub *Armaghan-e Mour. Jostari dar Shahnameh* (Ein Essay über das *Schahnameh*), Teheran, 2005, S. 237.

⁵⁵² Görner/Mina, a.a.O., S. 9.

⁵⁵³ Ebd.

1822 unter dem Titel *Östliche Rosen* deutsche Ghaselen, die er inspiriert von der Poesie Dschelaleddin Rumis (1207-1273; auch bekannt als Mowlana bzw. Mowlavi) geschrieben hatte.⁵⁵⁴ In seinen Erlanger Vorlesungen in den späten 1820er Jahren behandelte Rückert die orientalisch-persische und griechische Mythologie als grundsätzlich gleichberechtigt. Dies führte zur Begründung einer vergleichenden Mythologie-Forschung.⁵⁵⁵ Nach Hammer-Purgstalls Übersetzung von Hafis veröffentlichte auch August von Platen seine Hafis-Nachdichtungen und im Jahr 1820 kam Joseph Görres' Übersetzung von Firdosis *Schahnameh* in Berlin heraus. Hans Heinrich Schäder nimmt in seiner Rede *Firdosi und die Deutschen*, die er bei der Jahrtausendfeier zum Gedächtnis Firdosis zu Berlin am 27. September 1934 hielt, auf die deutschen Übersetzungen von Firdosi Bezug. In dieser Rede erwähnt er Aspekte des *Schahnameh*, die die anfängliche Widerspiegelung des Persisch-Orientalischen im deutschsprachigen Raum veranschaulichen. Die Suche nach einem Helden durch deutsche Romantiker führt dazu, dass sie sich hauptsächlich für den mythischen Teil des *Schahnameh* interessierten und das Historische außer Acht ließen, so Schäder. Er beschreibt in seiner Rede den historischen Hintergrund der Entstehung des *Schahnameh* und die Tatsache, dass die persische Sprache nach der arabischen Eroberung durch Firdosi wiederbelebt wurde. Schäder zufolge sei Firdosi „der eigentliche Schöpfer der persischen Literatursprache“ und Firdosi und die Samaniden sollen laut ihm „das nationale Selbstbewusstsein des Persertums und die Erinnerung an seine Heldensage“ heraufgerufen haben.⁵⁵⁶ Dies zeigt, welche Aspekte von Iran oder Persien die Deutschen interessierten, die auf die Suche nach der romantischen Heimat waren. Die Geschichte Irans und der persischen Sprache zu Firdosis Zeit waren deshalb für Deutsche von Bedeutung, weil sie unter anderem das gemeinsame Schicksal der indogermanischen Sprachkulturen⁵⁵⁷ widerspiegeln sollte: „Die

⁵⁵⁴ J. Christoph Bürgel, Zu Hafis Vertonungen in Deutschsprachigem Liedgut. Versuch einer Annäherung, in: Görner/Mina, ebd., S. 67-94, hier: S. 85.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu: Christoph Jamme, Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800, München 2013, S. 163 f. („Die Vergangenheit als Quelle der Kultur – Die neuen Wissenschaften im 19. Jahrhundert“, S. 163-165.)

⁵⁵⁶ Hans Heinrich Schäder, *Firdosi und die Deutschen*, a.a.O., S. 119-120.

⁵⁵⁷ *Basi ranj bordam dar in sale si*
Ajam zende kardam bedin Parsi

(Dreißig Jahrelang Schwierigkeiten hielt ich aus; endlich belebte ich *Ajam* (Iran) durch die persische Sprache wieder.) Erwähnenswert an dieser Stelle ist die Bedeutung des persischen Wortes *Mihan* (Heimat) in Firdosis Versuch einer ‚Belebung der iranischen Identität‘, wie er sein Anliegen selbst bezeichnet. Das Wort *Watan* ist die arabische Version von *Mihan*, die ihrerseits dann ins Persische aufgenommen wurde. Eine Untersuchung der indogermanischen sprachlichen

iranische Heldensage ist in ihren Motiven und Gestalten wesentlich aus dem gleichen Geist geboren und von dem gleichen Geist erfüllt wie die Sagen der anderen indogermanischen Völker.“⁵⁵⁸ Schäder führt noch aus, dass es nicht nur indogermanische Völker allgemein, sondern spezifisch das deutsche Volk sei, das sich vom *Schahnameh* angesprochen fühlte. In der Tat hatten vor Görres auch Adolf Friedrich von Schack und Rückert begonnen, das *Schahnameh* ins Deutsche zu übersetzen, dennoch war Görres der erste Übersetzer, der das Werk vollständig übersetzte. Die Motivation der Deutschen, Firdosi im 19. Jahrhundert ins Deutsche zu übersetzen, sei es gewesen, ihn zu „verdeutschen“ und „dem deutschen Schrifttum das *Schahname* als ein ihm wesensmäßig zugehöriges Bestandteil zu zuführen“⁵⁵⁹

Es ist ein denkwürdiges Zusammentreffen, daß Görres auf dem Höhepunkt dieses Kampfes für die deutsche Freiheit seine Übersetzung des *Schahname* herausgehen läßt. In einer Zeit leidenschaftlicher nationaler Bewegung gibt er den Deutschen [...] das Buch des persischen Dichters in die Hände. Auf dem Widmungsblatt steht der Name des Freiherrn von Stein, den er dem sagenhaften Befreier Irans von tyrannischer Fremdherrschaft, dem Schmied Kawe vergleicht.⁵⁶⁰

Die Bemühungen der deutschen Orientalisten um die Übersetzung des *Schahnameh* in dieser Phase der deutschen Geschichte zeigen, dass sie die soziale und politische Lage Irans bei der Entstehung des *Schahnameh* als der revolutionären Situation der deutschsprachigen Länder der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergleichbar darstellen wollten. Diese Lesart wird dadurch bestätigt, dass Görres seine Übersetzung Heinrich Friedrich von Stein, dem berühmten preußischen Staatsmann zur Zeit der napoleonischen Kriege widmete. In seiner Widmung vergleicht Görres von Stein mit dem Schmied Kawe (*Kaveh*), der eine mythische Heldenfigur im *Schahnameh* ist. Besonders das Heroische an Firdosis Heldengedicht interessiert die Deutschen zur Zeit der Not und das Heroische macht den Charakter des *Schahnameh* aus. „Das weltfern versunkene Forschen in den Mythen und Sagen der Völker“ sei mit dem Ziel zustande gekommen sei, „einen gemeinsamen Urmythos der Menschheit“ wiederzugewinnen, so Schäder.

Gemeinsamkeit der Wörter ‚Heimat‘ und *Mihan* könnte als Thema einer separaten linguistischen Untersuchung aufschlussreich sein.

⁵⁵⁸ Schäder, ebd.

⁵⁵⁹ Ebd.

⁵⁶⁰ Ebd.

Inmitten weltgeschichtlicher Entscheidungen und einem Neuanbruch nationaler Besinnung in Deutschland träumte Görres den romantischen Traum von der gemeinsamen Jugend des Menschengeschlechts weiter, lebt er vom Erbe eines dahingegangenen kosmopolitischen Jahrhunderts.⁵⁶¹

Obwohl die Behauptung Schäders, die Helden des Schahname seien mythisch, aus historischer Sicht nicht völlig stimmt, erklärt seine Rede die romantische Projektion der Lage Deutschlands Ende der 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts auf den Iran. Die Heldenkultur im *Schahnameh* geht auf die Könige der Dynastie der Parther (Arsakiden) zurück.⁵⁶² Die Arsakiden stürzten die Nachfolger von Alexander – die Seleukiden – und waren 475 Jahre an der Macht – länger als die vorhergehenden Meder und Achämeniden und auch länger als Sassaniden, die nach ihnen bis zur arabischen Eroberung 420 Jahre in Iran regierten. Die Arsakiden hatten etablierte Gewohnheiten und Prinzipien, zu denen zwei Parlamente, gutes Behandeln der Kriegsgefangenen, Asylgewähren an Vertriebene und das Halten von Versprechen zählten. Die arsakidischen Helden streuten ihr Konzept des Denkens in der Welt aus und belebten die Epik und die heroische Kultur. Ihre Religion des Lichtes wurde von den Griechen aufgenommen, woraus sich der Mithraismus in Europa entwickelte.⁵⁶³ Die iranische Heldenkultur spiegelt im *Shahnameh* die Heldengeschichte von Rostam und Sohrab. Abbas Amanats Interpretation dieser Legende erklärt wofür Rostam und Sohrab als Metaphern stehen und wie sie die Realität der iranischen Geschichte

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Die iranische Heldenkultur geht zurück auf die Zeit der Parther (Arsakiden) (247 BCE- 224 AD), die 475 Jahre in Iran herrschten. Danach waren die zoroastrischen Sassaniden 420 Jahre an der Macht, bis die muslimischen Araber im 7. Jahrhundert Iran eroberten. Die Heldenkultur, die heroische Moral und Philosophie (*Adabe-e- Jawanmardi*) der langen Zeit der Arsakiden ist jedoch tief in der iranischen Psyche gewurzelt und die Kontinuität der iranischen Identität ermöglicht. Die Arsakidische Religion des Lichtes wurde von den Griechen in Europa als Mithraismus weiterentwickelt, der einen gemeinsamen Boden mit dem Christentum aufweist. Vgl. dazu: Abdolhossein Zarrinkoub, *Namwar Nameh*. Über Firdosi und Schahnameh, Teheran, 1381 (2002). S. 29; Für eine umfassende Studie über die Arsakiden erweist sich als nützlich: Abdolhossein Zarrinkoub, Ruzegaran. Tarikh-e Iran az aghaz ta soghout-e saltanat-e Pahlawi (Die Geschichte Irans von Anbeginn bis zum Sturz der Pahlawi-Dynastie, Teheran, 1387 (2008); Mohammad Ali Islami Nodoushan, Vier Stimmen des iranischen Bewusstseins: Firdosi, Molawi, Sadi, Hafis, Teheran, 2014.

Für die Kontinuität der iranischen Identität mit der Heldenkultur (*Adabe Jawanmardi*) siehe: Mehdi Jami, *Adabe Pahlawani* (Die Heldenkultur), Teheran, 1388 (2009). Für eine ausführliche Studie über die Geschichte der alten iranischen Religionen siehe: Mahmoud Kavir, *Die Geschichte des Denkens in Iran*, London, 2015.

⁵⁶³ Kavir, *Die Geschichte des iranischen Denkens*, a.a.O., S. 89.

repräsentieren.⁵⁶⁴ Das politische System mit der Repräsentation von Rostam geht auf das System der Arsakiden zurück. Die Helden Gudarz, Giw, Bijan, Bahram, Karan, Khosrow und Kaveh sind als reale historische Figuren aus der arsakidischen Zeit bekannt.⁵⁶⁵ Firdosi soll die Namen und den Ruhm der Parther-Herrscher gekannt haben und daher bezog er diese neben den sassanidischen Königen in sein *Schahnameh* mit ein.⁵⁶⁶ Auch Zarrinkub bestätigt die entscheidende historische Rolle der arsakidischen Helden für den Bestand Irans und die Überwindung der Herrschaft der Seleukiden.⁵⁶⁷ Der Begriff *Pahlawan* (Held oder Heroe) ist bezeichnend für die Heldenkultur in den iranischen nationalen Epen und Heldengedichten.⁵⁶⁸ Die Arsakiden-Dynastie bezeichnet Zarrinkub als eine Art ‚vereinigte Staaten‘, wenn man es mit der heutigen Terminologie beschreiben will. Sie hingen der alt-iranischen (arischen) Religion an, spielten jedoch eine große Rolle bei der Verbreitung der zarathustrischen Religion, des Mithraismus, des Buddhismus bzw. des Christentums.⁵⁶⁹ Sie hatten verschiedene Elemente aus dem Osten und Westen miteinander gemischt und waren durch ihre religiöse Toleranz ausgezeichnet; statt der Religion legten sie einen großen Wert auf Reiten und auf Pfeil und Bogen.⁵⁷⁰

Die Projektion der deutschen sozialen und politischen Lage Ende der 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts auf den Iran der vormodernen Zeit hatte also auf die Entstehung des deutschen romantischen Nationalismus großen Einfluss genommen. Der deutsche

⁵⁶⁴ Abbas Amanat, *Iran facing others*, a.a.O., S. 1-3: „In the story of Rostam und Sohrab in the *Shahnameh*, the poet Ferdowsi a millennium ago gives us a tale of a tragic quest, which contains subtle allusions to the complexities of Iranian identity: Sohrab ist a love child of Rostam, the redoubtable champion (*pahlavan*) and kingmaker of Kazanid Iran, and Tahmineh, the beautiful and wise daughter of the king of Samangan, a peripheral buffer state between Iran and Turan. A valiant warrior and like his father a giant of a man, he enters the services of the Turanid king Afrasyab, the archenemy of Iran, who unbeknownst of Sohrab's origin furnishes him with an army. His calculated objective is to destroy Rostam at the hand of the young and formidable Sohrab. [...] Sohrab's intention however is very different. He was to seek his father and with his help first remove the unworthy Iranian king Kay Kavus from his throne and then bring to end Afrasyab's rule – hence reversing the course that many centuries earlier divided the people of Iran from the people of Turan. This was a seminal division in the dawn of the mythical past setting the Iranians forever apart from the “non/Iranians” (*aniran*).“

⁵⁶⁵ Zarrinkub, *Die Arsakiden und Wiederbelebung Irans*, in: Ruzeragaran, S. 151 – 182, hier: S. 182; Kavir, a.a.o., S. 89-90.

⁵⁶⁶ Kavir, ebd.

⁵⁶⁷ Zarrinkub, ebd., S. 181.

⁵⁶⁸ Für eine linguistische Untersuchung des Begriffs *Pahlawan* oder *Ghahraman* siehe: Mir Jalaleddin Kazazi, *Hintergrund, Herkunft und Kern des Begriffes Ghahraman*, in: *Schegeft-o-schegeft. Essays und Aufsätze über die Kultur und Literatur Irans*, Teheran, 1392 (2013). S. 55-65.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 182.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 180-181.

Nationalismus – nun auch politisiert – hatte seinerseits ebenfalls Auswirkungen in Iran, namentlich zu Anfang des 20. Jahrhundert, am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Diese politischen Auswirkungen spielen bei der Entstehung des iranischen ‚romantischen Nationalismus‘ eine wichtige Rolle. In der Tat, das moderne Klischee von *Watan* entsteht nach dem Muster des deutschen romantischen Nationalismus, was in Kapitel 4 diskutiert wird. Das romantisch-nationalistische Klischee des *Watans* im Iran des 19. Jahrhundert, das erstmals in der *Maschruteh*-Literatur bestand und zur Pahlavi-Zeit staatlich gefördert wurde, basiert von daher wie der deutsche kulturelle Nationalismus auf einer nostalgisch geprägten Version der iranischen Identität, das den Eintritt des Islams in Iran als absolut zerstörerisch für die „rein“ iranische Kultur betrachtet. Das Islamische wurde bei diesen klischierten *Watan*-Darstellungen ausgelassen und somit wurden die ausgezeichneten wissenschaftlichen Fortschritte, die mit der Unterstützung der Kalifen und vor allem unter den Abbasiden zustande kamen, völlig vernachlässigt. Die Geschichte der iranischen Gebiete nach der Ankunft des Islams und vor allem nach der Machtergreifung der iranisch orientierten Abbasiden beweist, dass die Islamisierung des 7. Jahrhunderts im Gegensatz zum romantischen Klischeedenken die ‚iranische‘ Kultur *nicht* zerstörte. Im Gegenteil: es kam in dieser Zeit zu Fortschritten und einem Florieren⁵⁷¹, die in Kermanis Lesart von Orient und Okzident geradezu zur Basis aufklärerischer europäischer wissenschaftlicher Entwicklungen geworden sei.⁵⁷² Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die deutsche und iranische Identitäten keineswegs zwei völlig voneinander getrennte Pole darstellen; beide entspringen romantisierenden Trends und Praktiken.

⁵⁷¹ Die Frage, ob die Blüte von Kunst und Kultur sowie die wissenschaftlichen Fortschritte während der so genannten Goldenen Ära der islamischen Zivilisation ein Resultat der islamischen Religion als solcher oder vielmehr die Folge eines Fortwirkens der iranischen vorislamischen Zivilisation bzw. möglicherweise eine Kombination dieser beiden Faktoren gewesen ist, hat diese Arbeit nicht vor, zu untersuchen. Wie in der Einleitung erwähnt wurde, setzt sich diese Arbeit nicht zum Ziel, die Ansichten unserer Autoren auf historische oder wissenschaftliche Gültigkeit hin zu überprüfen, sondern einzig und allein, die Repräsentationen von Heimat in ihrem Werk zu untersuchen und die Unterschiedlichkeit ihrer Verständnisse von Heimat herauszuarbeiten.

⁵⁷² Siehe 1.5.

3.3. Heimat als Spielart vor-islamischer iranischer Identität: Herders Parsismus und literarisch-linguistischer Nationalismus

Die Idee von Nation im deutschen Sprachraum wurde aber bereits vor der Romantik formuliert, nämlich insbesondere durch Johann Gottfried Herder (1744-1803). Herder legte die Basis für den modernen deutschen Nationalismus und Historismus.⁵⁷³ Seine Philosophie der Geschichte findet Gestalt in seinem Hauptwerk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791)⁵⁷⁴. In diesem umfassenden, aber fragmentarischen Werk unternahm es Herder, die Kulturgeschichte der Menschheit zu untersuchen und die Historie als ein auf den gesamten Planeten Erde bezogenes Phänomen zu etablieren. Er nimmt an, dass der Ursprung der Sprache der Menschheit in Persien liegt.⁵⁷⁵ Herder lobt zwar die moderne europäische Kultur, aber er kritisiert stark die imperialistischen Aggressionen in einer Ära der Beschleunigung der europäischen Erforschung und Kolonisation. Deutschland war zu Herders Zeit eine fragmentierte Kulturnation ohne gesamtstaatliche Strukturen. Überdies verfügte es (noch) nicht über Kolonien außerhalb Europas und fühlte sich zudem als Opfer des französischen kulturellen Imperialismus innerhalb von Europa. So gesehen fühlte sich Deutschland als eine kulturelle Kolonie von Frankreich.

Herder starb vor den napoleonischen Kriegen und sein Nationsbegriff ist daher nicht wie bei Fichte und manch anderen Romantikern davon beeinflusst. Trotzdem ist seine Definition von Nation schon im Verhältnis zur französischen ‚Zivilisation‘ und im Gegensatz dazu definiert. Die Wörter ‚Nation‘, ‚Nationalgeist‘ und ‚Genius der Nation‘ kommen bei Herder häufig vor und diese in Bezug auf jedes ‚Volk‘ und, vor allem, jede ‚Sprache‘. Obwohl diese Begriffe an den rassistischen Nationalismus des Dritten Reiches zu erinnern scheinen, war Herders Idee des klimatischen Determinismus eine Kritik des Eurozentrismus; in der Tat, er lehnte jede Form der Überlegenheit einer Nation einer anderen gegenüber ab.⁵⁷⁶ Nach Herder hat jede

⁵⁷³ Kontje, a.a.O., S. 64.

⁵⁷⁴ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Martin Bollacher (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1989. Das Werk erschien in vier separaten Teilen zu jeweils fünf Büchern in den Jahren 1784, 1785, 1787 und 1791 bei Hartknoch in Riga und Leipzig; Vgl. dazu: Johann Gottfried von Herder, *Correspondence on Ossian, The Rise of Modern Mythology 1689–1860*, Burton Feldman/Robert D. Richardson (Hrsg.), Bloomington, 1972.

⁵⁷⁵ Für eine umfassendere Untersuchung siehe Todd Kontje, a.a.O., S. 61-118.

⁵⁷⁶ Kontje, ebd., S. 73.

geschichtliche Phase einen unumstrittenen Eigenwert, sie ist eine Erscheinung eigenen Rechts und eigenen Sinns, hat ihre Legitimität ganz in sich selbst. Es kann keine Epoche von einer anderen her als minderwertig oder höherwertig eingestuft werden.⁵⁷⁷ Mit diesem Grundsatz der Eigengesetzlichkeit und Gleichwertigkeit der Individualität der Epochen der Menschheitsgeschichte wendet sich Herder natürlich primär gegen die in seiner Zeit virulente Aufklärungsphilosophie und Aufklärungshistorie.

Herder wurde auch als Verfasser der Arbeit *Von Deutscher Art und Kunst* (1773) bekannt. Dies ist eine Sammlung von fünf Essays und das Manifest des ‚Sturm und Drang‘, mit der die europäische Frühromantik begann. Todd Kontje verweist auf den Titel der Serie *Von deutscher Art und Kunst*, wo das Wort ‚deutscher‘ eine polemische Seite hat, die die Lebendigkeit des ‚Volkes‘ suggeriert und dieses in Gegensatz zu allem Französischen setzt.⁵⁷⁸ Herder verfolgt hier eine doppelte Polemik: Gegen die Franzosen und ihre Kultur als dekadent, künstlich und als eine sterile Nachahmung der Antike und gegen die deutschen Aristokraten, die ihre eigene ‚Art‘ oder nationalen Charakter vergaßen und stattdessen die Franzosen imitierten. Herder erklärt die westliche Kultur von östlicher Herkunft und betrachtet die Europäer als Kolonisierende des Landes, aus dem sie selbst stammen.⁵⁷⁹ Blickle nennt Herder ‚den intellektuellen Vater der modernen Idee von Heimat‘.⁵⁸⁰ Der geschlechtsspezifische Blickwinkel Herders erinnere an das Bild der idealen Frau im Gegensatz zum Mann in einer idealen Welt, das die Heimatkonzeptionen Ende des 18. Jahrhunderts ausmachte.⁵⁸¹ Dieses grundlegende Verständnis von Heimat und ihre feministische Kritik wurden bereits in Kapitel 2 weiter thematisiert.

Herder wirft die These auf, dass die europäische Zivilisation ihren Ursprung im Osten gehabt habe, stellt Deutschland als die am meisten fortgeschrittene Zivilisation Europas dar und verurteilt andere Europäer für ihre imperialistische Politik. Er preist die Menschen in Kaschmir als physisch schön, intelligent und talentiert in sowohl Wissenschaft als auch Dichtung. Er erklärt, dass die Asiaten und – genauer gesagt –

⁵⁷⁷ Ernst Richard Schwinge, „Ich bin nicht Goethe“ Johann Gottfried Herder und die Antike. Vorgelegt in der Sitzung vom 2. Juli 1999. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften E. V. Hamburg, Jahrgang 17, Heft 2, Göttingen, 1999, S. 15-16.

⁵⁷⁸ Kontje, ebd., S. 67.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 74.

⁵⁸⁰ Blickle, a.a.O., S. 65: Dies thematisiert Blickle jedoch mit Hinweis darauf, dass Herder das Wort ‚Heimat‘ in seinen Hauptwerken explizit nicht erwähnt hat.

⁵⁸¹ Ebd., S. 81-92.

die Perser, sowohl Schrift als auch Alphabet erfunden haben sollen. Sie seien diejenigen, die Pflanzen und Tiere domestiziert, Kunst und Wissenschaft kultiviert, Handel und Kommerz als auch Regierungen gegründet haben.⁵⁸² Die frühen Zivilisationen waren in Herders Schema die Inder und die Iraner. Das Alte Indien soll unter der orientalischen Tyrannei zur Stagnation gekommen sein, aber die Pracht des Alten Iran hätte bis zur arabischen Eroberung existiert. Herder privilegierte die vorislamische iranische Kultur, obwohl er auch Wert auf die persische Literatur des islamischen Irans legte. Besonders aufschlussreich für Herder sind die Werke von Saadi gewesen.⁵⁸³

Herders Parsismus basiert jedoch tendenziell auf der Vorstellung eines vorislamischen Iranischseins, und ist von daher restaurativnostalgische geprägt. Karin Preuß untersucht in ihrem Aufsatz *Der Einfluss des Parsismus, der Kultur und Philosophie Persiens auf die späten Schriften Johann Gottfried Herders*, Herders großes Interesse für die Kultur, Literatur und Religion der Iraner. Die Auseinandersetzung Herders mit der iranischen Geschichte, Religion und Tradition wird unter anderem in den *Ältesten Urkunden des Menschengeschlechts* (1774), *Erläuterung zum neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (1775) sowie *Persopolis Eine Muthmassung* (1787) dargelegt.⁵⁸⁴ Seine Beschäftigung mit dem ‚Parsismus‘ erfolgt in zwei verschiedenen Phasen: In der ersten Phase interessiert sich Herder für das heilige Buch der Perser, das *Zend Avesta*. Die zoroastrische Religion war nämlich vor dem Islam die Hauptreligion der Iraner. In der zweiten Phase wurden die persischen Inschriften und Denkmäler von Persepolis zum Mittelpunkt von Herders Interesse. Preuß erklärt, dass „Herder mit seiner pantheistisch orientierten Philosophie die grundsätzlichen Weltanschauungen seiner Zeit zu überlegen und sich seine eigene Geschichte zu erfinden [sucht], damit er eine einheitliche Menschheit erschafft.“⁵⁸⁵ Diese ‚einheitliche‘ Menschheit macht den Kern der homogenen Heimatidee aus.

Wie erwähnt, schuf Herders Betonung der völkischen und sprachlichen Zugehörigkeiten den intellektuellen Nährboden für die Entstehung der romantischen

⁵⁸² Kontje, S. 76.

⁵⁸³ Afshin Matin-Asgari, *Iranian Nationalism meets German Countermodernity*, in: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Kamran Scot Aghai/Afshin Marashi (Hrsg.), 2014, S. 50.

⁵⁸⁴ Karin Preuß, *Der Einfluss Persiens auf die späten Schriften Johann Gottfried Herders*, in: *Görner/Mina, a.a.O.*, S. 26-38, hier: S. 28.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 29.

Idee von Heimat. „Das lyrische Ich des Dichters Herder sucht die scheinbar einfachen, klaren und durch die Zeitläufe nicht zu verunsicherten Zustände des von ihm erdachten, feinen Persiens, welches er mit dem Ur-christentum und mit dem Ursprung der Naturreligionen gleichsetzt.“⁵⁸⁶ Also ist Herder nicht nur als intellektueller Vater des Begriffs Heimat anzusehen, sondern auch als jener des deutschen Orientalismus und spezifisch des ‚Parsismus‘.

1776-77 erscheint die deutsche Übersetzung des Zend Avesta. Herder ist auch Anquetil du Parrons französische Übersetzung von 1771 durchaus geläufig gewesen.⁵⁸⁷ Beide Schriften erklärt Preuß für „Zeugnisse einer Epoche, die sich verstärkt für eine Vermittlung persischer Sitten und Gebräuche eingesetzt hat.“⁵⁸⁸ Die Veröffentlichung des Zend Avesta soll Herder dazu bewegt haben, „die unterschiedlichen Völker miteinander zu vergleichen und seine liberal ästhetische Sprach und Religionsphilosophie unter kulturellen Aspekten zu betrachten.“⁵⁸⁹ Nach Herders Auffassung hat die menschliche Gattung einen gemeinsamen Ursprung, welche sich in der Ursprache der Völker widerspiegelt und diese wird nun aufgrund der Popularität des Zoroastrismus nach Persien verlegt. Der Unterschied zwischen dem kulturell-linguistischen Nationalismus und dem politischen Nationalismus geht also zurück auf Herder. Er prägte den Begriff ‚Nationalismus‘, als es noch keinen Nationalstaat gab. Sein Werk spielte eine ähnlich zentrale Rolle bei der Entwicklung des ‚Deutschen Orientalismus‘ wie bei der Herausbildung der europäischen Romantik.

Bei der Initiation des deutschen Nationalismus spielte also Herders Bewunderung für die persische Literatur eine bedeutende Rolle. Herders Vorstellung von der kulturellen Nation ist die Essenz des modernen Nationsbegriffs und begründete das moderne romantische Verständnis von ‚Heimat‘. Die Berücksichtigung von Herders ‚Parsismus‘ – eine nostalgisch geprägte Version der vor-islamischen iranischen Identität – als Initiator für die Entwicklung des modernen Klischees von ‚Heimat‘ zeigt, dass das romantisch-nationalistische Klischee von *Watan*, das auf der Fassung der Romantiker von der thematisierten iranischen Heldenkultur basiert, seine Wurzel in Herders Orientalismus hat. Die Heimatbilder, die durch das Orientalisieren des Iranischen im 19. Jahrhundert zustande gekommen sind, wirkten sich auf die

⁵⁸⁶ Ebd.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 27.

⁵⁸⁸ Ebd.

⁵⁸⁹ Ebd.

Entstehung von *Watan*-Diskursen im 20. Jahrhundert Iran aus.⁵⁹⁰ Dass dieses Verhältnis primär auf Herders Vorstellung von ‚Heimat‘ und ‚Parsismus‘ zurückzuführen ist, macht einiges für unsere Diskussion über die Wechselwirkungen von ‚Heimat‘ und *Watan* klar.

Herders Heimat ist als eine restaurativnostalgische, orientalistische zu sehen. Wie gesehen, weist Kermanis Heimatverständnis keine restaurativnostalgischen Züge auf, obwohl es orientalische und spezifisch iranische Teile miteinbezieht.⁵⁹¹ Die orientalischen Teile von Kermanis Heimat nehmen keine orientalistische Farbe im Sinne eines romantischen Nationalismus an. Es wird im Folgenden thematisiert, dass Kermanis Orientalismus kosmopolitisch geprägt ist.

3.4. Navid Kermanis kosmopolitische Heimat als Gegenentwurf zur romantischen Heimat

Der deutsche Orientalismus in Herders Tradition setzte sich nach Herder fort. Die Kritik gegen den modernen Westen wurde lauter ausgedrückt und der Orient fand Gestalt bei vielen deutschen Dichtern und Denkern. Wie erwähnt, um 1820/30 versuchten Friedrich Rückert, August von Platen, Adelbert von Chamisso und Heinrich Heine „die literarische Formen des Deutschen durch ‚das Orientalische‘ zu erweitern.“⁵⁹² Bereits Schopenhauer hatte die Lehren des Hinduismus und Buddhismus studiert. In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1818 stellte er die mystische Weisheit des Orients dem Rationalismus der Aufklärung gegenüber. In *Also sprach Zarathustra* wählte Nietzsche den iranischen Propheten Zarathustra als die Stimme, die die dekadente bürgerliche christliche Zivilisation Europas verurteilte. Der Pessimismus gegen die westliche Zivilisation zeigt sich in Schweizers *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* von 1923 und Freuds *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930. Auch in den so unterschiedlichen literarischen Traditionen, wie der, in der Thomas Mann stand und der, in der – in der Gegenwart – Bodo Kirchhoff und Christian Kracht arbeiten, sind Orientalismen konstitutiv. Als Höhepunkt dieses kulturpessimistischen Ansatzes, der auf das ‚Orientalische‘ als Quelle der Regeneration setzte, ist aber Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* zu sehen. Spengler hielt die moderne europäische Zivilisation für faustisch, da sie ihre Seele in einem diabolischen Handel verkauft habe. Sie opferte ihren Wert der

⁵⁹⁰ Siehe Kapitel 4.

⁵⁹¹ Siehe Kapitel 2.

⁵⁹² Görner/Mina, *Im Basar der Dichter. Zur Einleitung*. a.a.O., S. 9.

Verfolgung des säkularen Wissens auf, das nach materiellem Gewinn und universaler Dominanz suchte. Ähnlich wie Lenin sah Spengler den Imperialismus als die höchste Stufe der europäischen kapitalistischen Expansion und erklärte ihn deshalb für den Anfang der Ära des Untergangs. Im Unterschied zu den Marxisten fand Spengler die Erlösung in der deutschen Kultur und nicht in einer revolutionären universalen Transformation. Die moderne europäische Zivilisation war nach Spengler verurteilt, ihrer eigenen Besessenheit mit Materialismus und kapitalistischer Gier und universaler Dominanz zum Opfer zu fallen. Deutschland aber hatte im Gegensatz zu England, Frankreich und den USA, die die westliche Zivilisation zum Untergang brachten, einen neuen Zyklus der globalen Regeneration begonnen.

Herder gehört mit Goethe zur gleichen Denktradition, was die Wertschätzung der ursprünglichen Kulturen betrifft. Herder privilegierte dennoch die vor-islamische Kultur Irans, wohingegen Goethe stärkere Affinitäten mit dem ‚iranischen Islam‘ und – vermutlich – dem Schiitentum hatte, das er tolerant, raffiniert und esoterisch fand.⁵⁹³ Auch was „die Skepsis gegen die Großstadt und die mit ihr assoziierte Weitläufigkeit“⁵⁹⁴ angeht, teilen Goethe und Herder gleiche Ansichten. Für den Zweck dieser Arbeit ist jedoch von großer Bedeutung, sich über den Unterschied zwischen Goethes Tradition und jener von Herder und der Romantiker bewusst zu werden.

Goethes Ansicht und die von Herder stammenden kulturkritischen Ideen sind nicht innerhalb ein und derselben Kategorie unterzubringen. Denn die „perfide Variante“⁵⁹⁵ oben erwähnter Argumentation „rassistischer Art“⁵⁹⁶ war: „Aus antisemitischen Ressentiments denunzierte die deutschnationale Provinz den urbanen Kosmopoliten.“⁵⁹⁷ D.h. die von Herder kommende romantische Auffassung von den ursprünglichen Kulturen kann eben auch kriegerisch eingesetzt werden und ist nicht von toleranter Essenz. Goethes Einstellung der Kultur und dem Orient gegenüber ist jedoch im Kontext seines Kosmopolitismus zu verstehen, der im Grunde im Gegenteil zur romantischen Idee des Orients steht. Der Kosmopolit der Aufklärung der Weimarer Klassik verstand Welt wie der Kosmopolit der Romantik als Metapher für

⁵⁹³ Rudi Mathee, *The Imaginary Realm: Europe's Enlightenment Image of Early Modern Iran*, in: *Comparative studies of south Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 30, No. 3, 2010, S. 449-462, hier: S. 457.

⁵⁹⁴ Görner, *Heimat und Toleranz*, a.a.O., S. 38.

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Ebd.

⁵⁹⁷ Ebd.

ein Ganzes. Jedoch entstammte kosmopolitisches Denken in der deutschen Tradition ganzheitlichem Denken, so Rüdiger Görner in *Heimat und Toleranz*. Goethes Weltverständnis ist exemplarisch für dieses ganzheitliche Denken. Görner erklärt, der Szientismus der frühen Neuzeit löste den weltumfassenden Geltungsanspruch der (christlichen) Religion ab oder trat zumindest mit ihm in Konkurrenz. Der Szientismus der frühen Neuzeit ging dem universalen Anspruch der Vernunft voraus. Goethe war jedoch auch der universale Anspruch der Vernunft vorausgegangen.⁵⁹⁸ Die Universalitätsbehauptung des okzidentalischen Denkens stimmt nicht mit Goethes Kosmopolitismus überein. Der Orient wurde hingegen in der Romantik zu einem Weltverständnis, das „sich einer Projektion der Innerlichkeit auf ‚universale‘ Verständnisse verdankte.“ Romantiker sahen in einzelnen konkreten Phänomenen nicht ein Teil des Ganzen, wie Goethe dies vertrat: „vielmehr sehnte sich ein gefühlsbetontes Ich nach universaler (= transzendentaler) Geborgenheit. Das Innere dieses Ichs wurde als Spiegelbild des Kosmos begriffen.“⁵⁹⁹

Also ist der Unterscheidungsfaktor von Kosmopolitismus und Romantik ein in unserer Studie kritisiertes Denkbild: Der Anspruch auf Universalität. Universalismus als ein (nicht nur) ‚westliches‘ Schema, dass das Orientalische orientalisiert und sein eigenes Verständnis von der Welt für universal erklärt, um Geborgenheit zu erlangen. Die romantische Suche nach Heimat beruht vor allem auf einem Gefühl oder Bedürfnis nach Geborgenheit. Ein Kosmopolit geht nicht gefühlsbetont auf die Heimatsuche und von daher sucht er in der Heimat nicht nach Geborgenheit. Wie gesagt, dient unsere kulturgeschichtlich vergleichende Methodik in diesem und dem nächsten Kapitel dazu, ‚Heimat‘ in ihrer Wechselbeziehung mit ihrem orientalischen Äquivalent zu sehen und somit eine nicht-universale Herangehensweise an Heimat und ihre Repräsentation im Werk unserer Autoren vorzulegen. Unsere Diskussion über die Wechselwirkungen von Heimat und *Watan* bietet einen Blickwinkel an, um das Thema Heimat nicht nur aus okzidentaler und von daher meist orientalistischer Sicht, sondern auch aus orientalischer Sicht zu sehen.

Dieses Suchen nach transzendentaler ‚Geborgenheit‘ kann wie gesagt eine ‚perfidie Variante von rassistischer Art‘ bekommen und kriegsstiftend fungieren. Das ganzheitliche Denken Goethes jedoch bringt den Orient und den Okzident zusammen und verleiht seiner Weltsicht den friedlichen Aspekt, der seinen Orientalismus von

⁵⁹⁸ Ebd., S. 36.

⁵⁹⁹ Ebd.

dem der Herder'schen Tradition und jenem der Romantiker unterscheidet. Goethes *West-östlicher Divan* ist die Verkörperung seines kosmopolitischen Orientalismus und wird daher zurecht als „das orientalische Ereignis“⁶⁰⁰ in der deutschsprachigen Literatur bezeichnet.

Es gibt wie gesagt ebenfalls eine zeitgenössische Version des Orientalismus. Edward Said theorisiert und kritisiert in seinem Werk *Orientalism* von 1978⁶⁰¹ ein ‚Orientalisieren des Ostens‘, das vom Westen als Mittel benutzt würde, um den Orient zu re-strukturieren und zu dominieren. Diese Art des Orientalisierens funktioniere als eine ideologische Vorbereitung auf den europäischen Kolonialismus und Imperialismus. Der Orient soll orientalisiert werden, um die westliche Annahme der Superiorität zu rechtfertigen. Dieser Prozess bediene sich der westlichen Präsumtion, dass es eine ontologische und epistemologische Distinktion zwischen dem Orient und dem Okzident gibt, was dadurch zu überwinden wäre, dass ein Bild vom ‚Anderen‘ auferlegt wird, das zu kontrollieren und zu unterdrücken wäre, da es sowohl als unterworfen als auch bedrohlich wahrgenommen wird. Eine Analyse der Said'schen These und ihrer Kritik ist für den Zweck dieser Arbeit nicht von Nutzen. Hier ist lediglich auf den Unterschied zu verweisen, der zwischen diesem Orientalismus und dem von Goethe besteht. Der Said'sche Orientalismus ist zwar in seinem Kontext und seiner Funktion völlig unterschiedlich von dem der deutschen Romantiker. Aber beide haben die gleiche Herangehensweise an das Orientalische: Sie orientalisieren den Orient. Das Orientalisieren des Orients ist nicht von friedlicher und toleranter Essenz. Ganz im Gegenteil hat es eine entfremdende Funktion zwischen Orient und Okzident und basiert auf Ausgrenzung und potentiell auch auf Hass. Im folgenden Zitat von Goethe ist seine kosmopolitische Weltansicht genau erkennbar:

Daß keine Gränze zwischen dem was in unserm Sinne lobenswürdig und tadelhaft heißen möchte gezogen werden könne, weil ihre Tugenden ganz eigentlich die Blüthen ihrer Fehler sind. Wollen wir an diesen Produktionen der herrlichsten Geister Theil nehmen, so müssen wir uns orientalisieren, der Orient wird nicht zu uns herüber kommen. Und obgleich Übersetzungen höchst löblich sind, um uns anzulocken, einzuteilen, so ist doch aus allem vorigen ersichtlich, daß in dieser Literatur die Sprache als Sprache die erste

⁶⁰⁰ Görner/Mina, *Im Basar der Dichter*, a.a.O., S. 9.

⁶⁰¹ Edward Said. *Orientalism*, a.a.O.

Rolle spielt. Wer möchte sich nicht mit diesen Schätzen an der Quelle bekannt machen!“⁶⁰²

Wie David Bell im Titel seines Aufsatzes *Orientalising the Orient or orientalising ourselves? The meeting of west and east in Goethe's West-östlicher Divan*⁶⁰³ hinweist, geht es beim romantischen Orientalismus um das Orientalisieren des Orients, während Goethe dafür plädiert, „uns zu orientalisieren“. Nicht nur muss man sich mit der orientalischen Sprache und Literatur bekannt machen, nach Goethe „müssen wir uns orientalisieren“, und an den orientalischen Tugenden „Theil nehmen“ zu können. Dies ist ein Plädoyer für die Vereinigung von Orient und Okzident. Obwohl es in Goethes *Divan* Bilder vom Orient gibt, die bestimmten Stereotypen des romantischen Orients wie Mystik und Sensualität entsprechen mögen, fällt sein Orientalismus, wie gesagt nicht in den Rahmen der gegensätzlich denkenden Romantik. Diese orientalischen Bilder werden bei Goethe nicht im Gegensatz zum Okzident definiert. Goethes Weltverständnis hat einen kosmopolitischen Charakter. Dieser kosmopolitischen Einstellung geht es um die friedvolle Begegnung von Osten und Westen. Im Gegenteil zum Orientalismus der Romantiker, der aus einer universalistischen geborgenheitssuchenden Weltsicht stammte und von daher eine verfremdende, ausgrenzende Funktion hat, besitzt Goethes eine verbindende. Eine weitere und tiefgehendere Auseinandersetzung mit der Theoriedebatte um die Frage des Orientalismus lenkt vom Hauptthema dieser Studie ab. In dieser Diskussion geht es daher lediglich darum, zu zeigen, dass dem friedlichen Heimatverständnis Goethes der Kosmopolitismus zugrunde liegt. Dieses trifft auch bei seinem Orientalismus zu und gleicht mithin seinem Heimatverständnis. Kermanis Heimatverständnis erinnert an Goethe. Diese Heimat ist nicht durch nostalgische und romantisch-universalistische Denkbilder zu interpretieren. Nach einer ‚universalen Geborgenheit‘ sucht Kermani in der Heimat nicht, wie die Romantiker es taten. Diese ist keine auf Homogenität basierte Heimat. Seine Siegen-Rede bringt auf den Punkt, wie eine romantische ‚Geborgenheit‘ suggerierende ‚Heimat‘, einer kosmopolitische Einstellung gegenübersteht:

⁶⁰² Übergang von Tropen zu Gleichnissen, Johann Wolfgang von Goethe, *sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurter Ausgabe, Friedmar Apel (Hrsg.) 1987-99, Vol. 3/1, Hendrik Birus (Hrsg.) 1994, S.199-200

⁶⁰³ David Bell, *Orientalising the Orient or orientalising ourselves? The meeting of west and east in Goethe's West-östlicher Divan*, in: Görner/Mina, a.a.O., S. 52-66.

Der Berufungskommission, der meine Bücher vorlagen, wird aufgefallen sein, daß auch ich den Ort meiner Geburt stets unerwähnt lasse in der biographischen Notiz. Man schämt sich einfach. Die Leute denken, ah, ein Iraner, wohnt in Köln, ist ständig unterwegs, ein Weltenbummler, Kosmopolit hieß es sogar einmal ironiefrei in der Überschrift einer sehr wohlwollenden Rezension, wo kommt er her, Isfahan? Persepolis? Köln-Nippes?, und dann sage ich „Siegen“ und höre schon ein konsterniertes „oh“ oder ein enttäuschtes „ach so“, „ach so, Siegen, Siegen, das ist doch...“ - „ja, genau, das ist...“ Hundertzehn Kilometer südlich von, hundertdreißig Kilometer nördlich von, hundert Kilometer östlich von, und rechts auf der Landkarte das braune Nichts. Man verliert seine Glaubwürdigkeit als Kosmopolit, wenn man zugibt, aus Siegen zu stammen. Wirklich, ich sollte mich erkundigen, ob man sich als Schriftsteller einen zweiten Geburtsort in den Paß eintragen lassen darf, so wie man sich einen Künstlernamen zulegt, wenn man avantgardistische Lyrik schreibt, aber Klaus Müller heißt. Dann nennt man sich auch Samuel K. Müller, und schon steht man in einer Reihe mit Paul Celan.

Die Heimatstadt Siegen qualifiziert sich nicht für den Geburtsort eines Schriftstellers, der aus Iran stammt, die Welt bereist und wie gesehen „kein Schriftsteller der Eindeutigkeiten“ ist.⁶⁰⁴ Sein Heimatverständnis kann nicht auf ein Bedürfnis nach Geborgenheit beruht sein. Kermanis Heimatverständnis ist kosmopolitisch geprägt. Obwohl wir die essayistischen Texte nicht aus biografischer Sicht lesen, ist aus dem obigen Absatz die Bereitschaft des Ich-Erzählers zu entnehmen, auf eine einfache Antwort über den Geburtsort zu verzichten und ein Geborgenheit spendendes Heimatgefühl für den Status als Kosmopolit aufzuopfern. Das Heimatverständnis wird dadurch nicht einfacher, den Heimatort infrage zu stellen. Ganz im Gegenteil: es wird kompliziert. Die oben entworfene Uneindeutigkeit der Identität stimmt mit einem universalistischen Verständnis von Heimat, deren Funktion ist, das Leben durch das Gegensatzdenken einfacher zu machen, nicht überein. Der Autor will jedoch gerade diese Einfachheit in der Definition der Heimat und Identität in Frage stellen:

Bei der Gelegenheit würde ich dann auch meinen Namen ändern, Kermani sieht auf den Büchern immer aus wie Armani oder, noch schlimmer, Germany

⁶⁰⁴ Siehe 1.5.

- unerträglich. Ach ja, und andere Bücher schreiben sollte ich auch, wenn ich schon dabei bin, das Leben erträglicher zu gestalten, die meinen sind immer so negativ. Um meinem Werk mehr Dialektik zu verleihen, müßte ich dann allerdings auch mein Leben eintauschen, was Aussicht auf Besserung nur für den Fall verspräche, wenn zugleich die Welt eine andere wäre, aber dann, wenn die Welt eine andere wäre, ja dann könnte ich auch ein anderes Leben haben mit anderen Büchern, einem anderen Namen und schließlich auch einem anderen Geburtsort. Es muß sich also nicht viel ändern, damit ich in Zukunft offen über meine Abstammung rede. Einfach nur alles.⁶⁰⁵

Allein der Witz über Siegen und seinen Namen und der sarkastische Ton, der für diese Rede gewählt wird, weisen auf die Absicht des Autors, ‚Heimat‘ in einer „von komplexen Überlegungen und Durchmischungen geprägten Welt“⁶⁰⁶ nicht auf eine Abstammung, einen Namen, einen Ort, eine Kultur, eine Religion oder irgendeine kollektive Zugehörigkeit festlegbar zu machen.⁶⁰⁷ Dieses Heimatverständnis suggeriert kein universales Denkbild, Orient und Okzident, das Eigene und das Fremde als zwei voneinander getrennte, sich gegenüberstehende, antagonistische Pole zu sehen. Das Fehlen der Einfachheit des Gegensatzdenkens in Kermanis Werk ist kosmopolitisch und entspricht Goethes Orientalismus.

Kermanis rationale sogar spöttische Darstellung des Herkunftsorts steht im Kontrast zu SAIDs poetischen Beschreibungen aus der Kindheit mit einer neo-romantischen Einfärbung, die später thematisiert wird. Es wurde in 1.5 gesehen, dass in SAIDs Haltung Toleranz im Sinne von Goethes „Teilnahme an dem anderem“ eine Bedeutung hat. In dem Essay *Über Toleranz* erklärt SAID die europäische aufklärerische Toleranz für nicht genug, wenn er die praktische Umsetzung eines sozialen ‚Miteinanders‘ diskutiert.⁶⁰⁸ SAIDs Konstruktion von Heimat ist jedoch in

⁶⁰⁵ Kermani, Woher ich stamme. Die obligatorische Selbstvorstellung für die deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, a.a.O.

⁶⁰⁶ Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O.

⁶⁰⁷ Auch SAID bezeichnet sich als Weltbürger und somit will er „ein kompositum aus zwei welten“ sein und „ein weltbürger ohne eigenes fenster.“ Vgl. dazu, SAID, ein blinder zwei Flüsse, a.a.O., S. 17. Es wird in Kapitel 5 gesehen, dass sein Blick trotzdem ein romantischer bleibt.

⁶⁰⁸ SAID, über toleranz, a.a.O., S. 74-75: „toleranz sollte nur eine vorübergehende gesinnung sein; sie muss zur anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen. Der dies schrieb, johann wolfgang von goethe, schlug eine grandiose kulturelle brücke zwischen okzident und orient – ohne arroganz, gönerhaftigkeit und aufrechnerei. Toleranz ist also kein zustand, sondern eine ausgangsposition; vielmehr eine bewegung. Wir müssen uns aufeinander zubewegen; der stillstand gebiert zuweilen nur indifferenz oder gar schlimmere fantasien. wenn jemand sagt, er sei tolerant, dann habe ich das gefühl, er demonstriere mir nur seine gleichgültigkeit, ohne in irgendeiner weise an mir teilzunehmen. Eine situation, die oft in ghettoisierung mündet.“ S. 76-77: „und da toleranz keine fertigung ist, die man auf dem regal eines supermarktes vorfindet, so müssen wir nach ihrer herkunft fragen. Sie wird letztlich in einem aufrichtigen und ständigen

die Tradition von Herder und der Romantiker zu stellen, wie in Kapitel 5 gezeigt wird.

Es wurde bisher gesehen, welche Denkmuster die Vorstellung über das Iranische in der Kulturgeschichte Deutschlands dominierten. Nachfolgend wird auf jüngere Muster eingegangen, die dazu tendieren, ein eindeutiges universalistisches Bild des Iran in der deutschsprachigen Literaturszene zu entwerfen. Es fragt sich, ob zeitgenössische Orientalismen romantisch und vom okzidentalem Universalismus geprägt oder kosmopolitisch und somit polyversal oder multiversal⁶⁰⁹ sind.

3.5. Jüngere orientalistische Stereotypen iranischer Identität in Deutschland

Wie erwähnt, ist das Orientalische für die deutsche Kultur durch seine bedeutende Rolle in der Idealisierung des Heimatbegriffs und der Nationwerdung Deutschlands formativ. Heimat in der Tradition von Herder und das Orientalische erweisen sich im deutschsprachigen Kulturraum als ein primär literarisch-philosophisches Phänomen. Ihre Politisierung nimmt erst im Wilhelminismus mit seinen Ambitionen im Nahen und Mittleren Osten imperialistische Gestalt an.⁶¹⁰ Diese romantische Heimat, die von der Suche nach einer Heldenfigur in der persisch-orientalischen Welt geprägt ist, beschränkt sich nicht auf die Auseinandersetzung mit den Heldenfiguren des *Schahnameh von Firdosi*, wie sie im 19. Jahrhundert von deutschen Orientalisten gepflegt wurde. Die Romantisierung iranischer Persönlichkeiten setzt sich bei deutschen Orientalisten im 20. Jahrhundert fort. Geschichtliche Persönlichkeiten Irans werden romantisiert, um sie der damaligen komplexen kulturellen und politischen Strukturen in Deutschland vergleichbar zu machen. Diese romantische Suche nach einem Helden bezieht sich bei dem Orientalisten Franz Babinger auf Schah Ismail Safawi, der 1501 zum Gründer des Safawiden-Reichs werden sollte.⁶¹¹ Babinger lehnte eine historisch-materialistische Analyse der Geschichte für das Verständnis der

dialog mit dem andersdenkenden geboren. ich meine einen dialog, der grundsätzliche differenzen nicht ausschließt und keinem konflikt aus dem wege geht – dabei aber stets den streitpartner respektiert, ohne dass eigene positionen aufgegeben werden. Dieser dilog bedeutet teilnahme an dem anderen.“

⁶⁰⁹ Görner, Heimat und Toleranz, a.a.O., S. 61: In einer „von komplexen Überlegungen und Durchmischungen geprägten Welt“ haben „universale Denkkonzepte ausgedient; gefragt ist ein polyversales oder multiversales Denken, das zu einem Verhaltenswandel, auch einem Wandel in unserem Bild vom Menschen beitragen soll.“

⁶¹⁰ Vgl. dazu: Görner/Mina, a.a.O., S. 9.

⁶¹¹ zur Dynastie der Safawiden siehe Mohammad Ibrahim Bastani Parizi, *Siasat va Eghtesad-e asr-e safawi*. (Die Politik und Wirtschaft in der Safawiden Ära), Teheran, 1392 (2013).

Entstehung der Safawiden explizit ab und fokussierte primär auf eine spirituelle und geistige Erklärung. Er sah die Safawiden-Dynastie in Verbindung mit den anatolischen religiösen Umwälzungen des 15. Jahrhunderts.⁶¹² Babingers Auffassung von der Entstehung der Safawiden-Dynastie ist in Gegensatz zur Interpretation von Babingers Zeitgenossen zu setzen, in Sonderheit jener des zeitgenössischen englischen Orientalisten Edward Granville Browne, der die Safawiden im Rahmen der gesamtgeschichtlichen Entwicklung der Region und also aus einem eher sachlichen Blickwinkel beschrieb. Babinger pflegte eine rechts-konservative Einstellung und war zur Zeit der Niederschlagung der Münchner Räterepublik von 1919 aktives Freikorps-Mitglied gewesen. Babingers Darstellung des Aufstiegs der Safawiden und seine Fixierung auf die Person Shah Ismails als nationaler Erlöser ist mit Hinblick auf seine eigenen ideologischen Neigungen zu erklären. Die heute noch immer, selbst in der Wissenschaft, weit verbreitete und eben auf Babinger zurückgehende Auffassung vom Ursprung der Safawiden als einer ideologischen Revolution der fanatischen Krieger mit einem charismatischen Führer – Shah Ismail – lässt sich auf Babingers Erfahrung als national-konservatives Freikorps-Mitglied nach der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg herleiten.⁶¹³ Babinger selbst liefert den Schlüssel zu dieser Analyse, erklärte er doch die Lage in Anatolien und Iran im ausgehenden 15. Jahrhundert auf der einen Seite und jene im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts explizit als durchaus vergleichbar.⁶¹⁴ Die Herausbildung der Safawidendynastie wie sie der Orientalist Babinger beschreibt, kann also als das Erbe der Erfahrung der deutschen Revolution von 1919 durch einen rechts-konservativen Deutschnationalen betrachtet werden. Der britische Orientalist und Zeitgenosse Babingers, E.G. Browne, hingegen versuchte Schah Ismails Aufstieg zum Gründer einer neuen Dynastie mit Objektivität zu analysieren und zählte sowohl seine positiven als auch seine negativen Eigenschaften auf.⁶¹⁵ Er hätte kein Interesse daran, den jungen Herrscher als Helden oder als Schurken zu präsentieren. Als Browne diese Gedanken über die Entstehung der Safawiden schrieb, soll er nichts von der Existenz einer deutschen Monographie mit dem Titel *Bedr ed-din, der Sohn des Richters von*

⁶¹² Ali Anooshahr, Franz Babinger and the Legacy of the „German Counter-Revolution“ in Early Modern Iranian Historiography, in: Rethinking Iranian Nationalism and Modernity, Kamran Scot Aghaie/Afschin Maraschi (Hrsg.), Austin, 2014, S. 25 - 26.

⁶¹³ Ebd.

⁶¹⁴ Ebd.

⁶¹⁵ Ebd.

Simaw: Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich, das einige Jahre davor publiziert worden war, gewusst haben.⁶¹⁶ Babinger verband darin in der Tat die Lage Deutschlands im Jahre 1919 mit der des vormodernen Irans und Anatolien im 14. Jahrhundert und befand sich damit ebenfalls im Einklang mit Oswald Spenglers in jener Zeit wirkmächtig vorgetragenen antimodernen Position. In der Beschreibung Babingers war Badreddin ein religiöser Führer im Osmanischen Reiches, der im frühen 15. Jahrhundert, die Menschen, die unter den noch immer anhaltenden Folgen des ganz zu Anfang des 15. Jahrhundert erfolgten Angriffs der Timuriden⁶¹⁷ und sozialem Abstieg litten, zum religiös-motivierten Aufstand rief, was von Friedrich Giese als gar als ein „kommunistischer Putsch“ interpretiert wurde.⁶¹⁸ Aber der Aufruhr wurde unterdrückt und die Rebellen wurden regelrecht abgeschlachtet, während Badreddin 1420 in Serez, dem heutigen Serres in Griechenland, öffentlich hingerichtet wurde. Dennoch erhob sich, in Babingers Darstellung, aus den Trümmern dieser Zerstörung nach einiger Zeit ein neuer Held und Retter, der dann Ordnung und Prosperität schuf.⁶¹⁹ Babinger macht deutlich, dass die elende Situation nur von einem mutigen Heroen gewendet werden konnte; einem Helden der auch eine Art Prophet war.

Das Konzept eines ‚Mannes‘ als ‚Retter‘ und ‚Held‘ war ein beliebtes Motiv bei Freikorps-Autoren nach dem Ersten Weltkrieg. Mithin bleibt zu notieren, dass die Suche nach einem Helden im Orient ein wiederkehrendes Thema in der deutschen Kulturgeschichte ist. Bei den Romantikern waren es die Helden aus Firdosis *Schahnameh*, wie bereits thematisiert wurde. Für Babinger wurde dieser iranische Held verkörpert, von dem jungen Schah Ismail, dem Gründer der Safawiden-Dynastie, der von Babinger als ein charismatischer Führer beschrieben wurde, der keinen Wert auf Geld und Status legte und sich ausschließlich dem neuen (schiitischen) Glauben widmete, und sich mit einer elementaren Lebensweise begnügte. Er lehnte das sunnitische Verbot ab, Wein zu trinken und Schweinfleisch zu essen, weil Ali – sein Idol – es nicht verboten hätte. Ismail soll nicht nur die alten persischen Gebräuche, sondern auch einige christliche Traditionen adoptiert haben,

⁶¹⁶ Ebd.

⁶¹⁷ Es gilt zu betonen, dass es hier um Babingers Auffassungen von angeblichen geschichtlichen Geschehnissen geht. Eine Überprüfung der beschriebenen Ereignisse auf historische Korrektheit liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Ebd.

die sich für seinen Zweck eigneten.⁶²⁰ Ismail wird also als ein gutartiger Herrscher dargestellt, der sich um die Bedürftigen kümmerte und die Herzen tausender Leute gewann und von seinen Anhängern als Gott verehrt wurde und ein bescheidenes Leben führte. Babinger klammerte Ismails Skrupellosigkeit und Unbarmherzigkeit, die z.B. von Browne klar beschrieben werden, gänzlich aus seiner Darstellung aus. Ismail soll nach Babinger unbefleckt von Gewalt und unbestritten in seiner Männlichkeit gewesen sein, während Browne ihn als vergleichbar mit einer liebenswerten jungen Frau porträtiert.

Babingers Einfluss auf die Historiographie Irans und der Safawiden war nur indirekt, da er sich eigentlich hauptsächlich mit dem Osmanischen Reich beschäftigte und Shah Ismail auch in diesem Kontext studierte. Es war dem Iranisten Walther Hinz vorbehalten, Babingers Konzeptualisierungen in die etablierte Historiographie Irans zu integrieren: Hinz publizierte 1936 *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, eine Version seiner Doktorarbeit, die er unter der Betreuung von Heinrich Schäfer geschrieben hatte. Dieses Buch ist die erste moderne Monographie über die Safawiden in einer westlichen Sprache und beinhaltet sowohl die Ansichten von Babinger, berücksichtigt aber auch die Einsichten Brownes. Er adoptierte Babingers Konzept der Safawiden als ‚Männerbund‘, der von einem Super-Hero zum Triumph geführt wurde. Genau wie Babinger sah Hinz die Ereignisse von einem romantisch geprägten Gesichtswinkel auf Kosten einer historisch-materialistischen Analyse. Die Safawiden sah er in Bezug auf iranischen Nationalismus, männliche Brüderlichkeit, Heroen und Religiosität. Auf die frühen Safawiden projizierte auch er die politische Rhetorik seines zeitgenössischen Deutschlands, jedoch nun nicht mehr das Deutschland des Jahres 1919, sondern jenes der 1930er Jahre. Babingers ‚romantisierter‘ Shah Ismail als Held und Retter schien angelehnt an die Rolle charismatischer Gestalten der Freikorps in der deutschen Revolution des Jahres 1919 (Ritter von Epp, wie im Falle Babingers, oder Kapitän Erhardt) während die – gleichfalls romantisierende – Version von Hinz an die Epoche des herrschenden, rassistischen Nationalsozialismus der 1930er Jahre erinnert. Hinz fügte daher der Geschichte ein rassisches Element hinzu, wobei Browne die Einstellung vertreten hatte, dass ethnische Identität nicht Teil des Bewusstseins der Menschen Irans im 16.

⁶²⁰ Ebd.

Jahrhundert gewesen wäre.⁶²¹ Im Gegensatz zu Browne soll Hinz fest daran geglaubt haben, dass die Perser ein ‚arisches‘ Volk seien. Da er Schah Ismail als den Heroen des iranischen Nationalismus porträtierte, war es von großer Bedeutung, ihn als der ‚arischen‘ Rasse zugehörend vorzustellen. Die existierende Historiographie mit ihren verschiedenen Versionen ist aus der Sicht dieser Arbeit von geringerer Bedeutung.⁶²² Wichtig für diese Studie ist, zu erwähnen, dass Hinz die für ihn im Jahre 1936 unmittelbare Zeitgeschichte Deutschlands – Übergang von der Weimarer Republik zur Herrschaft des Nationalsozialismus – auf die Situation im Kaukasus, auf dem iranischen Hochplateau und seinen Peripherien sowie in Ostanatolien zu Beginn des 16. Jahrhunderts projizierte, um eine romantisierte Version der ‚iranischen‘ Geschichte zu präsentieren, obwohl die frühe Safawiden-Bewegung hauptsächlich anatolisch bzw. kaukasisch geprägt gewesen war.⁶²³

Die romantische Präsentation der persischen Figuren wie Kaveh und Ismail durch deutsche Orientalisten wurde erwähnt, um zu zeigen, welche Muster von iranischer Identität in Deutschland präsentiert wurden. Das Bild, das von Iran und dem Iranischen dargestellt wurde, hatte zum Ziel, eine Projektion der deutschen sozialen und politischen Lage auf den Orient zu ermöglichen, was eine Romantisierung der iranischen Figuren und Helden einschloss. Diese Bilder waren daher oft weit entfernt von dem, was die historische Realität in der iranischen Welt ausgemacht haben dürfte, und der man mit objektiveren Maßstäben nähergekommen wäre; die geschichtlichen und mythischen Ereignisse und Figuren wurden vielmehr unter Bezugnahme auf die jeweiligen sozialen und politischen Anforderungen des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland umgestaltet. Im Folgenden thematisieren wir die gegenwärtig noch immer bestehenden Stereotypisierungen des Orients. Die Dekonstruktion jener Klischees des okzidentalen Universalismus in Kermanis Heimat wird ebenfalls dementsprechend weiter untersucht.

Wenn man von Mustern spricht, die es in der deutschen Kultur von der iranischen Identität gibt, ist auf einen wichtigen Trend hinzuweisen, der die gegenwärtige

⁶²¹ Ebd.

⁶²² Für ein tieferes Verständnis dieses Themas erweist sich als nützlich: Reza Zia-Ebrahimi, *On Iranian Nationalism and the Myth of the Arian Identity*: <https://en.iranwire.com/features/2983/>; Zia-Ebrahimi, *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, Columbia University Press, 2016; Zia-Ebrahimi, *Self-Orientalisation and dislocation: the uses and abuses of the Aryan discourse in Iran*, in *Journal of Iranian Studies*, Vol. 44, No. 4, 2011, S. 445-472.

⁶²³ Anooshahr, a.a.O.

Verbildlichung Irans in Deutschland prägt. Dieses Klischee wird heute nicht von deutschen –oder deutsch-iranischen – sondern von iranischen Schriftstellern produziert, die ihr Werk auf Persisch schreiben, aber ausschließlich und gezielt für das deutsche Publikum. Sie veröffentlichen ihr Werk nicht im Iran, weil es die Zensur der Islamischen Republik nicht überstünde, sondern lassen es direkt ins Deutsche (und manchmal auch in andere Sprachen) übersetzen. Urs Gösken findet es in seinem Aufsatz *Der west-östliche Orientalismus: Ein Weg zum Ruhm für iranische Schriftsteller*, zwar ein Glück, dass iranische Literaten im Westen frei publizieren können. Aber er kritisiert dass vieles, was sie hier publizierten, mit Blick auf eine westliche Leserschaft verfasst sei und weniger die eigentlichen Verhältnisse des Iran als vielmehr die Projektionen des westlichen Orientalismus spiegelten.⁶²⁴ Gösken weist auf dieses scheinbare Paradox in der realen iranischen Gesellschaft hin und darauf, dass diese Autoren dieses nicht reflektierten, sondern nur das, was in Deutschland oder generell im Westen gerne gehört wird.

Dieses Phänomen ist deshalb als eine Art ‚Selbst-Orientalisierung‘ einzuordnen, da man sich den Klischees vom Osten anzupassen versucht, die im Westen dominant sind. Gösken vertritt die Annahme, dass Iraner über den Westen viel besser Bescheid wissen als umgekehrt. Daher ist ihnen bewusst, welche Bilder der Westen auf sie projiziert. So wäre es abwegig, anzunehmen, gerade iranische Schriftsteller wüssten nicht, welche Tasten sie auf der Klaviatur der westlichen Orientklischees spielen müssen, um zu mutigen Streitern wider die iranische Zensur aufgebaut zu werden. Aber was interessiert den Westen die iranische Realität, wenn iranische Fiktion seine Klischees viel besser bedient? Diese Frage haben wir in diesem Kapitel in verschiedenen kulturgeschichtlichen Phasen beantwortet. Iran wurde immer wieder orientalisiert, um an die politischen Verhältnisse Deutschlands angepasst zu werden. Das iranische Leben mag von der Religion beeinflusst sein; nicht jedoch von der klischeehaften Vorstellung, die der Westen auf die muslimische Identität projiziert. Die Frage, wie die Iraner es mit der Religion halten, ist aus der Sicht unserer Arbeit besonders von Relevanz, weil diese Frage auch häufig in Bezug auf unsere Autoren und die Rolle der Religion in ihrem Werk gestellt wird und wie gesehen seitens der Literaturszene zu orientalistischen Kategorisierungen in Anlehnung an westlichen Universalismus führt. Gösken bezieht sich auf die Individualisierung der iranischen

⁶²⁴ Urs Gösken, *Der west-östliche Orientalismus: Ein Weg zum Ruhm für iranische Schriftsteller*, in Vorb. zum Druck – Zitiert mit Erlaubnis der Verfassers.

Gesellschaft und vertritt die Meinung, dass das Verhältnis mit der Religion deshalb „von Iraner zu Iraner anders“ ausfiele. Seine Wortwahl ist hier jedoch aus der kritischen Sicht wichtig. Die Betonung auf das Wort ‚Iraner‘ gibt den Eindruck, dass es eine monolithische Vorstellung unter dem Wort ‚Iraner‘ in Deutschland gibt. Somit fällt er gerade in die Falle, die er kritisieren will. Der folgende Absatz über die Religiosität der Iraner soll dazu dienen, die orientalistische Vorstellung unter der iranischen Identität durch realistische Beschreibung der Realität abzulehnen. Jedoch verweist die Betonung und Wiederholung des Wortes ‚Mystik‘ und seiner Ableitungen darauf, dass auch das Denken eines Kritikers des Orientalismus durch das Klischee eines antagonistischen Gegensatzes zwischen orientalischer Mystik und westlicher Logik dominiert sein kann:

Viele scheinen einer Herzensspiritualität im Sinne der Liebesmystik zugewandt: Zum einen, weil sie sich nicht von der staatlichen Kommandoreligiosität vereinnahmen lassen wollen, zum anderen, weil ihnen die Mystik erlaubt, Religion an globale philosophisch-theologische Diskurse von Zen-Buddhismus bis Karl Barth und Martin Heidegger anzubinden, ferner, weil Mystik im Zeichen ihrer Verbindung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem irdische Lüste wie Trunkenheit, Liebe und Musik als Metaphern des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott auffasst, und schließlich manchmal einfach auch, weil sie nach der Lektüre eines mystischen Gedichtes besser schlafen.⁶²⁵

Das Hauptbild vom Verhältnis der Iraner zur Religion ist in diesem Absatz die Mystik. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein ‚Iraner‘ überhaupt keine religiösen Taten üben könnte, kommt gar nicht in Frage. Nach dieser Annahme, steht für Gösken fest, dass die Mystik die Religion der ‚Iraner‘ ausmacht und ein unzertrennlicher Teil ihrer Religiosität ist und ihre Individualität bezieht sich nur auf verschiedene Wege, wie sie die Mystik ausüben.

Verwandtes gilt für die scheinbar innerliche Zerrissenheit zwischen Tradition und Moderne, die auf die Iraner übertragen wird:

Auf keinen Fall aber würde etwa eine iranische Studentin der Computerwissenschaft, die mit FreundInnen zum Schrein des Hafez in Schiras

⁶²⁵ Ebd.

pilgert, an dessen Grab ein Gelübde für die bevorstehenden Prüfungen ablegt und dann noch mit allen ein Selfie macht, dies ihr Verhalten als einen Ausdruck von Zerrissenheit zwischen orientalischer Spiritualität und westlicher Rationalität, zwischen Tradition und Fortschritt, zwischen Religion und Moderne empfinden, sondern eher als die Vereinigung von Religion, Literatur, Spaß und Studium.⁶²⁶

Hier weist der Autor auf das Klischee der iranischen Mystik und westliche Logik, jedoch betrifft seine Kritik nicht die Existenz dieses Klischees. Er bejaht die stereotypische Verbindung des Iranischen mit Mystik und des Westlichen mit Logik. Seine Kritik zielt nur auf eine scheinbare Zerrissenheit zwischen orientalischer Spiritualität und westlicher Rationalität, die der moderne Iraner laut der ‚selbst-orientalisierende‘ Werke der iranischen Autoren erlitte.

Das romantische Klischee des antagonistischen Gegensatzes zwischen iranischer Mystik und westlicher Logik wurde wie gesehen in Kermanis Werk nicht wiederaufgenommen. Es wird in Kapitel 5 thematisiert, dass SAIDs Heimat dagegen durchaus das Klischee der persischen Mystik einschließt. Am Schrein von Hafis ein Gelübde abzulegen, als Symbol der Präsenz des mystischen Glaubens im realen Alltag der Iraner, beschreibt auch SAID.⁶²⁷ Die iranische Tradition setzt SAID zwar in seiner Heimatkonstruktion romantisch an und in Distinktion von deutscher Logik, jedoch behält der Dichter diese Tradition wie gesehen als eine mit seinen Worten ‚konservierte‘ Welt in sich, und somit wird er poetisch zu einem Kompositum ‚aus‘ zwei Welten; Die iranische Religiosität wird nicht als Zeichen der Zerrissenheit ‚zwischen‘ zwei Welten literarisiert.⁶²⁸

In Shahriar Mandanipurs *Eine iranische Liebesgeschichte zensieren* sieht aber Gösken ein Beispiel, in dem er eine manipulierte Rolle der Mystik im Leben und Lieben der real existierenden Iraner, die von diesem iranischen Autor postuliert wird, kritisch würdigt. Auch was Mandanipurs Postulat bezüglich des Eingreifens der Islamischen Republik in das Privatleben der ‚Liebenden‘ betrifft, stellt Gösken die reale Lage des heutigen Irans in seiner Kritik vor und so kritisiert er den iranischen Autor, diese wissend in seinem Werk ignoriert zu haben: „Zwei Liebende schmachten sich aus mystischer Ferne an, und auch in den mühsam ergatterten Momenten des

⁶²⁶ Ebd.

⁶²⁷ Siehe Kapitel 5.

⁶²⁸ Siehe Kapitel 5.

Zusammenseins wissen sie nicht, was sie miteinander anfangen sollen.“ Gösken kritisiert, dass der Autor sowohl Iraner als auch Literat genug ist, um wissen zu können, dass eine solche Konstellation weder etwas mit iranischem Alltag noch mit Mystik zu tun habe. In mystischer Literatur werden irdische Liebesgeschichten als Metaphern für das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, nicht als Beschreibungen real existierenden Paarverhaltens erzählt. Er kritisiert zurecht, dass was das real existierende Paarverhalten im Iran im Hier und Jetzt betrifft, Liebende sehr wohl wissen, was sie beim Zusammensein miteinander anfangen sollen, und die Momente, in denen sie das tun, müssen sie auch nicht mühsam ergattern.

Das scheinbare Paradox der Identität ist ein Phänomen, das die Klischeevorstellung der *mainstream* Welt des Westens von der islamischen Identität nicht erfüllt. Die Antwort auf die Frage, „wie die Iraner es mit der Religion halten“ scheint im Westen eine widersprüchliche zu sein. Dabei gibt es iranische Schriftsteller, die es vorziehen, sich trotzdem des Klischees des Orientalismus zu bedienen. Zum Schrein des Hafiz in Schiras zu pilgern steht aus der „westlichen“ Sicht zum Beispiel im Widerspruch zu ‚außerehelichen sexuellen Beziehungen‘ oder zu anderen scheinbar dem Muslimsein widersprechenden Verhaltensweisen. Die benannten Autoren bemühen sich darum, dieses Gegensatzdenken wiederherzustellen und stabilisieren. Kermanis Erklärung der iranischen Identität dekonstruiert hingegen diese Stereotypen:

Ich sage von mir: Ich bin Muslim. Der Satz ist wahr, und zugleich blende ich damit tausend andere Dinge aus, die ich auch bin und die meiner Religionszugehörigkeit widersprechen können – ich schreibe zum Beispiel freizügige Bücher über die körperliche Liebe oder bejahe die Freiheit zur Homosexualität. Das ist ein Widerspruch. Der Islam lehnt die Homosexualität ab, und Erzählungen über Sex legt der Koran auch nicht eben nahe. Wahrscheinlich ließe sich eine Interpretation konstruieren, welche die Homosexualität oder die Schilderung sexueller Handlungen islamisch legitimiert. Aber das beschäftigt mich nicht. Nicht alles, was ich tue, steht in Bezug zu meiner Religion. Für mich selbst bin ich durch solche Handlungen und Bekenntnissen in meinem Muslimsein überhaupt nicht eingeschränkt. Das mag sich paradox anhören, aber mit dieser Religiosität bin ich aufgewachsen, mit all diesen Ambivalenzen, Brüchen, Widersprüchen. Gut, keiner meiner Vorfahren hat, soweit ich weiß, Erzählungen über Sex geschrieben, aber dafür hatten sie andere Angewohnheiten, die nun auch nicht sämtlich im Einklang mit der reinen Lehre standen. Manche meiner älteren Verwandten hielten zum Beispiel streng ihr Ritualgebet ein, verzichteten deswegen aber nicht auf den abendlichen Wodka. Niemand wäre auf die Idee

gekommen, einem Muslim, der auch Alkohol trinkt, die Zugehörigkeit zum Islam streitig zu machen. Genausowenig hätte jemand den Alkoholkonsum islamisch begründet. Wenn etwas fehlte war es Eindeutigkeit.⁶²⁹

Besonders bedeutsam in diesem Zitat ist die Häufigkeit des Vorkommens des Wortes ‚Widerspruch‘, was im Gegensatz von ‚Eindeutigkeit‘, wie gesehen, die zentrale Rolle bei Kermanis Heimatverständnis spielt.⁶³⁰ Der Fundamentalist würde sagen:

das darf nicht sein, der Muslim ist so, alle anderen sind keine Muslime. Und der deutsche Fernsehexperte sagt mir: Sie sind ja gar kein „echter“, sondern zum Glück nur ein „gemäßigter“ Muslim, denn ein echter Muslim lehnt die Demokratie ab, will die Einheit von Staat und Religion und nimmt den Koran als Gottes unverrückbares Gesetz. Dem würde ich erstens entgegnen, daß ich meinen Glauben sehr wohl als „echt“ empfinde. Zweitens würde ich den Fundamentalisten und seinen deutschen Experten bitten, sich einmal in einem islamischen Land umzuschauen (es muss nicht gerade Saudi-Arabien sein). Man könnte die islamische Kultur, die Poesie, die Architektur, die Musik, gerade durch den Widerspruch definieren, in dem sie zur sogenannten reinen Lehre steht – aber auch dadurch, daß dieser Widerspruch möglich ist und ausgehalten wird, genau wie in allen anderen Kulturen.⁶³¹

Was dem Publikum durch die Medien dargestellt wird, entspricht also einem fundamentalistischen Verständnis des Islam. Dass man als ‚Iraner‘ diese Einstellung nicht vertritt, sorgt noch für Wunder und Staunen. Bemerkenswert in den letzten Zitaten ist der Verweis auf den Unterschied zwischen Fundamentalismus oder Islamismus mit dem Islam, der in den islamischen Ländern von Muslimen ausgeübt wird. Islamismus ist wie Orientalismus ein politischer Missbrauch des Islam und anders als die Religion der einzelnen Muslime. Besonders bedeutsam für diese Studie ist, dass für Kermani der Islam gerade der ‚Widerspruch‘ ist, den die Poesie, Architektur und Musik mit der reinen islamischen Lehre haben.⁶³² Der Widerspruch bringt für ihn die islamische Kultur überhaupt erst hervor. Für die Uneinheitlichkeit der Identität wird in Kermanis Werk jedoch nicht nur im Bezug auf das

⁶²⁹ Kermani, Grenzverkehr, a.a.O., S. 17.

⁶³⁰ Siehe Einleitung

⁶³¹ Kermani, Grenzverkehr, a.a.O., S. 18.

⁶³² Kermanis Rede im Bundestag zur Feierstunde 65 Jahre Grundgesetz beginnt mit dem Absatz: „Das Paradox gehört nicht zu den üblichen Ausdrucksmitteln juristischer Texte, die schließlich größtmögliche Klarheit anstreben. Einem Paradox ist notwendig der Rätselcharakter zu eigen, ja, es hat dort seinen Platz, wo Eindeutigkeit zur Lüge geriete. Deshalb ist es eins der gängigsten Mittel der Poesie.“

„orientalische“ plädiert:

Daß Menschen gleichzeitig mit und in verschiedenen Kulturen, Loyalitäten, Identitäten und Sprachen leben können, scheint in Deutschland immer noch Staunen hervorzurufen – dabei ist es kulturgeschichtlich eher die Regel als die Ausnahme. Im Habsburger oder im Osmanischen Reich, bis vor kurzen in Städten wie Samarkand oder Sarajewo, heute noch in Isfahan oder Los Angeles waren oder sind Parallelgesellschaften kein Schreckgespenst, sondern der Modus, durch den es den Minderheiten gelang, einigermaßen unbehelligt zu leben und ihre Kultur und Sprache zu bewahren. Ohne sie gäbe es vermutlich keine Christen mehr in Nahen Osten, und ihr heutiger Exodus hat viel mit dem verhängnisvollen Drang mal der Mehrheitsgesellschaft, mal der Staatsführer, mal von ein paar hundert Terroristen zu tun, Einheitlichkeit herzustellen und kulturelle Nischen auszumerzen.⁶³³

Das Paradox der menschlichen Identität lehnt er nicht ab. Im Gegenteil: Dieses Paradox ist eben gerade konstitutiv für den Begriff Identität. In den obigen Zitaten sind Begriffe wie ‚Für mich‘ ‚in meinem Muslimsein‘ und ‚die Religiosität‘ der Schlüssel, da sie bestätigen, dass bei Kermani die menschliche Identität nicht nach Mustern und Stereotypen von Muslimsein oder Deutschsein definiert wird, sondern als eine Mischung von allen diesen Komponenten. Auch in *Dein Name* werden scheinbare Gegensätze ineinander meliert. Diese Mischung wird von Kritikern –wie gesehen – als „Uneindeutigkeit“ rezipiert.⁶³⁴ Die bereits in dieser Studie thematisierten ‚eindeutigen‘ orientalistischen Klischees von Orient und Okzident werden in Kermanis Werk nicht repräsentiert, sondern es wird gerade der Widerspruch der menschlichen Identität gefeiert. In Kermanis Heimatverständnis vereinigen sich scheinbar gegensätzliche Komponenten, auch wenn diese Vereinigung aus der universalistischen orientalistischen oder islamistischen Sicht widersprüchlich ist.

Die romantisierende Sicht erhebt durch Orientalismus, Selbst-Orientalisierung oder Islamismus einen Universalitätsanspruch über die orientalische Identität, was dann die iranische Identität als eine nicht ‚echte‘ muslimische Identität erscheinen lässt. Das Bild, das vom Persisch-Orientalen in verschiedenen Phasen der Geschichte in Deutschland präsentiert wurde, stand immer im Dient eines sozialen oder politischen Vorhabens und war nicht realitätsbezogen. Die Romantisierung der Helden des

⁶³³ Kermani, Grenzverkehr, a.a.O., S. 13.

⁶³⁴ Siehe 1.5.

Schahnameh Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhundert bot ein Heimatbild an, das am Vorabend der deutschen Vereinigung 1871 politisch und gegen die Dominanz der Französer gebraucht werden konnte. Der Übergang von der Weimarer Republik zur Herrschaft des Nationalsozialismus ist eine weitere Ära des orientalistischen Missbrauchs von Heimat. Heimat litt unter dem okzidental Universalismus, der den Orient für politische Zwecke orientalisierte. Die Heimat der Nationalsozialisten hat nämlich die gleichen Geborgenheit suggerierenden Eigenschaften wie die Heimat der Romantiker und in beiden Fällen spielt das Orientalisieren des Orients auf der Suche nach einer universalen Geborgenheit eine wichtige Rolle.

Dabei ist für uns wichtig, zu zeigen, dass die deutschen und iranischen Identitäten nicht zwei separate Entitäten sind. Dass diesen Identitäten ausgrenzenden Charakteristika zugeschrieben werden und zum Beispiel das Christentum im Gegensatz zum Islam und der Okzident im Gegensatz zum Orient dargestellt wird, hat ihrem Wurzel in der romantischen Denkweise. Im folgenden Kapitel thematisieren wir, dass die iranische Identität nicht ein insulares monolithisches „rein“ Orientalisches Phänomen ist; und der okzidentalische Universalismus neben dem Orientalisieren von Heimat auch die Gestaltung der modernen iranischen Identität in Iran beeinflusste. Das klischeehafte Denken über eine einheitliche ‚Heimat‘ beeinflusst nicht nur das Bild des Irans und der iranischen Identität in Deutschland, sondern gestaltet auch das moderne Verständnis von der iranischen Identität in Iran selbst. Die moderne Stereotypisierung der iranischen Identität ist durch die gleichen Einflüsse des orientalistischen Blicks zustande gekommen, die ‚Heimat‘ stereotypisierten. Dieser Missbrauch der iranischen Identität ist wie der moderne Missbrauch von Heimat politisch bedingt. In Kapitel 4 zeigen wir, dass auch der Begriff *Watan* unter romantischen Missdeutungen des Orients und der Heimat litt.

Kapitel 4

Der Einfluss der orientalistischen Heimat-Konzeption in Deutschland auf die Entstehung von *Watan*-Stereotypen in Iran und das Durchbrechen von *Watan*-,Eindeutigkeiten' bei Navid Kermani

4.1. Der kulturgeschichtliche Hintergrund der modernen iranischen Identität

Als Äquivalent des Heimatbegriffes in der persischen Sprache ist der Begriff *Watan* anzusehen. *Watan* wurde wie Heimat durch die iranische Geschichte hindurch für politische Zwecke missbraucht. Das moderne Klischee von *Watan* entsteht nach dem Muster des romantischen Nationalismus und in Abgrenzung von und sogar Feindschaft mit dem Islam und der arabischen Kultur. In diesem Kapitel argumentieren wir, dass Heimat den modernen iranischen Identitätsdiskurs beeinflusst. Mit anderen Worten ereignete sich das Orientalisieren von *Watan* in der modernen iranischen Kulturgeschichte unter dem Einfluss des deutschen Orientalismus, der seinerseits auch den deutschen Begriff Heimat orientalisierte. Ein romantisch-nationalistisches Verständnis von *Watan*, das eine vor-islamische iranische Identität idealisiert, ist am weitesten im persischen kulturellen Kontext verbreitet. Jedoch argumentieren wir, dass auch der islamisch-geprägte Identitätsdiskurs in Iran unter dem romantisch-nationalistischen Heimateinfluss gestaltet wurde. Der Diskurs von Heimat und sein politischer und orientalistischer Missbrauch wurden in den vorangehenden Kapiteln thematisiert. Die Diskurse der modernen persischen Identität thematisieren wir in diesem Kapitel, um zu zeigen, dass die moderne iranische Identität unter dem Einfluss von Heimat definiert wurde und die modernen iranischen und deutschen Identitätsdiskurse nicht wie universalistische Sichtweisen annehmen, zwei vollkommen voneinander getrennte Diskurse sind. Während der in Iran weithin verbreitete moderne *Watan*-Diskurs ein Produkt der Heimat ist, entspricht Navid Kermanis eigenes *Watan*-verständnis nicht diesen modernen Klischees von *Watan*, eben ganz genauso wie sein Heimatverständnis die modernen, nostalgischen, romantischen und orientalistischen Heimatstereotypen durchbricht.

Es wird gesehen, dass die politisch instabile Lage in Iran eine Romantisierung der Identität zu Folge hatte, um die nationale Souveränität des Landes zu schützen. Der vorher unpolitische Begriff *Watan* erhält dementsprechend eine politische Funktion. Die postkonstitutionelle Literatur, d.h. die persische Literatur des frühen 20.

Jahrhunderts widerspiegelt diese modernen *Watan*-darstellungen am besten. Die Romantisierung des *Watan*-Begriff kommt also unter politisch instabilen Umständen zustande, genauso wie Heimat in Deutschland zur Zeit der napoleonischen Kriege romantisiert wurde, um die deutsche Nationswerdung zu unterstützen. Jedoch weisen wir mit unserer Argumentation, dass modernes *Watan* ein Produkt von Heimat ist, nicht nur auf kontextuelle Ähnlichkeiten der politischen Lage in Deutschland und in Iran bei der Romantisierung von Heimat und *Watan* hin. Heimat hat auch direkt die Entstehung der iranischen *Watan*-Diskurse beeinflusst, indem in einer ersten Phase die iranische nationale Identität in Abgrenzung von der Religion (des Islam) und in einer zweiten Phase in Abgrenzung von der so genannten „westlichen“ Modernität gestaltet wird. An dieser Stelle bietet sich eine kulturgeschichtliche Vorklärung des Eintritts der Moderne in Iran an.

Der Untergang der Safawiden-Dynastie im Jahre 1722 stürzte Iran ins Chaos. Infolgedessen war Iran im 18. Jahrhundert mit einer Legitimitätskrise konfrontiert.⁶³⁵ Es kam zu Konfrontationen mit den sunnitischen Afghanen, deren Einmarsch die Safawiden-Dynastie zerstört hatte; große Teile Irans wurden von den (christlichen) Russen und von den ebenfalls sunnitischen Osmanen besetzt, was den schiitisch zentrierten Iran erschütterte. Selbst die Restauration des persischen Reiches unter Nadir Schah (1736-47) und seine Versuche, das Territorium Irans erneut zu konsolidieren, führten im Endresultat nicht dazu, eine bestehende Stabilität zu erreichen. Nadirs Versuche, die sunnitische Orthodoxie mit den Schiiten zu versöhnen, waren ebenfalls nicht von Erfolg gekrönt. Im Gegenteil, das Scheitern dieses Versuches zeigte, wie tief die schiitische Religion in der kollektiven iranischen Psyche verwurzelt gewesen sein muss.⁶³⁶ Das 18. Jahrhundert in Iran ist also von einer äußerst instabilen Lage geprägt. Abbas Amanat erläutert dies basierend auf den Memoiren von Mohammad Khan Kalantar, des Bürgermeisters von Schiras, die während der sechs Jahrzehnte zwischen dem Untergang der Safawiden und dem Aufstieg von Agha Mohammad Khan Kadschar (1785-1797) geschrieben wurden. Kalantar vermochte es nicht, sich vorzustellen, dass in Iran jemals wieder Frieden und Fortschritt herrschen würden, noch nicht einmal unter der neuen Dynastie der Zand, und er bat daher Katharina die Große, Kaiserin von Russland, Iran aus diesem Elend

⁶³⁵ Amanat, *Iran facing Others*, a.a.O., S. 14.

⁶³⁶ Ebd.:Die tiefe Verwurzelung der Schia in der iranischen Psyche liegt an der Verbindung der schiitischen Aschura-Geschichte mit den altiranische Mythen, die besonders zur Safawidenzeit aus politischen Gründen forciert wurde.

zu erlösen. Trotzdem ginge das Fehlen politischer Stabilität für Kalantar nicht mit einem Verlust seiner kulturellen Identität einher. Er sei in seiner Einstellung ‚mehr persisch‘ gewesen als andere, die während des Höhepunkts des Safawiden-Reiches eine solche Identität für sich in Anspruch genommen hatten.

Die Phase von nahezu hundert Jahren nach dem Untergang der Safawiden endete mit der Etablierung der Kadscharen-Dynastie. Die Lage des Landes unter den Kadscharen wurde jedoch nicht besser.⁶³⁷ Teile des Landes wurden von anderen Mächten annektiert und der Antagonismus zwischen Schiiten und Sunniten bestand ebenfalls fort. Hinausgehend über die Bedrohungen, die von anderen islamischen Reichen insbesondere vom Osmanischen Reich ausgingen, verstärkte sich zu dieser Zeit eine weitere Bedrohung. Das russische Zarenreich im Norden wurde stärker und im Südosten geriet Iran in gefährliche Nachbarschaft zu den Aktivitäten der Briten in Indien, die dort geschäftliche und politische Interessen verfolgten.⁶³⁸ Die frühen Kadscharen-Herrscher waren über die geopolitische Weltlage wenig informiert, was dazu führte, dass sie der Tatsache, dass Iran zwischen Russland und British-Indien gleichsam eingeklemmt war, in der Verfolgung ihrer Außenpolitik wenig Genüge taten. Sowohl Russland, als auch Großbritannien war nach der französischen Revolution mit Napoleon selbst ein neuer Rivale mit weitreichenden eigenen asiatischen Ambitionen erwachsen, was im Resultat dazu führte, dass sich Iran zur Zeit der Napoleonischen Kriege dank der ständig wechselnden Koalitionen zwischen den drei Großmächten häufig auf der falschen Seite wiederfand und dafür in zwei verlorenen Kriegen mit Russland teuer bezahlen musste, namentlich mit dem Verlust von Territorium in Transkaukasien, aber auch dank hoher Reparationsforderungen und im Zuge der Gewährung weitreichender Privilegien und Konzessionen an Russland. So wurde Iran wegen seiner strategisch bedeutsamen geographischen Lage zum Spielfeld der politischen wirtschaftlichen und territorialen Ambitionen der Großmächte. Zarrinkub beschreibt die fast 150-jährige Ära der Kadscharen in Iran als eine Phase des stetigen Niederganges: Obwohl reform-orientierte Mitglieder der Dynastie und Politiker wie z.B. der Kronprinz Abbas Mirza in der ersten Hälfte des

⁶³⁷ Zarrinkub, Ruzegaran, a.a.O., S. 767.

⁶³⁸ Nützliche Quellen für weiteres Lesen sind: Rudi Matthee, *Facing a Rude and Barbarous Neighbor: Iranian Perceptions of Russia and the Russians from the Safavids to the Qajars*, in: *Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective*, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012; H. Lyman Stebbins, *British Imperialism, Regionalism, and Nationalism in Iran, 1889-1919*, in: dies.

19. Jahrhunderts sowie zu verschiedenen Zeitpunkten im Verlauf des Jahrhunderts die Großwesire Mirza Abolqassem Qaem-Maqam, Amir Kabir, Mirza Hossein Khan Sepahsalar und Mirza Ali Khan Aminoddowleh ernsthafte Reformvorhaben vorantrieben, um das iranische *Watan* zu stärken, blieb ihnen auf lange Sicht stets die nachhaltige Unterstützung der absolut herrschenden Monarchen versagt und ihre Bemühungen waren, von Teilerfolgen abgesehen, letztendes weitgehend vergebens.⁶³⁹ Die ‚Entdeckung‘ Europas durch Iraner wird in der Safawidenzeit verortet, obwohl es auch bereits davor Kontakte gab.⁶⁴⁰ Jedoch erst in der Kadscharenperiode sollte sich zeigen, welchen Einfluss die (zunehmende) Bekanntschaft Irans mit Europa haben sollte, namentlich ob diese vorteil- oder nachteilhaft war.⁶⁴¹ Es war zur Zeit der Kadscharen-Dynastie, dass das Bedürfnis erwuchs, sich mit den Sprachen und den Wissenschaften Europas bekannt zu machen. Naseroddin Schah (herrschte 1848-1896) erließ eine Verordnung (*Ferman*), die den Erwerb von ‚geläufigen europäischen Wissenschaften und Technologien‘ befahl, da sie den ‚Aufschwung des Staates‘ ermöglichen. Eine Umsetzung dieser Order erwies sich jedoch als weitgehend unmöglich.⁶⁴² Zwar wurde mit der Schaffung des *Dar-ol-Fonun*, einer Art proto-Universität, im Jahre 1851, die Grundlage für das Studium westlicher Wissenschaften und Technologien gelegt, aber mittelfristig blieb der erwünschte Aufschwung trotzdem aus. Auch die Entstehung von Zeitungen und eine Reihe von administrativen Reformen änderten nichts an diesem Zustand. Dem entgegenzuwirken, war das Ziel der iranischen konstitutionalistischen Bewegung, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu formieren begann und schließlich in der Konstitutionellen Revolution von 1906⁶⁴³ den Herrscher zwang, eine (moderne) Verfassung zu akzeptieren, womit sich Iran, zumindest auf dem Papier, von einer absoluten zu einer konstitutionellen Monarchie wandelte. Der heterodoxen Koalition revolutionärer Kräfte gelang es zwar im Zuge eines regelrechten Bürgerkrieges, einen kurzlebigen Versuch des reaktionären Monarchen Mohammad-Ali Shah (1907-1909) die Autokratie wieder einzuführen, zurückzuweisen, doch die Einflussnahme des zu

⁶³⁹ Zarrinkub, a.a.O., S. 850.

⁶⁴⁰ Ebd.

⁶⁴¹ Weiter zum Thema: Ebd., S. 849-851.

⁶⁴² Für die möglichen politischen Gründe dieses Misserfolgs und des späteren Terroranschlags auf Nasseroddin Schah und die Rolle der Kolonialmächte erweist sich diese Quelle als informativ: Ismail Raeen, *Faramuschkhaneh und Freimaurettum in Iran* [auf Persisch] Teheran, 1340.

⁶⁴³ Für die konstitutionelle Revolution Irans ist dieser Aufsatz von Abbas Amanat von Nutzen: <http://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-i>.

diesem Zeitpunkt vis-à-vis Iran übermächtigen Russland führte im Jahre 1911 zur erneuten Auflösung des iranischen Parlaments und damit zu einem herben Rückschlag für die Ambitionen der Konstitutionalisten. Derart war also die politische und ökonomische Lage Irans, als der Begriff *Watan* eine nationale Funktion annahm und die romantisch-nationalistische Idee von *Watan* aufkam.

4.2. Romantisierung der iranischen Identität in der Moderne durch den Begriff *Watan* vor und nach der Verfassungsrevolution

Der Begriff *Watan* wurde in verschiedenen Epochen der persischen Literaturgeschichte literarisiert.⁶⁴⁴ Es ist aber erst im 19. Jahrhundert und vor allem mit dem Einsetzen der Vorphase der Konstitutionellen Revolution (ca. 1890), dass dieser Begriff im modernen Sinne von Nation⁶⁴⁵ benutzt wird. Der Begriff *Watan* wurde in der klassischen persischen Literatur in Bezug auf den Geburts- und Lebensort einer Person benutzt⁶⁴⁶, und in der modernen Zeit als das Äquivalent von Patriotismus mit dem Begriff *Watanparasti* als Liebe zur ‚nationalen‘ Heimat. Der Versuch die Bedeutung des Begriffs vom Geburtsort zur nationalen Heimat zu transformieren, begann 1876 in einer zweisprachigen Zeitung namens *Watan*, die auf Französisch und Persisch veröffentlicht wurde. In einem Artikel war zu lesen:

We have chosen waṭan (patrie) for the title of the paper because patriotism (waṭan-parasti) is the highest virtue, but in Iran it means primarily love of birthplace, whereas in its comprehensive usage it conveys the meaning of affection for the king, respect of laws and institutions of the nation, and obedience to the government rules.⁶⁴⁷

⁶⁴⁴ Eine nützliche Quelle ist: Mohammad Reza Schafii Kadkani, *Soware khial dar schere farsi* (Traumbilder in der persischen Dichtung), Teheran, 1392 (2013). Erste Ausgabe 1350 (1971).

⁶⁴⁵ Aschraf: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iv-19th-20th-centuries>: „The ideas of nationalism, constitutionalism, and progress further elaborated by such Western-educated literati and statesmen as Ḥosayn Khan Sepahsālār (Mošir-al-Dawla; 1828-81), who served as representative of Persia in Bombay, Tbilisi, and Istanbul, and also served as head of certain ministries, as well as in the grand vizierate (1971). Sepahsālār was among the first to use the term *melliyat* to refer to the concept of nationality and nationalism, when he said “the foundation of nationality (*asās-e melliyat*) that was offered by the French Emperor, saying that each nation (*mellat*) should be governed by its own people”. His idea was the sovereignty of the nation and the changing of the status of the inhabitants from subjects (*ra‘āyā*; the flocks) to citizens.”

⁶⁴⁶ Kadkani, *Soware khial dar schere farsi* (Traumbilder in der persischen Dichtung), a.a.O., ebd.

⁶⁴⁷ Zitiert nach Aschraf: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iv-19th-20th-centuries>; Quellen für weiteres Lesen über Begriffe wie Vaterland, Mutterland, patriotischer und matriotischer Nationalismus in der iranischen Kultur sind: Mohammad Tavakoli-

Den Namen erklärte die Zeitung dadurch, dass sie schrieb, Patriotismus (Watanparasti) sei die höchste Tugend. Der Begriff *Watan* hat deshalb kulturgeschichtlich eine ähnliche Funktion wie der Begriff Heimat. Die Idealisierung des vorher nüchternen Begriffs Heimat spielte eine große Rolle bei der deutschen Nationswerdung im 19. Jahrhundert, wie bereits gesehen wurde. *Watan* spielt ebenso eine zentrale Rolle bei der Entstehung eines modernen Verständnisses von Nation und Nationalismus in Iran.

Ende des 19. Jahrhunderts entstanden in Iran ein modernes Bildungssystem und gedruckte Medien. Im Gegensatz zu Afshin Maraschi, nach dessen Untersuchung sich die Entstehung der modernen iranischen Nation an keiner der bestehenden europäischen Theorien orientierte⁶⁴⁸, lehnt sich Ahmad Aschraf an Anderson und Hobsbawm an, indem er die Entstehung der Nation auch in Iran als Produkt der Entwicklung eines modernen Schulwesens und des Einflusses der gedruckten Medien sieht, und daher den Nationalismus in Iran mit Begriffen wie *press nationalism* und *school nationalism* zu erklären versucht. Als Ergebnis dieser Entwicklungen wären die Iraner laut Aschraf mit modernen politischen Ideen und Institutionen bekannt geworden.⁶⁴⁹ Wie erwähnt, beginnt die Entstehung eines Bildungswesens westlicher Prägung in Iran mit der Gründung eines polytechnischen Instituts, des *Dar-ol-Fonun* im Jahre 1851. 1899 wurde diesem auch eine Fakultät für politische Wissenschaften hinzugefügt, an dem auch die Geschichte Irans unterrichtet wurde, was einen großen Beitrag dazu leistete, dass neue politischen Ideen von Nation und Nationalismus unter den sich als soziale Gruppe etablierenden Intellektuellen Fuß fassten. Die Gründung von Druckereien in Täbris, Teheran, Isfahan und anderen großen Städten führte zur Veröffentlichung einer großen Anzahl an Büchern und Zeitungen. Aufschlussreich ist, dass etwa ein Fünftel aller Bücher dem vor-islamischen Iran gewidmet waren,⁶⁵⁰ auf

Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, New York, 2001, S. 113-134; Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beard: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, 2005, S. 97-131.

⁶⁴⁸ Afshin Maraschi, *Paradigms of Iranian Nationalism: History, Theory and Historiography*. In: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Kamran Scot Aghai and Afshin Maraschi (Hrsg.), Austin, 2014, S. 3-25.

⁶⁴⁹ Aschraf: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iv-19th-20th-centuries>.

⁶⁵⁰ Ebd., Aschraf nennt einige dieser Bücher, die zur Entwicklung einer nationalistischen Ideologie unter iranischen Intellektuellen beitrugen: "including some ten reprints of an influential textbook on the history of pre-Islamic Persian kings (Ḥosayni Qazvini, *Tārīḳ al-mo'jam fi āṭār-e moluk-e 'Ajam*), a book on Sasanid history (*Tārīḳ-e Sāsāniān*), a book on the Parthian roots of the Qajars (E'temād-al-Salṭana, 1891-93), the *Šāh-nāma* of Ferdowsi, an influential book representing the

dessen Basis der iranische romantische Nationalismus aufgebaut wurde. Wie gesagt spitzte sich die bereits ungünstige politische und gesellschaftliche Lage des Landes, die seit dem Sturz der Safawiden bestanden hatte, zur Zeit der Herrschaft der Kadscharen nur mehr weiter zu. In diesem Zusammenhang entsteht ein modernes Bewusstsein für ‚Nation‘, und es etabliert sich nationalistisches Gedankengut, das zu einem großen Teil von einer Romantisierung einer glorreichen Vergangenheit mit ‚nostalgischen‘ Eigenschaften gespeist wird. Die Glorifizierung der vor-islamischen Ära zu dieser Zeit ist eine Folge des zeitgenössischen Zustandes Irans. Die Intellektuellen jener Zeit suchten die gegenwärtig fehlende Pracht im Rückgriff auf die Antike. Diese Identifikation mit einer imaginierten Vergangenheit erfüllt die gleiche Funktion, die das Phänomen Nostalgie in Europa bei der Modernisierung des Begriffs Heimat spielte. Es wurde bereits gesehen, dass die romantische Fassung von dem kulturspezifisch deutschen Phänomen ‚Heimat‘ dieselbe Funktion wie die Boymsche Nostalgie erfüllt. So wurde die Sehnsucht nach Heimat der Kern des deutschen romantischen Nationalismus, der, wie thematisiert wurde, auf Herders orientalistischer Idee von Nation aufbaute. Die damaligen iranischen Intellektuellen entwickelten die romantische Idee eines prachtvollen vor-islamischen Irans. Sie erklärten durch ihr Schreiben Heimatliebe im modernen nationalistischen Sinne (*Hobb-ol-Watan* oder *Watanparasti*) als ein spirituelles Bedürfnis der Leute. Das wiederkehrende Thema ihres Schreibens war Hass gegen die Araber, deren Eroberung des iranischen Hochplateaus im 7. Jahrhundert zum Fall der Sassanidendynastie geführt hatte und in dessen Folge ein grosser Teil der Bevölkerung dieses Territoriums relativ rasch zum Islam übertrat. Um eine Entwicklung ihres Landes parallel zur europäischen voranzutreiben, plädierten sie für eine Befreiung aus dem ihrer Lesart nach entfremdenden islamischen Einfluss und für die Reinigung der persischen Sprache von arabischen Wörtern.⁶⁵¹

Unter den intellektuellen Vorläufern des sich so gerierenden romantischen Nationalismus waren Mirza Fath-Ali Akhundzada, Djalal-al-Din Mirza Qajar und Mirza Aqa Khan Kermani. Diese Denker vertraten die Idee der Autonomie, Einheit

nationalistic ideas of a Neo-Zoroastrian movement (see *Dabestān al-maḍāheb*), and a book on Persian ethics (*Jāvidān kerad*). Furthermore, the import of Persian books published in India, as well as a number of Persian newspapers published in Calcutta, Istanbul, Cairo, London, and Paris, helped further the dissemination of the critical political ideas as well as a nationalistic ideology among the Persian intelligentsia.”

⁶⁵¹ Ebd.

und Prosperität der iranischen Nation und fassten dies in eine patriotische Haltung. Die rückhaltlose Adaptation dessen, was diese Intellektuellen für die Prinzipien der westlichen Zivilisation hielten, erforderte jedoch eine strikte Ablehnung der Religion. Um die Rolle der Religion entsprechend zu ersetzen, stellten die Nationalisten die ‚Liebe zum nationalen *Watan*‘ als ein spirituelles Bedürfnis der Menschen dar. Auch der berühmte *Hadith* (verbürgter Ausspruch des Propheten Mohammad) ‚*Hob ol Watan min al Iman*‘ (*Watan*-Liebe ist das Zeichen des Glaubens an Gottes), bei der, *Watan* bisher als Herkunftsort oder islamisches Land ausgedeutet wurde⁶⁵², interpretierten diese Intellektuellen anders. Zuvor verstanden nur Sufis *Watan* nicht als eine Ethnie oder sogar als einen Ort. Diese Ansicht drückten sie in betont poetischer Sprache und Dichtung aus. Rumis (1207-1273) Interpretation von ‚*Hob ol Watan*‘ besagt: Es ist wahr, dass diese Sage das Wort des Propheten ist; aber mit *Watan* ist eine Welt gemeint, die mit der sinnlichen materiellen Welt nichts zu tun hat:

Komm über die Nebel von *Hob ol Watan* hinweg,
da *Watan* nicht diesseits, sondern jenseits ist.
Wenn du nach *Watan* suchst, überquere den Fluss,
und lies diese wahre Sage nicht falsch.⁶⁵³

Die Sufis glaubten, der Mensch komme aus einer anderen Welt und waren der Meinung, dass der Mensch nur für eine kurze Zeit im Gefängnis seines Körpers gefangen ist. Der Mensch sollte deshalb diese Haft des Körpers brechen und ins Jenseits übergehen.⁶⁵⁴ Deswegen verstanden die Sufis das ‚*Hob ol Watan*‘ Narrativ als die Begeisterung dafür, in die andere Welt und ins Jenseits ‚heimzukehren‘.

⁶⁵² Mohammad Reza Schafii Kadkani, *Talaghie Ghodama az Watan* (Die Vorstellung unserer Vorfahren unter *Watan*): <http://bukharamag.com/1389.04.1241.html>.

Ahmad Aschraf findet in der Safawiden-Zeit eine neue Anwendung für den Begriff *Watan* in diesem berühmten Satz auch im ethnischen Sinne von ‚Iran‘ angewandt wurde. Dies hält Aschraf für eine neue Repräsentation vom *Watan* in der persischen Dichtung, die zu den von Kadkani bereits untersuchten Aspekten (Herkunftsort, islamisches Land und Jenseits) hinzugefügt werden sollte: Ahmad Aschraf, *The Emergence of Iran as a Vatan During the Safavid Era*, In: *Iran Nameh*, Volume 30, Number 2, Summer 2015.

⁶⁵³ Eigene Übersetzung aus dem Persischen. Zitiert nach: Mohammad Reza Schafii Kadkani, *Talaghie Ghodama az Watan* (Die Vorstellung unserer Vorfahren unter *Watan*), a.a.O., ebd.

⁶⁵⁴ Für weitere Untersuchungen über Sufismus sind diese Werke von Nutzen: Mohammad Reza Schafii Kadkani, *Daramadi be sabkschenasi-ye negahe erfani. Miras-e erfaniye Iran. Zaban-e scher dar nasr-e soufiyeh* (Eine Einführung zur Stilistik des mystischen Blickes. Das mystische Erbe Irans. Die Poesi in der Prosa der Sufis), a.a.O.; Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1993; William C. Chittick, *The Sufi Path of Love*, The

Der Hadith *Hobb ol Watan* wurde jetzt jedoch auf die ‚Liebe zum nationalen *Watan*‘ bezogen und die benannten Intellektuellen widmeten ihr Werk dem Kultivieren dieses Begriffes. Mirza Fath-Ali Akhundzadeh (1812-78) kam aus Azerbaijan und identifizierte sich mit Stolz als von persischem Stamm (*Nezad-e Irani*) und gehörend sowohl zur Nation Irans (*Mellat-e Iran*) als auch zum dem iranischen *Watan*. Akhundzadeh soll Jalal-al-Din Mirza (1826-70) und Mirza Aqa Khan Kermani durch Freundschaft und Korrespondenz beeinflusst haben.⁶⁵⁵ Jalal-al-Din Mirza – ein Kadscharen-Prinz – initiierte die Rekonstruktion einer iranischen nationalen Historie in seinem Buch *Nama-ye-khosrawan* (Buch der Monarchen). Dies war das erste Geschichtslehrbuch für den Unterricht am *Dar-ol-Fonun*, geschrieben in einfachem Persisch und gereinigt von arabischen Wörtern.⁶⁵⁶ Mirza Aqa Khan Kermani folgte Jalal-al-Din Mirza und produzierte auch eine nationale Historie Irans, *A'ina-ye sekandari*, in dem er die prächtige Vergangenheit Irans mit seiner gegenwärtigen Lage kontrastiert. Unter dem Einfluss dieser Ideen erfanden die Literaten sogar einen ‚iranischen‘ Ursprung für damals herrschende Dynastie Irans, die türkischen Kadscharen, und verbanden diese mit der vorislamischen Dynastie der Parther. Der moderne Begriff *Watan* schließt also ganz bewusst den Islam aus. Somit wird der *Watan*-Begriff romantisch-nationalistisch stereotypisiert.

Watan spielt daher eine ähnliche Rolle bei dem modernen Nationalismus Irans wie Heimat bei der säkularen Nationswerdung Deutschlands. ‚Heimat‘ war der Begriff, der in Abwesenheit der Religion von den deutschen Bürgern zur Zeit der napoleonischen Kriege idealisiert wurde. Der nostalgische Rückgriff der Intellektuellen auf eine ‚prächtige‘ vor-islamische Zeit in der Vorphase der konstitutionellen Revolution war also nicht eine natürliche Folge der kläglichen Lage des Landes, sondern ein Versuch die Aufklärungsmodelle Europas vorbehaltlos zu adoptieren. Eine abrupte rückhaltlose Übernahme der europäischen Modelle in die

spiritual Teachings of Rumi, Albany, NY: SUNY Press, 1983; M. Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book and the Law*, Albany, NY: SUNY Press, 1993; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969; Vincent Cornell, *The Way of Abu Madyan*, Cambridge, Islamic Text Society, 1996; Carl Ernst, *Ruzbihan Baqi: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1994; M. Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Berkeley, University of California Press, 1971; L. Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 vols., Princeton, 1982; Lloyd Ridgeon, *Aziz Nasafi*, Richmond, Surrey, 1998; A. Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi*, London, 1978.

⁶⁵⁵ Aschraf, <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iv-19th-20th-centuries>, ebd.

⁶⁵⁶ Ebd.; für weiterführendes Lesen bietet sich folgender Aufsatz von Abbas Amanat an: <http://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-i>.

iranische Gesellschaft wurde von einer radikalen Absage an die Religion begleitet, was sich sozial wie politisch, wie noch gesehen wird, eher als verhängnisvoll erwies. Die Verbreitung der Idee eines ‚romantischen Nationalismus‘ durch diese Intellektuellen und die nationalistischen Neigungen der reformierenden Minister trugen zur intellektuellen Gärung und schließlich ideologischen Orientierung der Konstitutionellen Revolution bei. Die geistigen Grundlagen der Konstitutionellen Revolution waren die Idee eines modernen Nationalstaates, um die Autonomie des Landes gegen ausländische Dominanz zu behaupten und die Transformation der Rolle der Menschen vom Objekt (ra‘āyā) zum Subjekt als Bürger. So wurde die Konstitutionelle Revolution zum Advokaten des modernen Patriotismus, Nationalismus, Säkularismus, *Equality* und *Progress*.⁶⁵⁷ Die Entstehung unzähliger Zeitungen und Magazine während der Revolution trug zur Verbreitung der Ideen der Nation und der nationalen Souveränität unter den Bürgern bei. Als Ableitung von ‚Nation‘ (*mellat*) erreichte das nationale Bewusstsein (*melli*) eine steigende Popularität. Das Wort wurde in verschiedenen Zusammenhängen gebraucht wie ‚die nationale konsultative Versammlung (*Majles-e schoraye melli*) – das iranische Parlament – ‚, die nationale Bank (*Bank-e melli*) und als Attribut von Helden der Verfassungsrevolution wie nationaler Kommandant (*sardar-e melli*) für Sattar Khan und nationaler Führer (*salar-e melli*) für Bagher Khan, die gemeinsam als Leiter des anhaltenden Widerstands der konstitutionellen Kräfte in Täbris agiert hatten.⁶⁵⁸

Es gibt eine neue Generation der Literaten in dieser Periode, die von den Vorläufern des Nationalismus beeinflusst waren. Dazu gehört Forsat Schirazi (1855-1921), der das erste persische Werk (*Athar-e Ajam*) schrieb, in dem die antiken Monumente und archäologischen Schätze der Provinz Fars (Persis) vorgestellt werden. Er schrieb

⁶⁵⁷Aschraf, a.a.O., ebd.: Dieser Absatz kann auf unser Thema ‚die Transformation vom vormodernen Begriff *Watan* zu einer modernen Konzeption‘ übertragen werden: „The new Western ideas (which had been spread in the West since the late 18th century) received a new impetus with adaptations and reconstructions of a pre-existing concept of Iranian identity that had evolved over many centuries. Comparative historians of nationalism acknowledge that Iran was among the few nations that experienced the era of nationalism with a deep historical root and experience of recurrent construction of its own pre-modern identity. The modern ideas of nation, nationalism, and national identity—as a set of sentiments about the nation and the modern nation-state, conveying the ideals of the autonomy, unity, and prosperity of the nation—came to reinforce the rich historical repertoire of Iranian identity. These new ideas also brought about a transformation of people’s identity from subjects (ra‘āyā) to citizens (with a recently coined term, *šahrvandān*). Furthermore, with such changes in political consciousness and identity, the sense of patriotism became separated from religious feelings, and loyalty to the nation became a new political value.”

⁶⁵⁸ Ebd.

ebenso politische Artikel und führte die beklagenswerten inneren Verhältnisse Persiens auf die Tyrannei seiner Regierenden zurück und plädierte für drastische Reformen. Malek-al-Motakallemin (1860-1907) war eine weitere einflussreiche Persönlichkeit dieser Zeit, die vom japanischen Modell des *Progress* beeindruckt war und für eine rationalen Nutzung der natürlichen Ressourcen Irans für die Industrialisierung des Landes plädierte. Auch Abd-al-Rahim Talebof (1835-1910) und Zayn-al-Abedin Maragheh'i (1839-1910) gehören ebenso zu diesen Nationalisten. Talebof plädierte für das wissenschaftliche und politische Erwachen Persiens und Maragheh'i erklärte seine Liebe für die Nation und hoffte auf ihre Erlösung.

Als sich die Nationalisten durch die Anglo-Russische Konvention von 1907, die Iran in zwei Zonen ihres Einflusses teilte, desillusioniert fühlten, kam es zu einer Belebung des romantischen Nationalismus. Diese Desillusionierung sorgte für Gefühle des Anti-Imperialismus und selbst des Sozialismus. Selbst wenn den konstitutionalistischen Bestrebungen kein bleibender Erfolg beschieden war, führten sie doch zu literarischen Errungenschaften in Iran, in deren Folge die persische Literatur eine neue Blüte erlebte. Die Konstitutionelle Revolution führte zu einer Wende in der Literaturszene Irans. Der literarischen Produktion jener Zeit schreibt Mohammad Reza Schafii Kadkani einen einzigartigen Stellenwert zu, was das Thema *Watan* betrifft.⁶⁵⁹ Diese Literatur wird als ‚*Maschruteh*‘-Dichtung (konstitutionelle Dichtung) bezeichnet und ist von *Watan*-Liebe geprägt. Dass *Watan* ein, wenn nicht das bestimmende(s), Literaturthema einer Zeit ist, da die Literatur in diesem Land eine tiefe Wende erlebt, macht den einzigartigen Stellenwert dieses Themas aus. In der ‚*Maschruteh*-Dichtung‘ spiegeln sich *Watan*-Darstellungen am deutlichsten wieder. Was mit *Watan* in der *Maschruteh*-Dichtung gemeint ist, wird in zwei Hauptzweige geteilt. Die erste Gruppe schließt in das iranische *Watan* auch das Islamische und spezifisch auch das Schiitische ein, wie z.B. Adib-ol-Mamalek und Seyyed Aschraf. Die zweite Gruppe sind ‚europäisch‘ geprägt und sehen *Watan* unter Ausschluss des islamischen Aspekts, wie z.B. Aref Qazwini (1882-1934) und Mirzadeh Eschqi (1893-1924). Eschqi sieht *Watan* als schöne Vergangenheit; dabei führt er seine *Watan*-Liebe auf die vor-islamische Zeit, die Ruinen von Mada'en und Tisfun (Ctesiphon), die Städte der Sassaniden, und das Kleid dieser oder jener

⁶⁵⁹ Kadkani, *Talaghie Ghodama az Watan* (Die Vorstellung unserer Vorfahren unter *Watan*), a.a.O.; *Watan*-Liebe in der ‚*Maschruteh*‘ Dichtung könnte zum Thema einer eigenständigen umfassenden Untersuchung werden.

Sassaniden-Prinzessin zurück.⁶⁶⁰ Das folgende Gedicht von Farrokhi Yazdi (1889-1939) ist ein Beispiel des extremen Nationalismus in der *Watan*-Darstellungen der *Maschruteh*-Dichtung:

Iran! Du bist eine heile Erde!
Faul ist das Blut, das nicht für Dich vergossen wird!⁶⁶¹

Eine dritte Gruppe legten überhaupt keinen Wert auf den Begriff *Watan* und verwarfen *Watan*-Liebe als Unsinn. Iradj Mirza (1874-1926) ist ein Beispiel dieser Gruppe:

Religion und *Watan* sind zwei provokative Konzepte,
die Unruhe stiften.
Was bedeutet ‚mein‘ *Watan* und ‚deine‘ Religion?
Solche Begriffe sind zu verwerfen!⁶⁶²

Noch ein Gedicht von Iradj Mirza besagt:

Die ganze Welt ist *Watan* für alle Menschen
Überall ist *Watan* für jeden Mann und jede Frau.⁶⁶³

Deutlich erkennbar an Iraj Mirzas Gedichten ist sein Kosmopolitismus. Dieser Blickwinkel ist angesichts des damalig herrschenden Klischees des romantischen Nationalismus einzigartig. Mohammad Taqi Bahar (1884- 1951) ist der Dichter, bei dem *Watan*-Liebe am meisten vorkommt. *Watan* und Freiheit seien zwei Themen, die die Literatur von Bahar kennzeichnen. Bahars Verständnis von *Watan* findet Kadkani auch als in einer dritten Position befindlich.⁶⁶⁴ Bahars *Watan* besteht nämlich sowohl aus dem Islamischen als auch aus dem ‚Iranischen‘ oder Vor-Islamischen. In diesem Sinne ist sein *Watan* nicht durch das Klischee des romantischen Nationalismus geprägt. Geschichtlich sieht Bahar sein *Watan* von der mythischen Zeit bis zur Gegenwart und geografisch hat er ein größeres *Watan* als die gegenwärtigen Grenzen Irans vor Augen. Er vernachlässige jedoch die Probleme und Schwächen und

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Ebd.; Eigene Übersetzung aus dem Persischen.

⁶⁶² Ebd.; Eigene Übersetzung aus dem Persischen.

⁶⁶³ Ebd.; Eigene Übersetzung aus dem Persischen.

⁶⁶⁴ Ebd.

Niederlagen Irans und richtete den Blick auf die herausragenden Zeugnisse dieses großen *Watans*. Immer wenn er in seinen geschichtlichen Beschreibungen von *Watan* mit einer historischen Niederlage Irans konfrontiert ist, verzichtete er auf diesen Aspekt, beziehungsweise überginge er ihn bewusst. Ein Beispiel ist die Niederlage Irans durch Alexander (330 BCE):

Nachdem wir unter Sekandar (Alexander) und seinen verdammten Nachkommen
ein ganzes Jahrhundert gelitten hatten,
kam plötzlich der Sturm der Wut der Leute aus Khorasan,
Und vertrieb die Krähen und Elstern aus dem Garten des *Watans*.⁶⁶⁵

Bahars *Watan*-Liebe zeigt sich besonders dort, wo er von den Siegen von Nader spricht:

Am Tag des Triumphs schlitzte das Schwert von Nader
die Schlange der Afghanen und Inder.⁶⁶⁶

Bahars *Watan* ist zwar nicht romantisch-nationalistisch im Sinne des herrschenden Klischees der Exklusion der islamischen Epoche geprägt, aber er nimmt einen nationalistischen Standpunkt ein. Aschraf stellt Bahar wegen seines zweifach belegten *Watan*-Begriffs als einen hybriden religio-nationalen Dichter dar.⁶⁶⁷ Ahmad Kasrawi (1888-1945) wird als im Kontrast zu Bahar stehend begriffen: “*a prolific author, published scores of political pamphlets combining nationalistic and anti-religious (including Shi’ism, Sufism, and Bahā’ism) sentiments and advocated a radical approach toward purification of Persian from Arabic words.*”⁶⁶⁸ Wie gesehen, entwickeln sich zu dieser Zeit distinkt ‚iranische‘ nationalistische Ideologien auf der Basis der Überlegenheit eines ‚iranischen‘ Kerns (*Onsor e Irani*) gegenüber dem islamischen Element. Manchmal wird zwar das islamische Element miteinbezogen, doch befinden sich ‚Nation‘ und ‚Religion‘ bei keinem der Intellektuellen und Dichtern dieser Zeit in einem ausgewogenen Verhältnis zu einander.

⁶⁶⁵ Ebd.; Eigene Übersetzung aus dem Persischen.

⁶⁶⁶ Ebd.; Eigene Übersetzung aus dem Persischen.

⁶⁶⁷ Aschraf, a.a.O.

⁶⁶⁸ Ebd.

Das romantisch-nationalistische Klischee in der Literatur der post-konstitutionellen Phase ist eine nationalistische Bewegung gegen den politischen Untergang Irans. Bemerkenswert ist, dass diese nationalistischen Reaktionen sich hauptsächlich in drei Zeitschriften manifestierten, die von 1916 bis 1928 veröffentlicht wurden. *Kaveh* erschien in Berlin während und nach dem Ersten Weltkrieg. Ihr Herausgeber und Chefredakteur war Seyyed Hassan Taqizadeh, ein Veteran der Konstitutionellen Revolution und Koordinator des anfänglich von der kaiserlich-deutschen Regierung unterstützten „Nationalen Komitees Irans“ (*Komiteh-ye melliyun-e Iran*) in Berlin. *Iranschahr* wurde in den 1920er Jahren ebenfalls in Berlin publiziert und zwar von Hossein Kazemzadeh Iranschahr. Die dritte Zeitschrift, *Ayandeh*⁶⁶⁹, wurde dagegen in Teheran von Mahmud Afschar veröffentlicht. Kazemzadeh Iranschahr (1884-1962) pflegte einen klaren romantischen und primordialistischen Glauben an die arische Rasse und die Überlegenheit der ‚Iraner‘. Afschar (1893-1983) war Politikwissenschaftler und ein einflussreicher Nationalist. Er veröffentlichte systematisch zu Aspekten der iranischen nationalen Identität, territorialen Integrität und nationalen Vereinigung. Er betonte den nationalen Charakter der Iraner im Laufe der langen Geschichte des Landes. Er war der Vorläufer der Idee des Pan-Iranismus als einem Mittel, um die Einheit und territoriale Integrität der iranischen Nation gegen Pan-Turkismus und Pan-Arabisismus zu schützen. *Parvin: dokhtar-e Sasan* (Parvin, die Tochter von Sasan) (1930), ein Werk, das von Sadeq Hedayat (1903-1951) einem der bedeutsamsten iranischen Schriftsteller, Anfang des 20. Jahrhunderts geschrieben wurde und *Nairangestan* (1933) von Hedayat, in dem er die kläglichen Lebensverhältnisse der einfachen Leute auf die Religion zurückführt und diese stark tadelt, sind Zeugnisse der Nostalgie der Iraner zum Ende der Kadscharen-Ära und am Anfang der Pahlawi-Dynastie. Das ‚iranische‘ Volk wurde als ‚rein‘ und die Probleme der ‚Iraner‘ als Resultat der Herrschaft der Nicht-Iraner und vor allem ‚muslimischen Araber‘ dargestellt. *Der Schatten der Mongolen* und *Das letzte Lächeln* schreibt Hedayat nur mit dem Ziel, „den Widerstand der Iraner gegen der Nicht-Iraner zu zeigen.“⁶⁷⁰ In seinem Buch *Hundert Jahre Romanschreibung im Iran*,

⁶⁶⁹ Diese monatliche Zeitschrift wurde in 3 Phasen mit insgesamt 46 Nummern in Teheran publiziert. Die erste Phase bestand von Juni 1925 bis März 1928 (24 Nummern), die zweite von Oktober 1944 bis März 1945 (16 Nummern) und die dritte von Oktober 1959 bis April 1960 (6 Nummern). Der Herausgeber Mahmud Afschar studierte politische Wissenschaften in der Schweiz (1912-1919).

⁶⁷⁰ Hassan Mirabedini, *Sad sal dastan nevisi-e Iran* (Hundert Jahre Roman in Iran), Teheran, 1386 (2007), S. 94.

beschreibt Hassan Mir Abedini diese Werke von Hedayat als „dogmatisch und ideologisch und von der Ästhetik her nicht von großem Wert.“⁶⁷¹ Es ist bemerkenswert, dass Hedayat zu den bedeutendsten iranischen Autoren gehört, der Meisterwerke wie *Die blinde Eule* (1937) geschaffen hat.⁶⁷² Die Kontrastierung des rein ‚iranischen‘ mit dem ‚islamischen‘ zeigt sich auch im Werk von Bozorg Alavi (1904-1997).⁶⁷³ Mohammad Ali Djamalzadeh (1892-1997), der die erste persische Kurzgeschichtensammlung schrieb und als der Vater der persischen Kurzgeschichte bekannt ist, gehört ebenso zu den Nationalisten dieser Zeit. Er hat zum ersten Mal ein Werk von Schiller, *William Tell*, auf Persisch im Iran veröffentlicht.⁶⁷⁴ Goethe wurde damals nicht viel ins Persische übersetzt, da es in seinem Werk kein Zeichen von *Watan*-Liebe und Nationalismus gibt.⁶⁷⁵ Djamalzadeh war zusammen mit Taqizadeh, Afschar, Kazemzadeh Iranschahr und einigen der einflussreichsten politischen und kulturellen Eliten der post-konstitutionellen Ära⁶⁷⁶ Mitglied eines Kreises, der unter dem Namen ‚Berliner Kreis‘ aktiv war. Deutsche Regierungsstellen finanzierten teilweise ihre Aktivitäten und halfen den Autoren ihren Lebensunterhalt zu finanzieren.⁶⁷⁷ Es gilt also festzuhalten, dass die post-konstitutionelle Literatur Irans nicht ‚nur‘ eine Reaktion auf die interne Lage des Landes war, sondern unter dem Einfluss des deutschen romantischen Nationalismus zustande kam.

4.3. Die Orientalisierung von *Watan* durch Heimat: Rückwirkung der in Deutschland bestehenden orientalistischen heroischen Heimatstereotypen auf den Iran im 20. Jahrhundert

Wie erwähnt wurde, plädiert Maraschi für eine Untersuchung des iranischen Nationalismus losgelöst von europäischen Theorien der Nation. Er erklärt jedoch die

⁶⁷¹ Mirabedini, ebd.

⁶⁷² Nützliche Quellen zur zeitgenössischen persischen Literaturgeschichte sind: Yahya Arianpur, *Az Saba ta Nima. 150 Sal Adabe Farsi*, Teheran, 1387; Yahya Arianpur, *Tarikhe Adabe Farsi-e Moaser*, Teheran, 1387; Bozorg Alavi, *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*, Berlin (Ost), 1964..

⁶⁷³ Bozorg Alavis Literatur wurde von der Verfasserin dieser Studie als Teil ihrer Masterarbeit abgehandelt: Nazli Nikjamal, *Die Rezeptionsgeschichte von Stefan Zweig im Iran*, Teheran, 2009.

⁶⁷⁴ Seyed Said Firuzabadi, *Die Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran*, Teheran, 1383, S. 15.

⁶⁷⁵ Ebd.

⁶⁷⁶ Für die vollständige Liste der Namen der Mitglieder des Berliner Kreises siehe: Afschin Matin-Asgari, *The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity*, in: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Kamran Scot Aghaie/Afschin Maraschi (Hrsg.), S. 49-66, hier: S. 53.

⁶⁷⁷ Jamschid Behnam, *Berlaniha* (Die Berliner), Teheran, 2000, S.41-42.

zwei Jahrzehnte nach der 1906-1911 konstitutionellen Revolution für die Zeit, wo die distinktivsten iranischen nationalistischen Ideologien und Diskurse innerhalb einer modernen Weltansicht artikuliert wurden, obwohl er Fath Ali Akhundzadeh und Aqa Khan Kermani als Vorläufer des modernen iranischen Diskurs des Nationalismus bestätigt.⁶⁷⁸ Aschraf hält demgegenüber die Theorien von Anderson und Hobsbawm für den iranischen Fall der modernen Nation relevant. Er übersieht die mögliche Beeinflussung der Protagonisten des Nationalismus in Iran durch Europa und vor allem Deutschland. Jedoch hält er Anti-Kolonialismus für ein Motiv der stark nationalistisch geprägten Literatur dieser Epoche. Hingegen ergibt sich aus unserer kultur- und Literaturgeschichtlichen Untersuchung, dass die Glorifizierung des vorislamischen Irans durch die Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhundert⁶⁷⁹ als eine goldene Ära der ‚nationalen‘ Größe, die noch nicht durch den Einfluss der Araber unrein gewesen wäre, ein Phänomen war, das von der europäischen orientalistischen Wissenschaft inspiriert wurde.⁶⁸⁰ So wurde *Watan* unter dem Einfluss der orientalisierten romantisch-nationalistischen Heimat orientalisiert und gestaltete den Diskurs des iranischen Nationalismus. Der ‚Berliner Kreis‘ und die Zeitschriften *Kaveh* und *Iranschahr* spielten nämlich eine große Rolle bei der Gestaltung eines romantischen Nationalismus im Iran. Seyyed Hassan Taqizadeh verdankt 1918 in einem Artikel in der *Kaveh* Magazin die Bekanntschaft der Iraner mit ihrer ‚prächtigen‘ Geschichte den europäischen Orientalisten. Wie noch diskutiert wird, ändern sich die Inhalte und Richtungen dieser Zeitschriften jeweils in verschiedenen Phasen der deutschen Geschichte und nehmen so Einfluss auf den iranischen Nationalismus.

Der Erste Weltkrieg und seine Folgen stellen ein ziemlich untererforschtes Thema in der Untersuchung des iranischen Nationalismus dar. Eine Studie, die die Rolle der deutschen Politik in der Gestaltung des iranischen Nationalismus in der postkonstitutionellen Ära und nach dem ersten Weltkrieg bis Mitte der 1920-er Jahre behandelt, kontrastiert nach Art der ‚konservativen Revolution‘ deutschsprachiger

⁶⁷⁸ Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State*, Seattle and London, 2008, S. 53.

⁶⁷⁹ Es stellt sich hier die Frage, inwieweit Akhundzadeh, Mirza Aqa Khan Kermani oder Jalal-al-Din Mirza unter dem Einfluss der spät-aufklärerischen Tradition von Herder und seinen Nachfolgern zu einer Identifikation mit der glorifizierten Vergangenheit Irans kamen, was sich als Thema einer separaten Studie eignen würde.

⁶⁸⁰ Afschin Matin-Asgari, *The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity*, in: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Kamran Scot Aghaie/Afshin Maraschi (Hrsg.), S. 49-66, hier: S. 52.

Intellektueller den Begriff ‚Kultur‘ mit der französisch inspirierten Vorstellung einer universellen ‚Zivilisation‘ und erklärt die deutsche ‚Kultur‘ als *„intimately linked to an evolving historical construction of German identity, defined as standing between the two poles of East (Orient) and the West (Occident).“*⁶⁸¹ Was dort unter ‚German Identity‘ vorgestellt wird, ist deutlich erkennbar der für die deutsche Identität formative Begriff ‚Heimat‘, der im vorhergehenden Kapitel thematisiert wurde. Es wurde erwähnt, dass die französische ‚Zivilisation‘, die diverse ethnische und kulturelle Ursprünge in eine höhere europäische Zivilisation überführen wollte, von Herder wegen ihrer imperialistischen Politik kritisiert wurde. Herders Vorstellung von der kulturellen Nation ist die Essenz des modernen Nationsbegriffs und sein Interesse für die persische Kultur, Literatur und Religion begründete das moderne romantische Verständnis von ‚Heimat‘.⁶⁸² Die Projektion der deutschen sozialen und politischen Lage auf Iran hat auf die Romantisierung von Heimat und die Entstehung des deutschen romantischen Nationalismus großen Einfluss genommen, wie in Kapitel 3 thematisiert wurde. Und der deutsche Nationalismus – nun auch politisiert – hatte ebenfalls seine Wirkungen in Iran am Vorabend des ersten Weltkriegs. Der im 19. Jahrhundert gestaltete deutsche kulturelle Nationalismus nahm bei der Entstehung des deutschen Reichs 1871 eine politische Wende. Deutschland hatte ein Expansionsprojekt, das auf ‚Orient‘ fokussiert war und von Osteuropa durch den Balkan bis nach Indien reichte. Das Projekt der Bagdadbahn zeigt die Spanne dieses Projekts seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und insbesondere in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts am Vorabend des Ersten Weltkriegs.

Während des Ersten Weltkriegs plädierten die Deutschen für die gemeinsame Aktion mit der islamischen Welt, die in der Mehrheit aus Iranern, Türken, Arabern, und muslimischen Indern bestand. Ein Grund des zeitweisen Erfolges der deutschen Politik sei ihr Fokus auf die anti-imperialistischen islamischen Reflexe der Bevölkerung in den islamischen Gebieten gewesen.⁶⁸³ Die Deutschen konzentrierten sich dabei im Falle Irans auf im Exil lebende Veteranen der Konstitutionellen Revolution, wie Seyyed Hasan Taqizadeh. Am Beginn seines Exils war Taqizadeh stark mit dem englischen Orientalisten E. G. Browne verbunden gewesen. Als der Krieg ausbrach, befand er sich aber in New York, wo er erkannte, dass

⁶⁸¹ Ebd.

⁶⁸² Siehe Kapitel 3.

⁶⁸³ Matin-Asgari, a.a.O., S. 53

Großbritannien in Iran eine imperialistische Politik verfolgte. Er kam 1915 auf Einladung der deutschen Regierung in Berlin an und appellierte an die iranischen Nationalisten, in der Mehrheit Mitglieder des radikalen Flügels der Revolution von 1906, sich ihm anzuschließen. Sie gründeten eine Gruppe der Intellektuellen, den ‚Berliner Kreis‘, der von 1915 bis in die Mitte der 1920er Jahre Bestand hatte⁶⁸⁴. Das offizielle Organ der Berliner Kreis war die Zeitschrift *Kaveh*, die zwischen 1916 und 1918 und dann wieder von 1920 bis 1922 veröffentlicht wurde. *Kaveh* ist wie in 2.2.1 thematisiert wurde, der Name einer bedeutsamen mythischen Heldenfigur in Firdosis *Schahnameh*, die Görres 1820 in seiner Übersetzung von *Schahnameh* mit Heinrich Friedrich von Stein, dem berühmten preußischen Staatsmann zur Zeit der napoleonischen Kriege, vergleicht. Die romantische Idee, die einst durch eine Romantisierung der iranischen Helden ‚Heimat‘ orientalisierte, kommt nach fast einem Jahrhundert wieder zurück nach Iran und romantisiert ‚*Watan*‘ für politische Zwecke.

Die nationalistischen Ansichten, die in *Kaveh* propagiert wurden, waren während des Krieges im Interesse des Deutschen Reichs. Der Zeitschrift *Kaveh* wird eine große Rolle in der Bewahrung der nationalen Unabhängigkeit Irans nach dem ersten Weltkrieg zugeschrieben, was von Historikern meistens übersehen wird. Es gibt eine Aussage von Taqizadeh in *Kaveh*, der bereits 1918 gleichsam auf Edward Saids Orientalismus antwortet:

Einige argumentieren, dass diejenigen, die Asien und Afrika erforschen, dies mit dem politischen Motiv der europäischen Mächte tun ... Aber es gibt Orientalisten, die die Helden der schwachen Nationen gewesen sind und ihnen Dienste gegen die Interessen ihrer eigenen Nationen erwiesen haben. Sie haben Objekte durch Archäologie gerettet, Manuskripte editiert und publiziert und dadurch den östlichen Nationen halfen, ihre Identitäten wiederzufinden ... Sie wissen mehr über unsere Historie und Kultur als wir selbst ... Kein Iraner kennt die *Pahlawi* Sprache⁶⁸⁵ ... Nur weil die Europäer die Inschriften auf Avestisch, Sanskrit und Pahlavi entzifferten, wissen wir heute von unseren Königen und Vorfahren... Iraner müssen sich über ihre große Nation in der

⁶⁸⁴ Ebd.

⁶⁸⁵ *Pahlawi* war die hochpersische Sprache, die von den arsakidischen und sassanidischen Königen und den iranischen Adligen vor dem Eintritt des Islams gesprochen wurde. Persische Adlige fügten die Nachsilbe *Pahlav* ihrem Namen und ihrem Titel hinzu. *Pahlawi* war auch eine der Sprachen der Wissenschaft neben Griechisch, Syrisch und Aramäisch, bevor Arabisch die Lingua Franca des neuen islamischen Reichs wurde: Reeves, a.a.O., S. 430.

vor-islamischen Vergangenheit und ihrer Rasse bewusst werden, um ihre ursprüngliche Größe wiedergewinnen zu können.⁶⁸⁶

Diese Aussage impliziert eine Romantisierung der Deutschen als „Helden der schwachen Nationen“. Taqizadeh übersieht nämlich die historischen Fakten, um die Rolle der Deutschen bei der Bewahrung der nationalen Unabhängigkeit Irans zu betonen und die politischen Zwecke der Zeitschrift zu erfüllen. Er behauptet, dass kein Iraner die Pahlawi Sprache kannte, was ein Zeichen der von ihm idealisierten Rolle der Deutschen ist. Bereits zur Safawidenzeit gab es Philosophen wie Mir Damad (gest. 1631) und Mir Fendereski (1562-1640), die altiranische Sprachen beherrschten und sich mit Zeugnissen aus diesen Quellen beschäftigten. Mullah Sadra, noch ein persischer Philosoph der Safawidenzeit erklärt Schahabeddin Sohrawardi zum Beleber der Spuren der Pahlawi Philosophie.⁶⁸⁷ Obwohl dieser Absatz faktische Ungenauigkeiten enthält, ist er ein gutes Zeugnis der romantisch-nationalistischen Richtung von *Kaveh*. Als das monarchische Deutsche Reich im Zuge der Novemberrevolution von 1918 durch eine anfänglich von Sozialdemokraten geführte Republik ersetzt wurde, begann *Kaveh* eine neue ideologische Kombination von Marxismus und iranischem Nationalismus zu entwickeln. In einem Artikel stellte *Kaveh* den vor-islamischen religiösen Reformier Mazdak als ein Helden des Sozialismus dar.⁶⁸⁸ Dennoch während die Deutschen, Russen und Osmanen in Bürgerkriege verwickelt waren, suchten die iranischen Berliner Nationalisten nach einer neuen Richtung für ihre ‚Weltanschauung‘. Ihre nationalistische Weltanschauung wurde einerseits durch sozialistische, und also internationalistische Ansichten herausgefordert und andererseits waren die mächtigen Imperien Deutschland, Russland und Österreich-Ungarn gefallen. Sie mussten sich entweder in Sowjetrussland oder den USA nach möglichen Verbündeten umsehen, um eine völlige Dominanz des britischen Imperialismus in Iran zu verhindern. Die Mitglieder entschieden sich endlich in allen Hinsichten ‚dem Westen‘ zu folgen, mit der Ausnahme von Sprache und Religion. Zwischen 1920 bis 1922 hatte *Kaveh* eine neue nationalistische Weltanschauung entwickelt, die eine „absolute Auslieferung an

⁶⁸⁶ Zitiert nach: Matin-Asgari, a.a.O., ebd., eigene Übersetzung vom Englischen.

⁶⁸⁷ The Cambridge History of Islam. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis (Hrsg.). Volume 2, 1977, S. 823.

⁶⁸⁸ Matin-Asgari, a.a.O., S. 56.

westliche Tradition, Wissenschaft, Industrie, und Lebensstil“⁶⁸⁹ bewarb. Taqizadeh selbst wurde zum Advokaten der amerikanischen Präsenz in Iran und forderte, dass den Amerikanern die Genehmigung gegeben werden sollte, die gesamten wirtschaftlichen, landwirtschaftlichen, geschäftlichen, Angelegenheiten, einschließlich des Transport- und Telegraphenwesens, zu administrieren. Obwohl diese ‚absolute Auslieferung‘ dem Westen gegenüber im Widerspruch mit dem modernen iranischen Nationalismus stand, waren andere Mitglieder der Berliner Kreis mit Taqizadeh einverstanden. Gegen Ende seiner Aktivitäten begann *Kaveh* sich auch auf eine *Iranische Seele* zu beziehen, die nun schwach und wiederbelebungsbedürftig wäre. Der Begriff ‚*Binesch*‘ wurde als das persische Äquivalent für die französische *conception du monde* und die deutsche ‚Weltanschauung‘ gewählt. Wiederbelebt könnte der iranischen Geist nur durch die Adoption der ‚westliche Zivilisation‘ werden. Hier entstand eine neue nationalistische Politik und Weltanschauung, die durch den Nachfolger von *Kaveh* weiter artikuliert wurde.

Die Zeitschrift *Iranschahr*, die *Kaveh* in Berlin 1922 ersetzte, betonte den iranischen Geist, und kritisierte den amerikanischen Westen. Wenn *Kaveh* die nationale Erlösung Irans in der kompletten Adoption der westlichen Zivilisation sah, verfolgte *Iranschahr* das Ziel, eine iranische nationale Identität zu konstruieren, die auf Abstand und sogar in Gegensatz zum Westen ging. Der Begriff *Iranschahr* (Das Königreich Iran) aus der traditionellen Geschichte Irans zur Sassaniden-Ära suggeriert eine romantisch-nationalistische Nostalgie für die verlorene goldene Ära der vor-islamischen königlichen Pracht. Kazemzadeh, der Herausgeber von *Iranschahr*, schrieb anfänglich mit Taqizadeh in *Kaveh*.⁶⁹⁰ Die Weltanschauung von *Iranschahr* war eine klare Reflektion der dominierenden intellektuellen Trends in der Weimarer Republik. Diese waren eine generell metaphysische Disposition und Interesse an der orientalischen Spiritualität, die Ablehnung des Materialismus und der säkularen Rationalität, die Nationsbildung aufgrund der ‚Bildung‘ und auf der Basis einer ‚authentischen‘ nationalen Kultur und auch sogar der Versuch eine nationalisierte Konzeption des Islam zu formulieren.

Iranschahr kultivierte mithin eine ‚rein iranische‘ nationale Kultur, der zwar das bald von Reza Khan von Oben forcierte Projekt der Nationsbildung nicht völlig entsprach, befürwortete aber das Bedürfnis nach einem regenerierten, starken, zentralisierenden

⁶⁸⁹ Vgl dazu ebd.

⁶⁹⁰ Für die Liste der anderen Autoren, die in *Iranschahr* schrieben, siehe ebd., S. 59.

Staat. Die Ideen, auf denen in der frühen Pahlavi-Ära die axiomatische nationalistische und staatliche Kultur basierte, wurden also erstmals in der Zeitschrift *Iranschahr* artikuliert. Die romantisch-nationalistische Idee Irans dominiert auch den zeitgenössischen Diskurs der iranischen Identität.⁶⁹¹

4.4. Politischer Missbrauch von *Watan* und dessen Kritik bei Navid Kermani

Die Rolle des Staates bei der Gestaltung der Identität ist nicht exklusiv auf die Pahlavi-Dynastie (1921-1979) zu beziehen. Die Wurzel dieses Phänomens ist auf die frühmoderne Zeit und die staatliche Förderung des schiitischen Islams zu Zeiten der Safawiden (1501-1736) zu beziehen.⁶⁹² In der Pahlavi-Epoche wurde der kulturelle Nationalismus seitens der Regierung als zusammenhaltender Faktor gebraucht und ging auf Kosten des religiösen Glauben der Menschen zugunsten eines einheitlichen nationalen *Watan*. Der staatliche Nationalismus in der Pahlavi-Ära kommt durch die ‚Identifikation mit der Antike‘ zustande. Der von der Pahlavi-Dynastie institutionalisierte staatliche Nationalismus wird im iranischen Identitätsdiskurs auf der Basis der ‚Selbst-Glorifizierung‘ erfasst.⁶⁹³ Dieses Phänomen wird unter anderem auf die „üblichen Modelle des frühen 20. Jahrhunderts“ zurückgeführt.⁶⁹⁴ Der Wunsch nach einer transhistorischen Rekonstruktion des verlorenen ‚Heimat‘ baute wie bereits gesehen auf Herders Idee von Nationalismus auf und die romantische Fassung des kulturspezifischen deutschen Phänomens ‚Heimat‘ wurde besonders im 20. Jahrhundert in Deutschland verbreitet und politisch missbraucht.⁶⁹⁵ Die Pahlavi-Ära ist durch den Gebrauch von antikisierendem Architekturdesign für neu erbaute öffentliche Gebäude, durch Gedächtniszeremonien der historischen kollektiven Erinnerung, durch Symbole und Mythen, Rituale und Zeremonien, den Aufbau von Museen und die Einleitung von archäologischen Grabungen, nationalistische Musik und nationale Kleidung gekennzeichnet. Pierre Nora gibt zu bedenken, dass Denkmale oder *lieux de memoire* institutionalisiert werden, wenn das

⁶⁹¹ Die Hauptrichtungen der zeitgenössischen iranischen Forschungen sind hier diskutiert worden: Afschin Matin-Asgari, *The Academic Debate on Iran and Iranian Identity: Challenging Nationalist and Orientalist Narratives*, in: *Iran facing others*, a.a.O., S. 171 ff.

⁶⁹² Vgl. dazu, Abbas Amanat, *Iranian Identity Boundaries: A Historical Overview*, in: ebd.

⁶⁹³ Aschraf, <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iv-19th-20th-centuries>.

⁶⁹⁴ Ebd.

⁶⁹⁵ Siehe ebd.

Milieu des Gedächtnisses, *milieux de memoire*, verschwindet.⁶⁹⁶ Die Vergangenheit, die die Pahlavis restaurieren wollten, war die Achämeniden-Ära.⁶⁹⁷ Der Pahlavis nostalgisch romantische Zauberwelt mit klaren Grenzen und Werten wurde im Bezug auf das prächtige Königtum der iranischen vor-islamischen Antike gerechtfertigt. Ahmad Ashraf führt aus, dass die Restauration der Achämenidenzeit in der Pahlavi-Ära mithilfe der ‚westlichen‘ Wissenschaftler zustande kam. Deswegen wird dies von einigen heutigen Historikern unter dem Einfluss der eurozentrischen modernistischen Orthodoxie missdeutet, indem sie die extreme These vertreten, die traditionelle Geschichte von Iran abzulehnen und Iran gänzlich als eine Erfindung aus der Phantasie der ‚Orientalisten‘ zu bezeichnen.⁶⁹⁸

Diese staatlich geförderte Identität bezieht sich auf eine gottgegebene Souveränität des Königs – eine iranische Version des Gottesgnadentums unter dem deutschen Kaiserreich. Die Liebe zum *Watan* ist demnach eine Liebe für den Monarchen des Irans. Die Pahlavi-Dynastie nahm einen Slogan auf, der besagte ‚*khoda, schah, mihan*‘ (Gott, König, *Watan*). Dieser Slogan wurde als Ausdruck der Loyalität der Iraner zu ihrer Monarchie gebraucht und ließ so keinen Raum für die souveräne ‚Nation‘, die das Hauptprinzip der konstitutionellen Revolution war. Der Hauptslogan der *Mashruteh*-Zeit besagte: „*Salṭanat wadī ‘aist ke be muhebat-e elāhi az ṭaraf-e mellat be šakṣ-e pādšāh mofawwāz šodeh*“ (Königtum ist ein Geschenk, das mit Gottes Willen von der Nation der Person des König gewährt wird.)⁶⁹⁹ Die Pahlavi-Dynastie gründete einen Nationalstaat durch eine wichtige politische Entscheidung: Sie setzte sich zum Ziel, das ‚nationale‘ Bewusstsein auf ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer glorreich dargestellten fünfundzwanzig Jahrhunderte alten königlichen Geschichte zu lenken. Die Betonung lag neben der Achämeniden-Ära auf der

⁶⁹⁶ Pierre Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, Representations 26, Spring 1989, S. 7-24.

⁶⁹⁷ Vgl. dazu: Abbas Eqbal Ashtiani, *Tarikh-e mofaaaal-e Iran az sadr-e Eslām ta enqeraz-e Qajariya*, (Die iranische Geschichte von Anbeginn bis zum Ende der Kadscharen), M. Dabirsiāqi (Hrsg.), Teheran, 1968; Ḥasan Pirnia, *Iran-e bastan*, (Iran der Antike), 3 vols., Teheran, 1932-34; Abd-Allah Razi, *Tarikh-e Iran az azmena-ye bastani ta sal-e 1316*, (Die iranische Geschichte von der Antike bis 1316), Teheran, 1938; Mohammad Mohammadi Malayeri, *Farhang-e irani-e pish az Eslām wa tasir-e an dar tamaddon-e eslami wa adabiyat-e arabi*, (Die iranische vor-islamische Kultur und ihre Wirkung auf die islamische Zivilisation und arabische Literatur), Teheran, 1944, 1975, 1995; Mohammad Mo’in, *Mazdyasna wa tasir-e an dar adab-e farsi*, (Mazdyasna und ihre Wirkung auf der persischen Literatur), Teheran, 1947; Zabih-Allah Safa, *Tarikh-e adabiyat dar Iran*, (Die iranische Literaturgeschichte), 6 vols. in 9, Teheran, 1953-92; Ahmad Ashraf, *The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran*, in: *Iranian Studies* 26/1-2, 1993, S. 159-64.

⁶⁹⁸ Ashraf, a.a.O., ebd.

⁶⁹⁹ Vgl. dazu: Amanat, <http://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-i>.

persischen Sprache. Außer der Schaffung von Museen und Denkmälern verfolgte der Staat eine klare Sprachpolitik. Die Idee der Reinigung des Persischen von arabischem Wortgut wurde – wie gesehen - schon in der zweiten Hälfte der 19. Jahrhundert von einer Gruppe romantisch-nationalistischer Intellektuellen verfolgt. Vor der Konstitutionellen Revolution wurde ein Forum namens Akademische Gesellschaft (*Majles-e akademi*) gegründet. Ihr folgten später andere, oft kurzlebige, Organisationen, um persische Wörter für technische Begriffe zu (er-)finden. 1935 wurde auf Initiative von Mohammad Ali Foroughi, dem damaligen Premierminister, die „Iranische Akademie der Sprache“ (*Farhangestan-e Zaban-e Iran*) gegründet. Die Akademie betrieb die Reinigung des Persischen von hauptsächlich arabischem Wortgut systematisch.⁷⁰⁰

Watan wird also durch die Pahlavi-Dynastie nationalistisch und als ‚Königtum‘ klischiert. Das moderne Verständnis von *Watan*, das anfänglich durch Intellektuelle wie Fathali Akundzadeh und Mirza Agha Khan Kermani entwickelt wurde, zeigte sich vor allem in der romantisch-nationalistischen Dichtung von Eschqi, Aref und Farrokhi Yazdi und auch in den Prosawerken von Hedayat, Alavi, Djamalzadeh und anderen bedeutenden Schriftstellern, die meistens auch Mitglied des Berliner Kreises waren. Obwohl diese Werke nicht in jeder Hinsicht identische literarische oder politische Richtungen verfolgten, hatten sie eines mit dem *Watan*-Verständnis der Pahlavis gemeinsam: Sie sahen den Islam und die arabische Kultur als die Quelle alles Bösen und versuchten, die Probleme dadurch zu lösen, eine iranische Geschichte zu konstruieren, deren Wert in der Befreiung vom und sogar in Feindschaft mit dem Islam lag. Dass Iran im 19. Jahrhundert noch modernisierungsbedürftig war, lag in ihrer Ansicht daran, dass die ‚wilden‘ Araber Iran im 7. Jahrhundert erobert hatten. Dadurch wäre die ‚friedliche‘ und ‚zivilisierte‘ ‚iranische‘ Kultur mit einer ‚vulgären‘, ‚gewalttätigen‘ und ‚abergläubischen‘ ersetzt worden. Sie idealisierten die vor-islamische Periode als von Prosperität, Pracht und Fortschritt gekennzeichnet. Die Ablehnung der Religion kennzeichnete also seit dem Vorabend der konstitutionellen Revolution die abrupte klischeehafte Übernahme der ‚Modernität‘ durch die iranische

⁷⁰⁰ Ebd.; Das *Farhangestan* stellte aber 1941 mit der Abdankung Reza Schah Pahlavis seine Aktivitäten ein und begann erst im Jahre 1970 wieder zu arbeiten. Für weiteres Lesen über die Reinigung des Persischen von arabischem Wortgut und „die Iranische Akademie der Sprache“ (*Farhangestan-e Zaban-e Iran*) siehe M. A. Jazayeri: <http://www.iranicaonline.org/articles/farhangestan>.

Intellektuelle⁷⁰¹ und vor allem die Mitglieder des Berliner Kreis und die Zeitschrift *Kaveh*. Die Förderung des modernen Nationalismus auf Kosten der Religiosität der Menschen wurde in der Pahlavi-Ära institutionell fortgesetzt.

Der folgende Absatz aus Kermanis Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels macht deutlich, dass das romantisch-nationalistische Verständnis von Heimat auch im iranischen Kontext bei dem Deutsch-Iranischen Autor missbilligt wird: es wird kritisiert, dass die Moderne durch Gewalt im Orient eingesetzt worden sei. Diese Kritik wird in dieser Rede spezifisch am Beispiel der Pahlavi-Zeit veranschaulicht:

Alle Völker des Orients haben durch den Kolonialismus und durch laizistische Diktaturen eine brutale, von oben verordnete Modernisierung erlebt. Das Kopftuch, um es an einem Beispiel zu illustrieren, das Kopftuch haben die iranischen Frauen nicht allmählich abgelegt – Soldaten schwärmten auf Anordnung des Schahs 1936 in den Straßen aus, um es ihnen mit Gewalt vom Kopf zu reißen. Anders als in Europa, wo die Moderne bei allen Rückschlägen und Verbrechen doch als ein Prozess der Emanzipation erlebt werden konnte und sich über viele Jahrzehnte und Jahrhunderte vollzog, war sie im Nahen Osten wesentlich eine Gewalterfahrung. Die Moderne wurde nicht mit Freiheit, sondern mit Ausbeutung und Despotie assoziiert. Stellen Sie sich einen italienischen Präsidenten vor, der mit dem Auto in den Petersdom fährt, mit seinen schmutzigen Stiefeln auf den Altar springt und dem Papst seine Peitsche ins Gesicht schlägt – dann haben Sie eine ungefähre Vorstellung davon, was es bedeutete, als Reza Schah 1928 mit seinen Reitstiefeln durch den Heiligen Schrein von Ghom marschierte und auf die Bitte des Imams, wie jeder Gläubige die Schuhe auszuziehen, dem Imam mit der Peitsche ins Gesicht schlug. Und Sie fänden vergleichbare Vorgänge und Schlüsselmomente in vielen anderen Ländern des Nahen Ostens, die sich nicht langsam von der Vergangenheit lösten, sondern diese Vergangenheit zertrümmerten und aus dem Gedächtnis zu radieren versuchten.⁷⁰²

Die Moderne nähme in Iran der frühen Pahlavi-Zeit gewalttätige Formen an, so Kermani. In seiner Rede heißt es noch, das Problem des Islams „weniger die Tradition als vielmehr der fast schon vollständige Bruch mit dieser Tradition“ sei.⁷⁰³ Die einst goldene Epoche des Islams sei in der modernen Zeit durch den Verlust des kulturellen

⁷⁰¹ Eine umfassende Studie über die Ansichten dieser Intellektuellen gibt Afshin Marashi, *Nationalizing Iran: culture, power and the state, 1870-1940*. Seattle/London, 2008.

⁷⁰² Kermanis Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, a.a.O.

⁷⁰³ Ebd.

Gedächtnisses gekennzeichnet und die kreative aufklärerische islamische Kultur⁷⁰⁴, die einst die Wirklichkeit gewesen sei, erleide heute eine Amnesie. Für diese zivilisatorische Amnesie seien nach Kermani ab dem 12. Jahrhundert vor allem der religiöse Missbrauch⁷⁰⁵ und die staatliche Förderung der Modernität durch Gewalt im 20. Jahrhundert verantwortlich.

Es darf dennoch nicht außer Acht gelassen werden, dass es hier um die am meisten verbreiteten Ansichten und Stereotypisierungen geht. Es kann nicht auf die Instrumentalisierung des Islams oder die Autorität der iranischen schiitischen *ulama* bei der Entwicklung des nationalistischen Vorhabens verzichtet werden. Zum Beispiel während der 1890-er Jahre vertrat Jamal al-din Asadabadi (al-Afghani) eine solche Strategie bei der Tabakrevolte⁷⁰⁶ und Malkom Khans Zeitung *Qanun* (Gesetz) sprach von einem parlamentarischen System, in dem sich *ulama* den politischen Reformisten anschließen sollten, um Gesetze zu verabschieden, die der Scharia entsprachen.⁷⁰⁷ Diese instrumentalisierenden Haltungen dem Islam und den schiitischen *ulama* gegenüber unter den säkularen Reformern bestanden noch für zwei Generationen fort.⁷⁰⁸ Es bestand später mit Bezug auf Islam ein zweiter Identitätsdiskurs. Jedoch lehnen sich die islamische *Watan*-Erscheinungen dieser Phase auch noch an den deutschen Heimatdiskurs, indem ihre Advokaten vor allem unter dem Einfluss von Ansichten gewisser deutscher Denker, wie z. B. Martin Heideggers eine Identität frei von „westlichen“ Einflüssen propagieren.

4.5. Okzidentosis oder die ‚Wiederkehr zum Selbst‘ (Heidegger)

Die Gewalt gegen die Religiosität des Menschen zugunsten der Modernität brachte gegensätzliche Extreme hervor. Die Pahlavi-Dynastie mit ihrem Nationalismus aus

⁷⁰⁴ Die Frage, ob die Blüte von Kunst und Kultur sowie die wissenschaftlichen Fortschritte während der so genannten Goldenen Ära der islamischen Zivilisation ein Resultat der islamischen Religion als solcher oder vielmehr die Folge eines Fortwirkens der iranischen vorislamischen Zivilisation bzw. möglicherweise eine Kombination dieser beiden Faktoren gewesen ist, hat diese Arbeit nicht vor, zu untersuchen. Wie in der Einleitung erwähnt wurde, setzt sich diese Arbeit nicht zum Ziel, die Ansichten unserer Autoren auf historische oder wissenschaftliche Gültigkeit hin zu überprüfen, sondern einzig und allein, die Repräsentationen von Heimat in ihrem Werk zu untersuchen.

⁷⁰⁵ Siehe Unterkapitel 1.5.

⁷⁰⁶ Für weiteres Lesen über Jamal al-din Asadabadi und die Tabakrevolte siehe: Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani“*, Berkeley, CA, 1968.

⁷⁰⁷ Vgl. dazu: Matin-Asgari, a.a.O., S. 52 ff.

⁷⁰⁸ Ebd.

modernistischen westlichen säkularen ‚rein‘-iranisch fokussierten Bestandteilen hat sie denn auch ihre ureigenen intellektuellen und politischen Herausforderer entwickeln lassen. Die Politik dieser Dynastie veranlasste viele Intellektuelle dazu, ihre Einstellung dem Westen gegenüber wieder zu erwägen. Es wird auch dem Putsch gegen die Regierung von Mohammad Mossadegh in 1953 eine Rolle dabei zugesprochen, dass die vom Staat unterstützte westliche Modernität hinterfragt wurden.⁷⁰⁹ Dies führte dazu, dass eine Gegenbewegung zu dem entstand, was bisher als iranische Identität propagiert wurde. Diese Identitätsfindung war durch ihre islamische oder besser gesagt schiitische Einfärbung definiert, leugnete aber das iranische Vor-islamische auch nicht. Sie pflegte die Einstellung, dass in den letzten 14 Jahrhunderten sich die zwei Geschichten des Irans und Islams so ineinander verschlungen hätten, dass es unmöglich sei nach einer iranischen Identität ohne Islam zu suchen und nach einer islamischen Identität ohne starken iranischen Einfluss. Ayatollah Morteza Motahhari, Mehdi Bazargan, Ali Schariati, Djalal Ale-Ahmad, Ahmad Fardid und Dariusch Schayegan waren die Protagonisten dieser Idee. Aschraf stellt diese Persönlichkeiten alle generalisierend in eine einzige Reihe.⁷¹⁰ Unter anderem bedeutsam für diese Arbeit ist jedoch, zu erläutern, welche Qualität Mehdi Bazargan von den anderen auszeichnet, die Kermani für einzigartig hält. Kermanis *Watan*-Verständnis nach Bazargans Model wird im nächsten Kapitel thematisiert. Ali Schariati prägte den Begriff ‚*Iran-e Eslami*‘ (islamisches Iran).⁷¹¹ Obwohl in diesem Begriff das ‚Iranische‘ in der propagierten Identität nicht bestritten wird, neigte Shariati der islamischen Komponente zu. Morteza Motahhari wird als ein moderater, friedlicher Nationalist der islamisch-iranischen Identität bezeichnet.⁷¹² Während Motahhari im Vergleich zu Schariati, Ahmad Fardid oder Ale Ahmad

⁷⁰⁹ Vgl. dazu: Sussan Siavoshi, Construction of Iran's national Identity: three discourses, in: Rethinking Iranian Nationalism and Modernity, a.a.O., S. 256 ff.

⁷¹⁰ Vgl. dazu: Aschraf, a.a.O.; Mehrzad Boroujerdi, Iranian Intellectuals and the West. The tormented Triumph of Nativism, New York, 1996: Boroujerdi behandelt in seiner Studie Seyyed Fakhroddin Schadman, Ahmad Fardid, Jalal Ale Ahmad, Ali Schariati, Seyyed Hossein Nasr, Ehsan Naraghi, Hamid Enayat, Dariusch Schayegan, Reza Davari und Abdolkarim Sorousch. Boroujerdi befasst sich mit Theorien von *Other-ness*, *Orientalism*, *Orientalism in reverse* und *Nativism*, um zu untersuchen, wie iranische Intellektuelle der 1950er, 1960er und 1970er Jahren eine duale Entfremdung gegenüber dem Staat und dem Westen entwickelten, was er mit den Phänomenen Dissent und Nativismus erklärt. Die benannten Intellektuelle handelt Boroujerdi dementsprechend in verschiedenen Kapiteln ab, was sich für ein weiteres Lesen über die Themen Okzidentosis und religiöse Intellektualität eignet.

⁷¹¹ Kamran Scot Aghaie, Islamic-Iranian nationalism and its implications for the study of political Islam and religious nationalism, in: ders., a.a.O.

⁷¹² Aschraf, a.a.O.

moderater in seinen Ansichten gewesen sein mochte, gilt er jedoch auch als Repräsentant des Vorziehens des Islamischen auf Kosten des ‚Iranischen‘.⁷¹³ Djalal Ale Ahmad ist für sein Buch *Gharbzadegi* (Okzidentosis)⁷¹⁴ berühmt, wo er 1960 die Befreiung vom Westen in jeder Hinsicht als die Lösung aller Probleme vorstellt. Okzidentosis wird auch als *Westoxification*, *Westitis* und *Weststruckness* bezeichnet.⁷¹⁵ Diese Identitätsdefinition erhält ihre Legitimität durch die ‚Feindschaft‘ mit dem Westen und allem, was dazu gehört. Auch für das Buch *Dar khedmat va khianate-e roschanfekran* (Über die Verdienste und Verrate der Intellektuellen), in dem er die westlich orientierten Intellektuellen kritisiert, wurde Ale Ahmad berühmt.⁷¹⁶ Das von Ale-Ahmad und Gleichdenkenden geförderte *Watan* ist also ein Iranisch-Islamisches - mit dem Vorzug des Islamischen -, das im Widerspruch mit der westlichen Modernität definiert wird. Der Begriff der Okzidentosis ist trotzdem nicht von Ale Ahmad geprägt worden. Mohammad Tavkoli-Targhi betont Ahmad Kasravis (1890-1946) „Europeanism“ als Auslöser dieses Diskurses.⁷¹⁷ Allerdings geht der Neologismus *Gharbzadegi* auf den Philosophen Ahmad Fardid, der seine Philosophie unter dem Einfluss von Martin Heidegger entwickelt hatte, zurück, wie noch thematisiert wird. Ale Ahmad kam mit dem Begriff *Gharbzadegi* durch Fardid in Berührung und schrieb ein Buch, das diesen Begriff berühmt machte.⁷¹⁸

Die nun propagierte neue nationale Identität basierte generell auf Islam und spezifisch auf Schiismus. Reza Davaris Buch ‚*Nationalism va Enqelab*‘ (Nationalismus und Revolution) von Mitte 1980 wird von Sussan Siavoshi als bemerkenswerter Ausdruck des Versuchs zur Definition dieser Identität erfasst.⁷¹⁹ Davari meinte, dass der moderne Nationalismus ein europäisches Phänomen ist und trotz seiner ursprünglichen befreienden Wirkung von keinem Vorteil für Nicht-Europäer und ex-

⁷¹³ Diese Tatsache ist unter anderem der Antwort von Ali Motahari auf Maschahi zu entnehmen, die von Scot Aghaie zitiert wird: Kamran Scot Aghaie, ebd. S. 193.

⁷¹⁴ Jalal Ale Ahmad, *Gharbzadegi*, 1341 (1962)

⁷¹⁵ Vgl. Dazu: Ramin Jahanbegloo, Iranian Intellectuals and Cosmopolitan Citizenship, in: Iranian Identity and Cosmopolitanism. Spheres of Belonging, Lucian W. Stone (Hrsg.), London, 2014, S. 27-28.

⁷¹⁶ Jalal Ale Ahmad, *Dar khedmat va khianate-e roschanfekran* (Über die Verdienste und Verrate der Intellektuellen), 1343-47 (1964-68), veröffentlicht in Teheran im Jahr 1358 (1979); Für weiteres Lesen über Ale Ahmad siehe J. W. Clinton, Al-E Ahmad, Jalal, in: Encyclopædia Iranica, I/7, S. 745-747: <http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-ahmad-jalal-1302-48-s>.

⁷¹⁷ Vgl. dazu: Mohammad Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, New York, 2001.

⁷¹⁸ Dariusch Aschuri, Rede über die Konzeption von *Gharbzadegi*. <https://www.youtube.com/watch?v=jXy07T0TDOU>

⁷¹⁹ Siavoshi, a.a.O., S. 257.

kolonisierte Länder ist.⁷²⁰ Das Problem des Nationalismus liegt demnach in seinem modernen, westlichen, säkularen Charakter. Davari argumentiert, dass in der Ära des Neokolonialismus, wo der westliche *Este'mar* (Kolonialismus) mit *Estekbar* (Arroganz) ersetzt worden ist, Nationalismus seine befreiende Eigenschaft verliere. Nationalismus hänge ideologisch von den kulturellen Werten der *Mostakberin* (arrogante Kräfte) ab und besäße von daher keinerlei revolutionäre Substanz. Nach Davaris These, seien die Iraner in ein gefährliches nutzloses und widersprüchliches Spiel verwickelt, das einerseits eine ‚leere‘ mythische Vergangenheit mit ihren ‚einzigartigen‘ Sitten und Bräuchen und andererseits eine blinde Nachahmung der *Mostakberin* fördert. Diese Ansicht hindert Davari jedoch nicht, auf einem Iran mit kollektiven Werten und historischer Erinnerung mit einem souveränen Staat zu beharren. Der Kitt dieses Kollektivs sei jedoch nicht die persische Ethnie, sondern die Religion des Islam. Davari argumentiert für ein authentisches islamisches Selbst mit dem Begriff *bazgascht-e beh khisch* (Wiederkehr zum Selbst). Dieser Begriff wurde jedoch zum ersten Mal von Schariati beim Identitätsdiskurs geprägt. Das Selbst oder Das Eigene wird durch seinen Gegensatz zum ‚Fremden‘ definiert, womit der Westen gemeint ist.⁷²¹ Die Feindschaft mit dem Westen und mit den Phänomenen *Este'mar* und *Estekbar* spielen bei dieser Ansicht die zentrale Rolle.

Davaris Kritik des vor-islamischen Iran und die Erklärung des Iranischen als ‚leer‘ entspricht jedoch – im Gegensatz zu Siavoshis Ansicht – nicht dem Denken, auf dem der neue Identitätsdiskurs beruhte. Die Hauptvertreter dieses neuen Denkens bleiben diejenigen, die sowohl das Iranische als auch das Islamische, aber mit einer Präferenz für das Islamische auf Kosten der ‚westlichen‘ Modernität, in den neuen *Watan*-Diskurs einbrachten. Siavoschi geht davon aus, dass die Hauptgedanken der nationalen Identität sich hauptsächlich in zwei Richtungen des Iranischen und Islamischen einteilen ließen: „Even though the voices of those, who see Iran as either Persian or completely Islamic may be the loudest, there exists another voice, one that belongs to those intellectuals who have acknowledged the existence of both Persian and Islamic components as legitimate or authentic parts of Iranian Identity.“⁷²² Somit

⁷²⁰ Vgl. dazu: Reza Davari, *Nationalism va Enqelab* (Nationalismus und Revolution), Teheran, 1365 (1986).

⁷²¹ Vg. dazu: Ali Schariati, *Bazgascht-e beh khisch* (Wiederkehr zum Selbst), Teheran, 1978; Ali Schariati, *Bazshenasi-e Hoyiat-e Irani-Eslami* (Wiederherstellung der iranisch-islamischen Identität), Teheran, 1983.

⁷²² Siavoschi, ebd.

ignoriert sie eine dritte Richtung nämlich die ‚westliche‘ Modernität. Die Moderne und besser gesagt ihre Ablehnung spielt wie nachfolgend erklärt wird, eine bestimmende Rolle beim iranischen Identitätsdiskurs. Von diesem Ausgangspunkt argumentiert sie, dass weder das Iranische noch das Islamische sich für Anwendung durch die Majorität der Iraner eignen. Diese Einteilung erfüllt den Zweck, die ‚grüne Bewegung‘ von 2009 als einen dritten Strang darzustellen, der für die ‚wahre‘ iranische nationale Identität stehe.

Eine Untersuchung dieser Bewegung fällt aus dem Rahmen dieser Arbeit, da es uns nicht darum geht, welche Identität die politischen Ereignisse in Iran nahmen. Auch beschäftigen wir uns nicht hauptsächlich mit der Frage, ob der Diskurs von *Watan* in verschiedenen Ären staatlich gefördert wurde. Das Politische ist bei unserer Diskussion nur dann von Bedeutung, wenn es mit dem *Watan*-Diskurs identisch wird, wie die staatliche Förderung des romantisch-nationalistischen *Watan* von Reza Schah, des ersten Monarch der Pahlavi-Dynastie. Einen Richtungswechsel vom Iranischen zum Islamischen mit dem Element der Feindlichkeit gegenüber ‚dem Westen‘ und die Prägung des Begriffs Okzidentosis ereignete sich zur Zeit des zweiten Pahlavi Monarchen Mohammad Reza Schah. Deshalb ist bemerkenswert, dass unsere Identitätsdarstellungen nicht die offizielle Historiographie der ersten und zweiten Pahlavi-Ära und nach der islamischen Revolution sind, sondern die *Watan*-diskurse, die jeweils von der iranischen Identität gemacht wurde. Wie bereits erwähnt, wurde auch zur ersten Pahlavi-Zeit, als das Klischee des vor-islamischen Iranischen propagiert wurde, dies nicht auf Kosten der Religion in den offiziellen historischen Curricula und Textbüchern gemacht. Islam wurde zwar im 19. Jahrhundert von Intellektuellen wie Mirza Agha Khan Kermani und Mirza Fath Ali Akhondzadeh völlig missbilligt und Anfang des 20. Jahrhundert von bedeutenden Autoren wie Sadeq Hedayat für den Grund des Verfalls der Iraner gehalten. Aber in den meisten historischen Textbüchern wurde weder die islamische Geschichte Irans ignoriert noch der Islam zum Auslöser des Untergangs der Pracht und Prosperität der Iraner erklärt.⁷²³

Im Diskurs von Okzidentosis wird trotz der Betonung des Islamischen die vor-islamische Geschichte Irans nicht abgelehnt. Ehsan Naraghi (1926-2012) ist ein

⁷²³ Vgl dazu: Farzin Vejdani, The Place of Islam in Interwar Iranian Nationalist Historiography, in: Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012, S. 205 – 206.

Repräsentant der Stimmen, die das Iranische mit dem Islamischen vereinigt. In seinem Buch *Antscheh Khod Dascht* (Was das Selbst hatte) analysiert und bedauert er den intellektuellen Prozess, der zur Gabelung der iranischen Identität führte. Naraghi erklärt eine Kombination von Religion (Schiismus), persischer Sprache und des Erbes des vor-islamischen Irans für die nationale Identität.⁷²⁴ Kamran Scot Aghaie erklärt in seinem Artikel *Islamic-Iranian Nationalism and its Implications for the Study of Political Islam and Religious Nationalism*, dass die meisten ‚islamistischen Intellektuellen‘, zwischen den 1950er und 1970er Jahren an nationalistischen Diskursen teilnahmen, in denen die Annahme oder Abweisung der Nation oder sogar des Nationalismus kein Thema war.⁷²⁵ Auszeichnend für diesen Diskurs ist also nicht, dass es die vor-islamische iranische Identität, zugunsten der Religion ablehnt. Es ist eine Absage der zur Zeit des ersten Pahlavi-Monarchen abrupt und gewalttätig eingesetzten modernen Identität, die jetzt für ‚westlich‘ und fremd erklärt wird.

Unsere Untersuchung des Phänomens Okzidentosis im *Watan*-Diskurs zeigt, dass der moderne iranische Identitätsdiskurs unter dem Einfluss der Heimatidee gestaltet wurde. Bemerkenswert ist, dass es einen Unterschied gibt zwischen dem romantisch-nationalistischen Iranischsein vor und während des Ersten Weltkriegs und dem *Watan*-Diskurs nach dem Zweiten Weltkrieg. Das romantisch-nationalistische Klischee in der Literatur der post-konstitutionellen Phase war eine nationalistische Bewegung gegen den politischen Untergang Irans am Vorabend des ersten Weltkrieges, der sich unter anderem durch Intellektuellen des Berliner Kreises wie Taqizadeh und Djamalzadeh und in Zeitschriften *Kaveh* und *Iranschahr* manifestierten, die von 1916 bis 1928 in Berlin veröffentlicht wurden. Die bereits thematisierte Rolle der deutschen Politik in der Gestaltung des iranischen Nationalismus in der post-konstitutionellen Ära und während dem Ersten Weltkrieg, zeigte, wie *Watan* von der romantisch-nationalistischen Idee von Heimat beeinflusst wurde. Obwohl sich die Zeitschrift *Kaveh* nach dem Ersten Weltkrieg und der Niederlage Deutschlands an ‚westliche‘ Zivilisation im Gegensatz zur deutschen Kultur wandte, blieb *Iranschahrs* ‚Weltanschauung‘ eine ‚rein iranische‘ vor-islamische nationale und eine klare Reflektion der dominierenden intellektuellen Trends in der Weimarer Republik.

⁷²⁴ Ehsan Naraghi, *Antscheh Khod Dascht* (Was das Selbst hatte), Teheran, 1355 (1977).

⁷²⁵ Scot Aghaie, a.a.O., S. 187.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war auch es noch stets die Idee der romantisch-nationalistischen Heimat, die die iranischen Intellektuellen in den iranischen Identitätsdiskurs einbrachten. Dieser romantisch-nationalistische *Watan* wurde jedoch nicht mehr in Abgrenzung von der Religiosität klischiert, sondern in Anlehnung an die Philosophie Martin Heideggers, dessen Heimatverständnis im Sinne von Herder wie bereits thematisiert, ein romantisches, von geistiger Geborgenheit geprägtes ist. Heidegger fand wie Herder einen höheren Sinn darin, dass „ein Individuum zu einer Gemeinschaft gehörte und insofern zu einem Geist, der sie beseelte.“⁷²⁶ Neben den marxistischen Intellektuellen in Iran, die eine anti-imperialistische und anti-kapitalistische Ideologie verfolgten, entstand jetzt ein islamistischen *Watan*-Diskurs, der auch noch das „Westliche“ attackierte. Die Theorien von Karl Marx wurden von den Anhängern des Kommunismus für die Entwicklung einer anti-westlichen Ideologie benutzt, aber diese Ideologie, die Religion abgrenzte, brachte keinen *Watan*-Diskurs hervor und blieb lediglich auf der politischen Ebene aktiv. Marx hatte von einer Entfremdung der Arbeiter von den Produkten der Arbeit durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse gesprochen und Heidegger von der Entfremdung der Menschen von ihrer ‚wahren‘ Herkunft durch die moderne Technik und Lebensweise.⁷²⁷ Die wahre Herkunft, die die Nazis als den „reinen deutschen Geist“ im Gegensatz zu dem „bösen nichtdeutschen Geist“ benutzten, ist die Heimatidee, deren politischen Missbrauch bereits in dieser Arbeit besprochen wurde. Die Idee vom deutschen Geist war wie gesehen jedoch vor Heidegger hauptsächlich durch Herders Orientalismus geprägt. Den Geist der Völker als „etwas ganz Besonderes, das sich im Laufe der Geschichte eines Volkes entwickelt habe“⁷²⁸, hat seine Wurzel in Herders Parsismus Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts und Herder ist in diesem Sinn als Vater der Heimat als Nation zu sehen. Die Heimatidee, die durch Herder durch das Orientalisieren von Iran nach Deutschland gebracht wurde, kam erst durch von Deutschland finanzierte Aktivitäten der Intellektuellen im Ersten Weltkrieg nach Iran wieder zurück und gestaltete eine romantische iranische Identität als *Watan*. Nach dem Zweiten Weltkrieg kommt Heimat durch Heideggers Philosophie nach Iran und gestaltet seit den 1960er Jahren den iranischen *Watan*-Diskurs.

⁷²⁶ Eberhard Rathgeb, *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*, München, 2016, S. 191.

⁷²⁷ Vgl dazu., Rathgeb, ebd., S. 20

⁷²⁸ Ebd., S. 16

Zur Zeit des zweiten Pahlavi Monarchen entwickelten sich wie gesagt Intellektuelle, die im Gegensatz zu Intellektuellen der Reza Schah Zeit die Religion nicht ablehnten, sondern die wahre iranische Identität mit Bezug auf Islam definierten. Somit brachten sie eine politische Version von Islam in den *Watan*-Diskurs ein. Dieser Richtungswechsel war nicht von den Intellektuellen selbst initiiert, sondern begann 1945 mit der Reise des französischen Orientalisten Henry Corbin nach Iran. Er wurde zum Mentor von sowohl säkularen Intellektuellen der islamischen Philosophie wie Hossein Nasr und Dariusch Schayegan als auch der islamistischen Intellektuellen wie Ahmad Fardid und Ali Schariati. Ahmad Fardid ist als derjenige Islamphilosoph bekannt, den Corbins Heideggersche Philosophie am meisten beeinflusste. Von daher bezeichnete Ali Mirsepassi diesen Diskurs mit dem Begriff Fardidismus.⁷²⁹ Dariusch Schayegan war ein von Corbin beeinflusster Orientalist und studierte mit ihm in Paris. Corbin war zwar Orientalist und Islamwissenschaftler, aber sein Stellenwert bei den iranischen Intellektuellen hatte eine zusätzliche besondere Dimension: Er war bekannt als Heideggerscher Islamphilosoph.⁷³⁰ Er sah Heidegger in Freiburg im April 1934 und im Juli 1936, wegen der französischen Übersetzung von *Was ist Metaphysik*. Er übersetzte auch Heideggers *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* ins Französische. Aufschlussreich in Bezug auf Corbin und Iran ist, dass Corbin ein starkes Interesse für Heideggers radikale Kritik der ‚westlichen‘ Aufklärung, die einst in Deutschland zugunsten der nationalsozialistischen Ideologie benutzt wurde, innerhalb des Kreises der muslimischen Intellektuellen hervorbrachte. Corbin besuchte Iran seit 1945 für weitere 25 Jahre und traf sich regelmäßig mit diesen Intellektuellen.⁷³¹ Deshalb ist der *Watan*-Diskurs der 1960er und 1970er Jahre, der hauptsächlich von Fardid, Ale Ahmad, Schayegan und Schariati geführt wurde und einen politischen Missbrauch von Islam in Gegenüberstellung mit ‚westlicher‘ Modernität propagierte, unter dem Einfluss der Heideggerschen Konzeption von Heimat zu verstehen. Die erwähnten Begriffe *Wiederkehr zum Selbst* und *Was das Selbst hatte* von Davari und Naraghi sind auszeichnend für ihre Beeinflussung durch Heideggers Philosophie der Eigentlichkeit bzw. des eigentlichem Selbstsein. Genauso wie sich Heideggers Eigentlichkeit für das nationalsozialistische Verständnis von Heimat eignete, benutzten die Islamisten in Iran diese Philosophie, um zu ihrem ‚wahren‘ Selbst im

⁷²⁹ Ali Mirsepassi, *Political Islam, Iran, and the Enlightenment. Philosophies of Hope and Despair*, Cambridge University Press, 2011, S.12.

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Ebd.

Islam zu finden und die ‚westliche‘ Modernität für ihre ‚Uneigentlichkeit‘ zu verurteilen.

Dariusch Aschuri führt in seiner Rede über die Konzeption von *Gharbzadegi* (Okzidentosis) aus, dass nachdem Corbin die zwei Weltkriege in Europa erlebt hätte, er die Hoffnung für eine bessere Zukunft für Menschheit durch europäische Wege wie die Französische Revolution verloren hätte und von europäischen aufklärerischen Werten enttäuscht gewesen sei. Er suchte die Erlösung im Orient und reiste nach Iran, da er bereits mit dem Werk islamischer Philosophen der Vormoderne Sohrawardi (1154-1191) und Ibn Arabi (1165-1240) bekannt gewesen sei und sie die islamischen Platos nannte.⁷³² Allameh Tabatabaie, der eminente schiitische Philosoph reiste aus Qom nach Teheran, um ihn zu sehen.⁷³³ Zu den Intellektuellen, die ihn auf seinen Iranaufenthalten trafen, sagte Corbin, sie sollten sich nicht um den Erwerb ‚westlicher‘ Philosophie und Aufklärung bemühen, da die moderne Zivilisation einen Untergang der Menschheit zufolge hätte, und alles nötige für menschliches Leben bei Muslimen in Islam und Sufismus vorhanden sei, so Aschuri. Fardid, der selbst eine starke religiöse Erziehung hatte und eine Weile Theologie studierte, soll durch Corbin mit Heideggers Philosophie bekannt geworden sein, mit der Gefahr, durch den zivilisatorischen ‚Fortschritt‘ das ‚Eigene‘ und ‚Heimische‘ zu verlieren und im „Unheimischen“⁷³⁴ zu landen. Das Unheimische klingt so, als sei damit das Unheimliche gemeint, wohin keiner gehen möchte, weil es ihm Angst macht, schreibt Eberhard Rathgeb in seinem Buch *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*. Heideggers Heimat war nämlich „dort zu sein, wo der Geist wühlte, die Erde aufwarf, aus der er entstanden war, und den Himmel nach Zeichen absuchte, unter dem er aufgewachsen war.“⁷³⁵ ‚Rettung‘ aus dem ‚Fortschritt‘ ist nach Heidegger nur durch dörfliche und kleinstädtische Provinz zu erfüllen,⁷³⁶ wie Henry Corbin die Rettung der Menschheit aus dem Untergang der modernen Welt nach zwei Weltkriegen in iranischem Islam suchte und somit dem Begriff *Watan* eine neue Dimension gab. Neben den Begriffen wie *Wiederkehr zum Selbst* und *was das Selbst hatte* von den Führenden dieses Diskurses Davari und Naraghi, nahm auch Schayegan

⁷³² Aschuri, a.a.O.

⁷³³ Mirsepassi, ebd.

⁷³⁴ Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976, Hermann Heidegger (Hrsg.), Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt am Main, 2000, S. 575f.

⁷³⁵ Rathgeb, *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*, a.a.O., S.27.

⁷³⁶ Ebd., S. 30.

Corbin als seinen Mentor und schrieb das Buch *Corbin und spirituelles Denken im iranischen Islam*⁷³⁷, indem er Corbins Untersuchungen über iranische Spiritualität vorstellte und versuchte zu beweisen, dass Corbin durch das Studieren von Heidegger den Schlüssel zum Verstehen der iranischen Spiritualität bekäme. Das iranische Denken fände Corbin hauptsächlich in der Philosophie von Avicenna (980-1037), Mulla Sadra (1571-1640) und Sohrawardi. Schayegan verfolgt das Ziel, zu zeigen, dass ‚iranisches Denken‘ mit Heideggerschen Dasein in Verbindung stünde. Somit ist Okzidentosis - der *Watan*-Diskurs zu dieser Zeit - vom orientalistischen Heimat-Diskurs beeinflusst, was das kulturgeschichtliche Verhältnis von *Watan* und Heimat für unsere Studie klarmacht.

Über Heideggers Heimat schreibt Rathgeb im ersten Kapitel seines Buches mit dem Titel *Die Größe der Provinz*, dass als es nach dem Zweiten Weltkrieg und der Niederlage der Nazis mit dem deutschen Geist als Heimat einer Nation und eines Volkes vorbei war, gab es einen bedeutenden Philosoph in Deutschland, dem diese Entwicklung nicht recht war: „Er beharrte darauf, weiterhin auch beim Denken den heimlichen Boden unter seinen Füßen zu spüren.“⁷³⁸ Berühmt wurde der 1892 in Maßkirch in Baden geborene Philosoph mit dem 1927 veröffentlichten Buch *Sein und Zeit*: der Mensch sollte über sich nicht ethisch, logisch, psychologisch oder metaphysisch sondern existentiell denken. Das Existieren wurde in diesem Weckruf aus Süddeutschland eine Kritik des alltäglichen Lebens, die alle Menschen Brüder und Schwestern in einem existentialistischen Geiste machte. Diesen Geist fanden die Anhänger von Fardidismus in der islamischen Religion, was sich in ihrer Rhetorik ‚alle Muslime seien durch ihr Muslimsein Brüder und Schwestern‘ zeigt. Der Okzidentosis-Diskurs trennte die intellektuellen Diskurse in Iran radikal vom alltäglichen Leben. Dieser Diskurs sei eingebettet in die deutsche metaphysische Abstraktion mit dubiosen politischen Aspekten oder engagiert in epistemologischen Kritiken, die für eine gründliche Überprüfung der existierenden und traditionellen Modelle der iranischen Identität im Namen eines neuen Anfangs plädierten.⁷³⁹ Diese totalisierende Form des Diskurses ist in Anlehnung an Heideggers ‚Gemeinschaft der existentiell Erleuchteten,‘⁷⁴⁰ zu erklären. Jedoch blieb wohin Heideggers

⁷³⁷ Dariusch Schayegan, Henry Corbin und spirituelles Denken im iranischen Islam, Bagher Parham (Überset.), Teheran, 1990.

⁷³⁸ Rathgeb, ebd., S. 17.

⁷³⁹ Mirsepassi, ebd.

⁷⁴⁰ Rathgeb, ebd., S. 19

Gemeinschaft der existentiell Erleuchteten steuerte und wie sie aussah, unklar und „als Hitler an die Macht kam, dachte Heidegger, dass eine erfüllte Zeit anbrechen, eine Revolution aller Lebensverhältnisse beginnen würde, in der sich der existentielle Druck seiner Philosophie entladen könnte.“⁷⁴¹ Bedeutsam für unsere Diskussion ist deshalb die Ähnlichkeit der soziopolitischen Zusammenhänge, in denen Heideggers geistige Heimat politischen Ausdruck fand und das Bestreben des Okzidentosisdiskurses nach einem ‚neuen Anfang‘ in Iran:

Der Nationalsozialismus war radikal, er setzte einen neuen Anfang, er behauptete, Geschichte nicht zu erleiden, sondern zu machen. Sein und Zeit, Denken und Existenz fanden zusammen wie Kopf und Hand, sobald einer sich der neuen antibürgerlichen Bewegung anschloß, die für das Wohl des ganzen Volkes zu handeln vorgab.⁷⁴²

Fardids Diskurs setzte ein Ende zu den bereits in unserer Studie thematisierten konstitutionellen *Watan*-Darstellungen, die die moderne iranische Identität trotz der romantisch-nationalistischen Prägung in Inklusion der modernen Begriffe wie *Progress* definierten. Fardid gründete ein dominantes intellektuelles Modell nach Heideggers *Sein und Zeit*, als habe, mit Worten von Rathgeb, die Stunde der Entscheidungen und der Wahrheit geschlagen und die durch die Moderne entfremdete Existenz der Zeitgenossen, die ihr Dasein in den modernen Städten durch die moderne Lebensweise in Gedankenlosigkeit dahinbrachten, einer grundlegenden Kritik unterzogen. Dieses geistige *Watan* sei nach Fardid das eigentliche Selbstsein der Iraner, und zwar in einem islamischen Denken fern von modernem Einbrüchen, so wie Heidegger seine Heimat als das ‚Eigentliche‘ sah. In Todtnauberg im Schwarzwald, abgeschieden in der Natur war eine Holzhütte, in die sich Heidegger seit 1922 immer wieder zurückzog, um „fern von normalen Lebenszusammenhängen“⁷⁴³ und unter elementaren Bedingungen elementar zu denken und sich auf ‚das Wesentliche‘ und ‚das Eigentliche‘ konzentrieren zu können. Heideggers Heimat war fern von „zeitbedingter Kultur, in die einer hineingeboren wurde und die sein unbedachtes Dasein“⁷⁴⁴ prägte, was er ‚Faktizität‘ nannte. Er interessierte sich nicht für das Reisen und andere Länder und Kulturen. Das einfache

⁷⁴¹ Ebd.

⁷⁴² Ebd.

⁷⁴³ Ebd., S. 21

⁷⁴⁴ Ebd., S. 22.

dörfliche Leben mit ‚gesunden‘ Bauern, Feldern, Tiere, Handwerkern, Schustern, Bäckern und Schmieden war für Heidegger Heimat. Aus den Dorfgeschichten war es, wie bereits thematisiert wurde, dass die Blut und Boden Literatur hervorgebracht wurde und das gesamte Deutschland als Heimat lokalisiert wurde.

Der Blut und Boden Heimatdiskurs basierte, wie bereits thematisiert, auf der Herderschen Idee von Heimat. Herder orientalisierte den Orient und initiierte somit eine romantische Vorstellung vom Orient. Die Romantiker idealisierten Heimat auf der Basis eines orientalisierten Orients und somit wurde ein Heimatverständnis hervorgebracht, das der ‚Westen‘ und der ‚Osten‘ als zwei separate Pole sieht. Deutsche und Iranische Heimat -und *Watan*-Stereotypen sind also kulturgeschichtlich nicht zwei voneinander getrennte Entitäten gewesen. Dass Kermanis Heimat wie gesehen den eindeutigen Stereotypen nicht entspricht, ist durch die Tatsache zu begründen, dass diese eindeutigen Interpretationen von Deutsch –und Iranischsein, die diese beide nach postkolonialen Theorien wie Transkulturalität als separate in sich geschlossene ‚Kugeln‘ und ‚Inseln‘ betrachten, nicht stimmen. Die deutschen und iranischen Identitäten sind nicht eindeutig, wie universalistische Ansichten annehmen und nicht zwei separate Pole gewesen, sondern haben immer aufeinander Einfluss gehabt und standen im gegenseitigen Wechselspiel.

Der Beeinflussung des fardidistischen *Watan*-Diskurses durch Heideggers Heimat hatte zufolge, dass ebenso eine Separation des Westens und Ostens durch Feindschaft mit dem ‚modernen Westen‘ und Heimkehr in den Islam propagiert wurde. Die Entstehung dieses Diskurses in Iran wird in postkolonialen Untersuchungen mit dem Begriff Okzidentalismus oder Orientalismus in Reverse bezeichnet. Mehrzad Boroujerdi untersucht den Diskurs der ‚Wiederkehr zum Selbst‘ unter den iranischen Intellektuellen in Anlehnung an die postkoloniale Theorie vom Nativismus, und Okzidentalismus.⁷⁴⁵ Nach dem Bezug auf Michel Foucault als Inspirationsquelle für Edward Saids Orientalismus-Theorie, nimmt Boroujerdi Bezug auf Sadik Jalal Al-Azms Theorie des „Orientalismus in Reverse“ und benutzt diesen Begriff anstatt Okzidentalismus. Okzidentalismus ist der Diskurs, den die ‚orientalischen‘ Intellektuellen in der postkolonialen Ära benutzen, um ihre ‚wahre‘, ‚eigentliche‘ Identität zu behaupten und wiederzuergreifen. Diese Selbstaneignung wird den

⁷⁴⁵ Mehrzad Boroujerdi, a.a.O.

europäischen Narrativen von Orientalismus entgegengesetzt.⁷⁴⁶ Wie Orientalismus geht der Diskurs vom Okzidentalismus oder Umgekehrtem Orientalismus von einer ontologischen Differenz zwischen Orient und Okzident aus und diese werden als zwei völlig separate geografische, historische und kulturelle Entitäten betrachtet. Der Okzident spielt die gleiche Rolle für die Proponenten des Okzidentalismus, die der Orient traditionell für die Orientalisten spielte. Der Fremde funktioniert für beide Seiten immer als eine „Kultur der Referenz“ wie Jacques Derrida es formuliert. Das Phänomen Okzidentosis wird deshalb in wissenschaftlichen Untersuchungen als Teil des Diskurses des Nativismus und des Okzidentalismus innerhalb von postkolonialen Diskursen verstanden, die nach dem Zweiten Weltkrieg und mit der Dekolonisierung der sogenannten Dritten Welt zustande kamen. Der politische Islam oder Islamismus ist entsprechend als nativistische Reaktion auf die Modernität und als Teil von Okzidentalismus zu sehen.⁷⁴⁷ In dieser Studie zeigten wir allerdings, dass *Watan* auch vor dem Zweiten Weltkrieg unter dem Einfluss von Heimat romantisch-nationalistisch klischiert wurde.

Die übliche Umsetzung der postkolonialen Diskurse für die Analyse der sogenannten Migrationsliteratur wurde im ersten Kapitel kritisiert und ihre Eignung für die Analyse des Werkes unserer Autoren in Frage gestellt. In dieser Studie verfolgen wir nicht das Ziel, das Werk unserer Autoren in solch vorgefertigte Kategorien zu schieben, die Orient und Okzident als fundamental voneinander getrennte Pole ansehen. Im Gegenteil: unsere Beschäftigung mit dem Werk von Navid Kermani machte klar, dass Orient und Okzident in seinem Werk nicht als separate Entitäten repräsentiert werden. Kermanis Heimatverständnis wurde bereits gesprochen; es wurde gesehen, dass sein Verständnis von Heimat kein Herdersches, sondern ein kosmopolitisches ist, das universalistischen orientalisierenden Klischees der Separation vom Westen und Osten nicht entspricht. Es wurde auch gesehen, dass sich das *Watan*-verständnis von Kermani nicht an dem schon thematisierten romantisch-nationalistischen *Watan*-Verständnis der konstitutionellen Ära in Abgrenzung der Religion orientiert. Im nächsten Kapitel zeigen wir, dass sich Kermanis Verständnis

⁷⁴⁶ Siehe: Patrick Williams, Laura Chrismans, *Colonial Discourse and post-colonial Theory. A Reader*, New York, 1993; für das Lesen über den postkolonialen Diskurs und die Identität ist Gayatri Spivaks Theorie der Subalternität hilfreich: Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern speak?*, in: *Colonial Diskurs and Post-colonial Theory. A Reader*, Patrick Williams und Laura Chrisman (Hrsg.), New York, 1993, S. 66-111.

⁷⁴⁷ Siehe dazu: Ali Mirsepassi, a.a.O., S. 6.

von Identität ebenfalls nicht an dem postkolonialen Diskurs des Okzidentalismus orientiert, der in diesem Kapitel unter dem Begriff Okzidentosis thematisiert wurde. Von unseren Diskussionen über die Stereotypen von Heimat und *Watan* lässt sich der Schluss ziehen, dass moderne Heimat stereotypisch orientalisiert und modernes *Watan* – nach seiner ersten romantischnationalistischer Form vor und nach der konstitutionellen Revolution – okzidentalisiert wird. Durch unsere kulturgeschichtliche Untersuchung von Heimat und *Watan* zeigen wir also in dieser Studie, dass die orientalistischen Verständnisse von Orient und das okzidentalistische Verständnis von Okzident, auf denen die Heimat- und *Watan*stereotypen aufbauen, immer in Kermanis Werk durchbrochen werden. Folgend wird gezeigt, dass Kermanis iranisches Identitätsverständnis nicht dem thematisierten Diskurs des Okzidentalismus entspricht, genauso wie sein Heimatverständnis das Klischee des Orientalismus durchbrach.

4.6. Navid Kermanis Zugang zu *Watan* – weder ‚religiöse Intellektualität‘ noch Okzidentalismus

Die Kernidee der zuvor erwähnten Begriffe ‚Wiederkehr zum Selbst‘, ‚Was das Selbst hatte‘ und ‚Okzidentosis‘ und die genelle Ablehnung des Westens und allen Westlichen sind innerhalb des Diskurses von Okzidentalismus zu verstehen. Okzidentalismus beherrscht zwar den *Watan*-Diskurs seit den 50er und 60er Jahren in Iran. Aber dieser Idee wird später von einigen Intellektuellen entgegengetreten. Zum Beispiel spricht Abdolkarim Sorousch in einem Vortrag mit dem Titel *Seh farhang* (drei Kulturen), gehalten im Jahr 1990 in der *Tarbiat Modarres* Universität in Teheran, darüber, dass die Feindschaft mit dem Westen nicht Teil der iranischen Identität sei. Später veröffentlichte er seine Diskussion dieser Idee als Kapitel in seinem Buch *Razdani va rowschanfekri va dindari* (Wissenschaft, Intellektualität und Religiosität).⁷⁴⁸ Seinen Vortrag beginnt er mit dem Absatz:

Wir die muslimischen Iraner, die in diesem Lande leben, sind die Erben und die Träger von drei Kulturen. Und solange wir uns nicht durch diese drei Kulturen definieren und nicht wissen, in welchem Ort und in welcher kulturellen Geographie wir leben, werden wir zu konstruktiver kultureller

⁷⁴⁸ Abdolkarim Sorousch, *Razdani va rowschanfekri va dindari* (Wissenschaft, Intellektualität und Religiosität), Teheran, 1377(1998).

sozialer Aktion unfähig sein. [...] Die drei Kulturen, deren Erbe und Träger wir sind, schließen die nationale, religiöse und westliche Kultur ein.⁷⁴⁹

Dieses Konzept der Identität entspricht der charakteristischen Auffassung vom Iran als einem Kollektiv mit gemeinsamer Erinnerung, Geschichte, Kultur und Sprache. Sorousch meint, der dreifache Ursprung der iranischen nationalen Identität mache es unmöglich und unangebracht, eine ‚Wiederkehr zum Selbst‘ zu machen, wie Fardid und Gleichdenkende früher vorgeschlagen hatten. Vielmehr sollten diese drei Kulturen vollständig erfasst und miteinander kombiniert und dann als in der Kombination adoptiert werden, damit die Bedürfnisse der iranischen modernen Nation erfüllt würden. Er vertritt die Einstellung, dass im Gegensatz zu dem, was von den meisten Intellektuellen in die entsprechenden Diskurse eingebracht wird, keine dieser drei Identitäten die beiden anderen dominieren darf. Die Intellektuellen hätten nämlich immer eine der drei Identitätsformen den anderen beiden gegenüber privilegiert, was zu Konflikt, Verwirrung und negativen Ergebnissen geführt habe. “Wer behauptet, dass die religiöse Kultur [unsere] anderen Kulturen dominieren soll, muss klarmachen, was er/sie mit der religiösen Kultur und Dominanz überhaupt meint. Welche Teile will er/sie akzeptieren und welche Teile ablehnen?”⁷⁵⁰ Sorouschs dreipolige Identität widersprach also jeder vorher konstruierten, geförderten und klischierten Version von *Watan*:

Islam hat seinen Ursprung nicht in Iran. [...] Wenn wir begründen, dass alles, was von draußen kommt, uns nicht passt, müssen wir auch die islamische Kultur wegwerfen. Auf dieser Basis müssen wir auch die ganze Wissenschaft und Technologie der Westler ablehnen und uns in Konflikt mit Ihnen als Feind bringen. Diejenigen, die den altmodischen, deterministischen und dekadenten Begriff *Gharbzadegi* (Okzidentosis) entwickeln, bauen tatsächlich auf der selben Idee auf, die Nationalismus in unserem Land in seinem anti-religiösen Sinne propagiert hat. Wir sind vor allem von dem Fehler beeinflusst, von Eigentum zu sprechen, was die Kultur betrifft. Statt uns zu öffnen, reden wir davon zu sich wiederzukehren. So brachten wir das wahre und das Falsche hervor und das richtige und das Fehlerhafte. So kreierte wir Probleme und Verwirrungen.⁷⁵¹

⁷⁴⁹ Ebd. S. 71. Eigene Übersetzung.

⁷⁵⁰ Sorousch, ebd., S. 82.

⁷⁵¹ Ebd., S. 80. Eigene Übersetzung.

Auch zu beachten für diese Studie ist, dass Sorousch die Rolle des Islams innerhalb der iranischen nationalen Kultur besonders schätzt: „Jenseits dieser zwei Kulturen [national und westlich] haben wir die islamische Kultur, die quantitativ und qualitativ die Hauptkultur Irans ist.“⁷⁵² Es kann widersprüchlich scheinen, die islamische Kultur die dominante Kultur in Iran zu erklären, wenn man die Einstellung vertritt, alle Identitätsschichten als gleichwertig anzuerkennen. Dennoch ist bemerkenswert, dass Sorousch die These der Gleichwertigkeit der Identitätsschichten im Bezug auf Okzidentosis formuliert und eben als eine Antithese dazu. Okzidentosis basiert innerhalb des Diskurses von Okzidentalismus auf Ablehnung des „Westens“, indem sie das Islamische hervorhebt und diesen Aspekt als ihren Stärkepunkt gegen den „Westen“ benutzt. Von daher könnte eine Ablehnung dieser Ideologie als Ablehnung des Islams interpretiert werden. Sorousch spricht drei Identitätsschichten, national (iranisch), islamisch und westlich, in seiner Rede an. Jedoch beschränkt er sich nicht auf diese drei und erwähnt an einer anderen Stelle die asiatische Identität auch als ein Element der iranischen Identität. Deshalb ist auf die Tatsache zu achten, dass es nicht eine dreifach gespeiste Identität ist, die hier als Konstrukt oder Muster vorgestellt wird. Worauf Sorousch hinaus will, ist nicht drei oder auch noch mehrere Schichten für die Identität vorzustellen. Es geht vielmehr darum, zu sagen, dass nicht ein Aspekt der Identität dem anderen überlegen ist und nicht als überlegen betrachtet werden soll. Die ‚Feindschaft‘ mit dem Westen wird verurteilt. Dies ist die Feindschaft, von der der propagierte Islamismus unter dem Begriff Okzidentosis seine Legitimität bezieht. Und die ‚Überlegenheit‘ des Islamischen dem Iranischen gegenüber – und umgekehrt – wird ebenfalls verurteilt. Sorousch ist Philosoph und Islamwissenschaftler und bezeichnet sich ausdrücklich als ‚religiösen Intellektuellen‘.⁷⁵³ Er definiert seine Rolle als Intellektueller, der an die Religion Islam glaubt, aber seinen Glauben nur in seinem persönlichen Leben und nicht sozial oder politisch umsetzt. Seine Identitätstheorie besagt, dass wenn einem Aspekt der Identität einem anderen gegenüber ein höherer Stellenwert gegeben wird, dies unwillkürlich zum Konflikt führt. Somit glaubt dieser religiöse Intellektuelle an einen Pluralismus. Im Gegensatz zum Okzidentalismus lehnt er die Modernität nicht ab. Im Gegenteil: die Rolle des religiösen Intellektuellen sei es, einen Dialog zwischen Islam und Modernität hervorzubringen. Trotzdem will Sorousch seine Konzeption nicht an eine bestimmte

⁷⁵² Ebd., S. 76.

⁷⁵³ <http://zeitoons.com/85>.

Definition festbinden und betont die Rolle der Individualität des Intellektuellen, die das Kollektive kritisch betrachtet. Soroush nimmt Bezug auf Rumi, Avicenna, Mulla Sadra und Sohrawardi und auch auf den Propheten Mohammad als Einzelne, die den Islam durch ihre Individualität definierten und nicht Teil eines Ganzen seien. Somit unterscheiden sie sich von islamischer speziell auch schiitischer Orthodoxie.⁷⁵⁴ Ali Mirsepassi stellt die religiöse Intellektualität dem Islamismus, der im letzten Kapitel benannten Intellektuellen gegenüber und weist auf einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Islamismus und der religiösen Intellektualität. Mirsepassi stellt Soroush als Beispiel der religiösen Intellektualität in Iran vor und betont, dass diese Konzeption nicht einfach eine moderate Version vom Islam anbietet, sondern gründlich unterschiedliche Ansichten, die mit demokratischen Werten übereinstimmen.⁷⁵⁵

Für die moderne Befindlichkeit der Menschen wies Kermani wie gesehen im Sinne von Goethe auf die Liebesfähigkeit der einzelnen Menschen hin; auf die ‚echten‘

⁷⁵⁴ Ebd.

⁷⁵⁵ Mirsepassi, a.a.O., S. 9; Für weiteres Lesen über den Begriff Intellektualität im modernen Iran siehe Mehrzad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, a.a.O.; Eine Quelle für die Untersuchung der zeitgenössischen iranischen Persönlichkeiten bietet Iraj Afschar, Nadereh-karan. *Sougnamehye namwaran-e farhangi va adabi* (Nachruf auf 609 berühmte kulturelle und literarische Persönlichkeiten Irans zwischen 1925 und 2002), Teheran, 1381 (2002); Was die iranische moderne Gesellschaft und Persönlichkeiten und Intellektuelle betrifft, ergeben sich die Untersuchungen von Homa Katouzian als umfassende Quellen: Sadeq Hedayat, *The Life and Legend of an Iranian Writer*, tr. Firuzeh Mohajer, 3rd impression, Tehran, first edition, 1993; *Jamalzadeh and His Literature*, second edition, Tehran, 2011 (first edition, Tehran, 2003); *Eight Essays on Contemporary History and Literature*, Tehran, 2nd impression 2010 (first edition, 2006); *Golchin-e Sa'di: Golestan, Ghazal-ha, Bustan, Qasideh-ha*, Tehran, 2009; *The Dialectic of State and Society in Iran*, tr. Alireza Tayyeb, Tehran, 5th impression, 2008 (first edition 2002); *Hedayat's The Blind Owl (a critical monograph)*, Tehran, 5th impression (first edition, 1994); *Sa'di*, Tehran, 2006; *Ahmad Kasravi's The Revolt of Sheykh Mohammad Khiyabani* (Kasravi's unpublished manuscript, edited and annotated, and with an 82-page introduction) Tehran, third impression, 2006, 2nd impression, 1999 (first edition, 1997); *Sadeq Hedayat and the Death of the Author*, Tehran, fourth impression, 2005; third impression, 2003; second impression, 1997, first edition, 1993; *Khalil Maleki's Letters*, ed. (with Amir Pichdad), Tehran, 2003; *Satire and Irony in Hedayat*, Stockholm, 2003; *Iran Nameh*, guest ed. Special Issue on Seyyed Hasan Taqizadeh, 21, 1&2, spring and summer 2003; *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, tr. Farzaneh Taheri, 2nd edition, Tehran, 1999 (first edition 1994); *Khalil Maleki's The Contest of Ideas*, edited with an introduction (with Amir Pichdad), 2nd impression, Tehran, 1997 (first edition, 1995); Katouzians Forschungen sind für eine vergleichende Abhandlung mit Kermanis geeignet, da sich sein Ansatz auch nicht an den okzidentalischen Universalismus hält und den iranischen Fall nicht mit postkolonialen okzidentalistischen Theorien zu erklären versucht: vgl. dazu: *Nine Essays on the Historical Sociology of Iran, etc.*, tr. Alireza Tayyeb, Tehran, 4th impression 2011 (first edition, 1998). Außerdem wirft Katouzian die kulturhistorische Theorie "Jame'ye Kolangi" (Iran: eine kurzfristige Gesellschaft) auf, die sich mit dem in dieser Studie als "Untergang des Morgenlandes" bezeichneten Aspekt in Kermanis wissenschaftlichem Werk kritisch vergleichen lässt, was spezifisch den iranischen Fall betrifft. Vgl dazu: *Iran, The Short-Term Society and other essays*, tr. Abdollah Kowsari, Tehran, 2012.

Muslime wie den Propheten Mohammad, die mehr als nur ihre Religion seien; auf Barmherzigkeit und Nächstenliebe.⁷⁵⁶ Kermanis Ansichten, was den Frieden und den gemeinsamen Boden der Kulturen und Religionen betrifft, bringen sein Identitätsverständnis eben dem Begriff ‚religiöser Intellektualität‘ nahe, aber er offenbart in der Einleitung eines Buches von Mehdi Bazargan *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, das er nach dem Tode Bazargans vom Persischen ins Deutsche übersetzen lässt, das Folgende:

Als Mehdi Bazargan am 20. Januar 1995 starb, verlor Iran den einzigen verbliebenen Intellektuellen und Politiker, der glaubhaft die beiden wichtigsten Komponenten der iranischen Geschichte vereinte: Religion und Nation. Er war der einzige, der sowohl von Intellektuellen als auch von Geistlichen, von Nationalisten ebenso wie von Religiösen geachtet und geliebt wurde, der aber auch aus beiden Kreisen aufgrund seiner Nähe zum jeweils anderen attackiert wurde.⁷⁵⁷

Wie bereits gesehen ist Hoffnung auf die Liebesfähigkeit und Barmherzigkeit des Individuellen prägend in Kermanis Verständnis vom Frieden.⁷⁵⁸ Die Betonung von Mehdi Bazargan als dem einzigen iranischen Intellektuellen, der die Religion und Nation in seiner im unteren Zitat beschriebenen, konkreten Art und Weise miteinander in Frieden bringt, zeigt, dass Kermanis *Watan*-Verständnis weder Okzidentalismus noch seiner Gegenbewegung, deren Repräsentanten Sorousch oder Mohammad Modschtahed Schabestari sind, entspricht. In welcher Hinsicht sich Bazargan von Sorousch unterscheidet, erklärt Kermani damit, dass:

Bazargan den Koran durchaus als einen umfassenden Bezugsrahmen für das gesellschaftliche und politische Handeln der Muslime betrachtete. Er war nicht in dem Sinne säkular, daß er wie die heutigen iranischen Reformdenker wie Abdolkarim Sorousch oder Mohammad Modschtahed Schabestari den Geltungsbereich der koranischen Gebote auf die ethischen und spirituellen Bereiche beschränkte, Menschenrechte und Demokratie dagegen aus der menschlichen Vernunft herleitete. Für Bazargan war es noch

⁷⁵⁶ Siehe 1.5.

⁷⁵⁷ Mehdi Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*. Aus dem Persischen von Markus Gerhold. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Navid Kermani, München, 2006, S. 16.

⁷⁵⁸ Kermani, Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, a.a.O.; Siehe auch Unterkapitel 1.5.

selbstverständlich, Demokratie und Menschenrechte islamisch zu begründen.⁷⁵⁹

Die religiösen Intellektuellen oder mit Kermanis Worten, die Reformdenker, formulieren den Gegendiskurs zu Okzidentosis und von daher den Gegendiskurs zum umfassenderen Begriffs Okzidentalismus. Die Okzidentalisten des vorherigen Kapitels sahen die ‚westliche‘ Modernität und ihre Erscheinungen wie Säkularismus als unverträglich mit islamisch-orientalischer Identität und definierten *Watan* durch die Religion und ‚orientalische‘ Spiritualität und in Feindschaft mit dem ‚Westlichen‘. Die religiösen Intellektuellen sind säkular und versuchen das Gegenteil der Okzidentosis zu formulieren und, wie gesagt, einen Dialog zwischen der Religion und Modernität zu ermöglichen. Säkulare muslimische Intellektuelle wie Sorousch finden in Kermanis Schreiben keinen zentralen Stellenwert. Kermani definiert am Beispiel von Bazargan auch nicht die religiöse Intellektualität, wie aus dem Zitat zu entnehmen ist. Bazargan soll für eine dritte Stimme stehen, die der westlichen Modernität nicht feindlich gegenübersteht, die aber auch nicht säkular ist und die Modernität und ihre Konzepte wie die Menschenrechte und die Demokratie in ihrer individuellen Art und Weise vom und aus dem Islam begründen will. Der Verweis auf die Person von Bazargan an mehreren Stellen von Kermanis Werk weist darauf hin, dass die Erscheinung der iranischen Identität in seinem Werk nicht durch Diskurse von *Watan* zu verstehen ist. Weder romantischer Nationalismus noch Okzidentosis und religiöse Intellektualität entsprechen der iranischen Identität bei Kermani. Zu Definitionen und Kategorisierungen neigt der Autor ohnehin nicht, weder im Deutschen, noch im iranischen Kontext. Genauso wie sein Heimatverständnis sich an keinen gängigen Heimatdiskurse orientiert, hält Kermani sich beim *Watan*-Diskurs auch nicht an klar definierbare Muster.

Unmittelbar nachdem Kermani im *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die Metaphysische Revolte* von dem muslimischen Onkel erzählt⁷⁶⁰, schreibt er von noch einem ebenso grundreligiösen Menschen Mehdi Bazargan, „dessen entschlossenen Friedfertigkeit nicht einmal seine Gegner unberührt ließ.“⁷⁶¹ Bazargan hätte Inquisition und religiösen Zwang abgelehnt, gerade weil dies seine Deutung des

⁷⁵⁹ Kermani, in: Mehdi Bazargan, Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen. Aus dem Persischen von Markus Gerhold. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Navid Kermani, a.a.O., Einleitung, S. 12.

⁷⁶⁰ Kermani, *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, a.a.O. S. 14.

⁷⁶¹ Ebd.

Korans gewesen sei. Dass er der Meinung gewesen sei, „jeder Mensch müsse frei sein, den Islam anzunehmen oder abzulehnen“⁷⁶², verdankte sich keiner humanistischen Weltsicht, sondern Bazargans religiöser Überzeugung in einer individuellen Art und Weise. Dieser Satz von Kermani über Bazargans Haltung zum Kopftuch ist typisch für seine individuelle Einstellung: „Bazargan hielt es für ein koranisches Gebot, daß Frauen ihre Haare bedecken sollten“, aber er meinte, „wenn das Tragen des Tschadors und des Kopftuchs durch Zwang und Drohung durchgesetzt wird, ist das hundertmal schlimmer, als wenn eine Frau unverschleiert auf die Straße tritt.“⁷⁶³ Kermani unterscheidet Bazargan von Schariati – einem der intellektuellen Väter von Okzidentosis - , indem er in Schariatis Thesen „den Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum, der politischen Eliten vor den demokratischen Prinzipien, sowie den missionarischen Anspruch, die Gesellschaft gemäß der eigenen Ideologie umzubauen,“⁷⁶⁴ kritisiert. Bazargan als Koranglehrter und Politiker stellt Kermani dar als „ein[en] Mann des Ausgleichs, der Verständigung, des Kompromisses“, der „die Selbstverantwortung des Individuums hervorhob, für demokratische Entscheidungsfindungen plädierte, vor jeglichem Zwang warnte“, und „bis in die letzten Tage der Revolution bemüht war, sich mit den Getreuen des Schahs und den Vereinigten Staaten von Amerika über einen friedlichen Übergang zu einer demokratischen Verfassung zu verständigen.“⁷⁶⁵ Dariusch Aschuri nimmt sich an Bazargan ein Beispiel, wenn er im Gespräch mit Mehdi Jami über sein Buch *Wir und die Modernität*⁷⁶⁶ die auf Okzidentalismus basierte Annahme verwirft, Säkularismus und die Religion seien gegensätzlich ausschließlich. Er stellt Bazargan in den Diskurs der religiösen Intellektualität, indem er ihn als die Gegenbewegung des Okzidentalismus vorstellt. Deshalb ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass es uns nicht darum geht, zu untersuchen, welche iranische Intellektuelle in welche *Watan*-Diskurse gehören. Wir verfolgten vielmehr das Ziel, die *Watan*-Darstellungen und Diskurse zu untersuchen, um festzustellen ob diese in Kermanis Werk repräsentiert oder durchbrochen werden, genauso also wie wir bei Heimatuntersuchungen vorgegangen sind. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es in dieser Studie auch

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Ebd.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 13.

⁷⁶⁵ Ebd., S. 11.

⁷⁶⁶ Dariusch Aschuri, *Ma wa moderniat* (Wir und die Modernität), Teheran, 2014, erste Auflage 2006.

nicht darum geht, zu untersuchen, ob unsere Autoren von persönlichen Erfahrungen oder von realen Persönlichkeiten schreiben oder nicht. Entsprechend behandeln wir fiktive, essayistische oder im Falle Kermanis öffentliche Reden und wissenschaftliche Texten gleich, was die Repräsentationen von Heimat und *Watan* betrifft. Entsprechend bedeutet uns hier Mehdi Bazargan nicht als realer Mensch etwas, sondern als eine Figur in Kermanis Werk, durch die das *Watan*-Verständnis im Werk unseres Autors untersucht werden kann.

Von Bazargan spricht Kermani in seinem Werk nicht nur einmal. Er ist in der Tat ein wiederkehrendes Thema seines Werks. Zum ersten Mal kommt Bazargan 2001 in Kermanis Buch *Iran. Die Revolution der Kinder* vor: „Trotz der offenkundigen Differenzen ernannte ihn Chomeini am 5. Februar 1979 zum ersten Ministerpräsidenten der Revolutionsregierung. Mit der Ernennung Bazargans wollte der Revolutionsführer eine Brücke schlagen zu den nationalistischen und liberalen Kräften der revolutionären Bewegung.“⁷⁶⁷ In diesem Buch sind Bazargan schon einige Seiten gewidmet. 2006 veröffentlichte Kermani Bazargans Buch *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, das er ins Deutsche übersetzen ließ, während er selbst eine Einleitung dazu schrieb.⁷⁶⁸ In diesem Buch „erinnert Bazargan seine eigenen Glaubensbrüder an den Respekt, den Mohammad den Christen entgegengebracht hat, und ermahnt sie zu Toleranz und Verständigung.“⁷⁶⁹ Im Vorwort heißt es weiter, „Das Erbe, das Mehdi Bazargan hinterlassen hat, ist zehn Jahre nach seinem Tod wichtiger denn je – für Muslime wie für Christen.“⁷⁷⁰ Das Erbe von Bazargan verbreitete Kermani selbst auch, nicht zuletzt mit seinem Buch, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*. Die christlich-muslimische Liebe betont er, wie gesehen, unter anderem in seiner Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels.⁷⁷¹ Kermani erwähnt Bazargan in seinem Buch *Der Schrecken Gottes. Attar. Hiob und die metaphysische Revolte* im Zusammenhang mit seiner Beschreibung der vorbildlichen religiösen Menschen und gibt Hinweis auf das Buch *Iran. Die Revolution der Kinder*: „Über ihn habe ich an anderer Stelle geschrieben“⁷⁷²

⁷⁶⁷ Kermani, *Iran. Die Revolution der Kinder*, München, 2005, erste Auflage 2001, S. 39.

⁷⁶⁸ Mehdi Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*. Aus dem Persischen von Markus Gerhold. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Navid Kermani, München, 2006.

⁷⁶⁹ Ebd.

⁷⁷⁰ Ebd.

⁷⁷¹ Siehe Kapitel 1.

⁷⁷² Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar. Hiob und die metaphysische Revolte*, a.a.O., S. 14.

Das Thema Bazargan spielt also in Kermanis Werk eine zentrale Rolle. Seine Beschreibung in den kommenden Zeilen ist aus der Sicht dieser Arbeit von großer Bedeutung, denn hier kommen die von Kermani betonten Phänomene ‚Barmherzigkeit‘ und ‚Mitmenschlichkeit‘ zum Ausdruck, die er wie in 1.5 gesehen wurde, bei der Beschreibung anderer einzelner muslimischer Gläubigen dem ‚Dogmatismus‘ und der ‚Gesinnung‘ gegenüberstellte:

Der totalitäre Staat, die in der Politisierung des Islams liegt – Bazargan selbst benutzte das französische Wort *totalitaire* und deutete es positiv im Sinne einer religiösen Ideologie, die alle menschlichen Bereiche der Gesellschaft umfaßt -, dieser Staat ging allerdings in Bazargans eigenen Denken und Handeln nicht auf. Die koranische Tugend der Barmherzigkeit, die ihm stets vor Augen stand, prägte nicht nur seinen Charakter, sondern bewahrte ihn auch vor allem Dogmatismus. Als Naturwissenschaftler, der er in seinem ganzen Habitus war, sprach er stets sachlich und suchte den Dialog. Als Revolutionär lehnte er jede Gewalt ab und kritisierte Saudi-Arabien dafür, als Symbol des Islams zwei Schwerter auf der Nationalflagge abzubilden. Der Islam sei eine Religion des Friedens, betonte Bazargan unermüdlich. Als Muslim gab er der Mitmenschlichkeit den Vorrang vor der Gesinnung. Von den drei Bereichen der Pflicht, die Gott im Koran den Menschen auferlegt – den Pflichten gegenüber sich selbst, gegenüber Gott und gegenüber den Mitmenschen -, hielt er die Pflicht gegenüber den Mitmenschen für die wichtigste.⁷⁷³

Dieses Zitat umfasst was in Kermanis Werk für *Watan* gehalten wird oder besser ausgedrückt nicht gehalten wird. Die Stereotypen von *Watan* werden nämlich nicht bei Kermani wiederhergestellt. Die modernen Stereotypen der iranischen Identität, die im ersten Instanz ihrer Politisierung eine staatlich geförderte romantischnationalistische Abgrenzung der Religion und später wieder eine Romantisierung von *Watan* unter dem Einfluss von Heideggers Heimat den Diskurs des Okzidentalismus in Iran hervorbrachte und zum Islam im Gegensatz zur Modernität als ‚wahre‘ und ‚eigentliche‘ iranische Identität wiederkehrt, werden nicht von Kermani repräsentiert. Gesinnung und Gemeinschaft, die *Watan*-darstellungen und Diskurse im Laufe der iranischen Kulturgeschichte ausmachten, finden bei Kermani keinen Stellenwert sondern das „wesenseigene“ Gute der einzelnen

⁷⁷³ Kermani, in: Mehdi Bazargan, Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen. Aus dem Persischen von Markus Gerhold. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Navid Kermani, ebd., Einleitung, S. 11.

Muslimen, deren Charakter durch Barmherzigkeit geprägt ist. Bazargan wird jedoch vor allem durch seinen Glauben ausgezeichnet. Dieser Glaube sei wie bei Mohammed, Hafis, Razi, Avicenna, Kharazmi, Mulla Sadra und anderen muslimischen Mystikern durch eine Religiosität oder Spiritualität gekennzeichnet und nicht durch den politischen Islamismus und den ihm verwandten Okzidentalismus.

Die von Kermani beschriebene Religiosität ist der Glaube an Mitmenschlichkeit, und wie es Goethe meinte, die Liebesfähigkeit des Einzelnen, gleich welcher Kollektive sie zugehören: In seiner Rede bei der Trauerfeier für den Christen Rupert Neudeck⁷⁷⁴ weist Kermani auf Bilder hin, die stets im Fernsehen von ertrunkenen Flüchtlingen im Mittelmeer, Hungernden in Afrika oder Hingeschlachteten in Syrien gezeigt werden, und auf die Zuschauer, die abgestumpft geworden sind. Der Unterschied zwischen Neudeck und den gewöhnlichen Menschen liege darin, dass er nicht den Kanal wechselte, die Bilder nicht an sich abbeeren ließ und sich nicht die eigene Angst vorschützen versuchte, „wenn sie alle zu uns kommen wollen, bestimmt sind Terroristen dabei.“⁷⁷⁵ Neudeck würde die Kriegsoffer in Syrien nicht für ihre Schicksal selbst verantwortlich machen; nicht mit ihrer Kultur, mit ihrer Religion oder sogar mit ihrer Rasse begründen, warum sie es zu keinem Wohlstand, keiner Freiheit und keinem Frieden gebracht haben. Die Politiker würden sagen, dass sie diese menschlichen Katastrophen unerträglich finden, jedoch müsse man sie ‚aushalten‘. Das Motto der Politiker, „man muss die Mitleidlosigkeit aushalten“⁷⁷⁶ kritisiert Kermani und appelliert an die ‚Mitmenschlichkeit‘ und ‚Barmherzigkeit‘ jedes Einzelnen. Das ‚Mitgefühl‘ ist der natürliche und menschliche Impuls und nicht die ‚Gnadenlosigkeit‘, so Kermani. Der vernünftige Mensch legt sich - nach dem Zuschauen der Bilder der Menschen in Leid im Fernsehen - ins Bett und löscht das Licht, obwohl er bei den Bildern schon ein ‚mulmiges Gefühl‘ hatte. Er kritisiert, dass wir nicht fragen, was uns dieses Gefühl eigentlich sagt. Rupert Neudeck hätte eben

⁷⁷⁴ Kermanis Rede bei der Trauerfeier ist hier zu finden: <http://www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/trauerfeier-neudeck-100.html>: „Der Troisdorfer hatte 1979 zusammen mit Mitstreitern ein Schiff zur Rettung von Bootsflüchtlingen aus Vietnam ins südchinesische Meer geschickt. Daraus entstand die Organisation "Cap Anamur", die insgesamt 11.000 Schiffbrüchige rettete. Bei seiner Predigt wies der Kölner Kardinal Woelki darauf hin, dass auch vier anwesende Priester zu den "Boat people" gehörten. "Viele von denjenigen, die heute hier sind, haben Rupert Neudeck ihr Leben zu verdanken", sagte Woelki. In seiner anschließenden Trauerrede hob der Kardinal hervor, dass der Tod von Neudeck ihm "wie ein Abbruch" erschienen sei. "Er schien noch so unendlich viel vor zu haben, und seine Mission schien noch lange nicht beendet."

⁷⁷⁵ Ebd.

⁷⁷⁶ Ebd.

auch ein mulmiges Gefühl gehabt, als er 1979 die Bilder von den Vietnamesen sah, die auf kleinen Booten aufs offene Meer flohen. Jedoch hätte er auf das Gefühl gehört und das Licht nicht gelöscht: „Ich musste springen und wusste überhaupt nicht, wie es ausgeht.“ Es ging so aus, dass Rupert Neudeck gemeinsam mit anderen 10395 Menschen aus dem Südchinesischen Meer gerettet hat. Fortan hätte er immer für andere gelebt, in Angola, Sarajewo, Afghanistan, Irak und Syrien um stellvertretend nur einige Orte zu nennen, so Kermani. Neudeck hätte gegen alle Vernunft ausgeharrt in unserer Zeit, dass Selbstverwirklichung das höchste Gebot zu sein scheint, während Aufopferung und Hingabe beinahe ungehörlich seien. Auf die Leute und Journalisten, die gern hören wollten, seine Arbeit muss schwer sein, antwortete Neudeck mit Nein: Die Arbeit mache ‚Freude‘ und genau deshalb mache er sie auch. Es sei das Selbstverständliche der Welt ‚für andere‘ zu leben, zitiert Kermani Neudeck. Die verbissenen Politiker, die für ‚Härte‘ bei Bildern der ertrunkenen Kinder plädieren, und dass wir diese Bilder einfach mal aushalten müssen, fügten sich mit ihrer Härte selbst Schaden zu. Denn sie verstümmelten ihre eigentliche Persönlichkeit, die im Grunde freundlich sei.

Kermani macht auf den Großmut und die Gastfreundschaft aufmerksam, die jede Kultur lehre. Er weist auf „ein zwar pragmatisches aber auch sehr altes Prinzip“⁷⁷⁷ hin: die Religion verlange keineswegs von uns, ‚alles‘ zu geben, sondern immer nur einen bestimmten Anteil unseres Besitzes, unserer Kraft und unserer Fürsorge. Doch gäbe es ‚Einzelne‘, die hier einen Unterschied machten: „Gott lastet keiner Seele mehr auf, als sie tragen kann“ zitiert Kermani aus dem Koran und erklärt, dass dieser Vers nur wahr sein könnte, weil es ‚einzelne‘ Menschen gäbe, die mehr tragen könnten als ‚wir‘:

Es gibt zu viel Leid auf der Welt. Unsere Zivilisation würde zugrunde gehen, wenn jeder von uns nur seinen eigenen Anteil an der Barmherzigkeit trägt. Es gehörte zu allen Zeiten, ‚einzelne‘ Menschen, die ‚alles‘ geben, die so vielen Menschen helfen, wie es eben nur geht, ohne zu fragen, was für sie selber übrig bleibt. Früher nannte man solche Menschen ‚Heilige‘, und wo immer über sie geschrieben wurde, in der Geschichte der Religion, fiel auf, dass sie ein bisschen wie Kinder sind. Woher kommt das? Ich glaube, es kommt daher, dass sie sich einen Impuls bewahren, den jeder von uns kennt, dem jeder oft

⁷⁷⁷ Ebd.

nachgibt, oft, aber auch nicht. Den Impuls, dem die Hand zu reichen, dem unsere Hilfe bedarf - der menschlichste Impuls überhaupt.

„Werdet ihr nicht wie Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“, zitiert Kermani aus dem neuen Testament. Dieser Vers sei der Lieblingsvers von Rupert Neudeck. Er sei selbst ins Himmelreich gegangen und ‚wir‘ seien zurückgelassen ohne ihn: „Seine Stimme fehlt in Zeiten des widerkehrenden Nationalismus, seine Tat in Zeiten der Flüchtlingsnot, seine Versöhnung in Zeiten des Terrors, seine Menschenfreundlichkeit, die über das gewöhnliche Maß hinausging.“⁷⁷⁸ Auf die Frage, was wir tun können, antwortet Kermani, dass jeder Einzelne künftig ein bisschen mehr tragen soll als bisher. „Allein schaffen wir das nicht“⁷⁷⁹.

Nach Goethe ist es der Glaube an Mitmenschlichkeit, der Heimat und Toleranz miteinander verträglich macht, wie in 3.3 am Beispiel von Hermann und Dorothea gesehen wurde. Teilnahme an dem ‚Anderem‘ hält Goethe für das Rezept für die moderne Befindlichkeit des Menschen, die eine tolerante Heimat schaffen wollen. Wie erwähnt sind Heimat und Toleranz Produkte von den zwei gegensätzlichen Polen Verklärung und Aufklärung.⁷⁸⁰ Im Kapitel 1.5 stellten wir die Frage, ob diese Symbiose möglich sei und ob die Heimat im Werk unserer Autoren als eine tolerante oder eine moderne, nostalgische, nationalistische, orientalistische, romantische Widerspiegelung findet. Wie sich aus unseren Heimatuntersuchungen herausstellte, werden stereotypische Heimatverständnisse nicht im Werk von Kermani repräsentiert, sondern eine kosmopolitische Heimat im Sinne von Goethe. Mitmenschlichkeit, Liebesfähigkeit und Barmherzigkeit machen die Symbiose von Heimat und Toleranz möglich, wie unsere Beschäftigung mit Kermanis Heimat zeigte. Die *Watan*-Stereotypen wurden nun in diesem Kapitel untersucht und ihre Diskurse herausdestilliert. Was in Kermanis Werk als iranische Identität zu finden ist, hält sich wie gesehen an keine Diskurse, die *Watan* wie Heimat in der modernen Zeit durch romantischen Nationalismus, Orientalismus und sein orientalisches Äquivalent, Okzidentalismus, missbrauchen lassen. In unseren Untersuchungen stellt sich heraus, dass die Symbiose von Heimat und Toleranz als Produkt der Moderne in Kermanis Werk durch die Individuellen möglich wird. Kermanis Symbiose von Religion und Moderne im iranischen Kontext wird auch durch Individuelle möglich. Religion und

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Ebd.

⁷⁸⁰ Siehe Unterkapitel 1.5.

Modernität sind bisher in *Watan*-Diskursen wie gesehen immer in Konflikt gewesen und Einer wurde immer in Feindschaft mit dem Anderen durch romantischen Nationalismus und Okzidentalismus politisch missbraucht. Aschuri beschreibt Bazargan als traditionell und modern zugleich: „Bazargan trug immer Krawatte, schrieb über weltliche Liebe, war Ingenieur und mit westlichen Wissenschaften bekannt, jedoch war in seinem muslimischen Glauben sehr traditionell.“⁷⁸¹ Er bezeichnet Bazargan trotz seiner Kategorisierung als religiöser Intellektueller als Einzelne, dessen Glaube beispielhaft für das Gelingen der Symbiose der Religion und Modernität sei. Der Glaube dieses Einzelnen an ‚Mitmenschlichkeit‘ mache diese Symbiose möglich, und nicht der Glaube an eine Religion als der absoluten Wahrheit, was im Mittelalter die Kriege zwischen Islam und Christentum hervorgerufen hätte. Aschuri dekonstruiert also wie Kermani⁷⁸² unter anderem durch seinen Verweis auf Bazargan den okzidentalistischen Gedanken ‚religiöse Menschen seien nicht voll modern‘.⁷⁸³

Die Heimat im Werk von SAID und Kermani ist, wie gesehen, durch die Liebesfähigkeit der Menschen zu schaffen. Es wurde auch thematisiert, dass SAIDs und Kermanis Heimatverständnisse jedoch nicht identisch sind. SAIDs essayistische Verweise auf die Liebesfähigkeit betrifft nicht einzelne Menschen, sondern eine ganze Kultur. SAID bezieht die von Goethe gelobte Liebesfähigkeit auf das Orientalische als Kollektiv. Kermani orientiert sich wie aus unseren Heimat –und *Watan*-Untersuchungen herauszustellen ist, an keinen Stereotypen und Diskursen weder in deutschen noch in iranischen Kontexten. Die Stereotypen von Heimat und

⁷⁸¹Aschuri, Interview mit Mehdi Jami, 2016: <https://www.academia.edu/21960490/>- ما و مدر نیت - گفتگو با داریوش آشوری - آموزش‌شکده توانا 2016

⁷⁸² Siehe Unterkapitel 1.5.

⁷⁸³ Bemerkenswert ist, dass Aschuri den europäischen Begriff ‚Toleranz‘ für die Beschreibung der Mitmenschlichkeit und Religiosität des Menschen, wie Bazargan benutzt. Jedoch definiert er Toleranz in seinen kulturellen, literarischen und linguistischen Untersuchungen nicht mit Bezug auf die europäische Aufklärung. Er bezieht die Basis des Toleranzbegriffs auf Sufis wie Abu Said Abul khair (967-1049) und den sufischen Humanismus von Sa’di und Hafis. Der Begriff *Rendi* im Sufismus, der zu einem fundamentalen Begriff bei Hafis und Sa’di wird, erklärt Aschuri für das Zeichen des grundlegenden Humanismus in der persischen Kultur. Im Sufismus bekommt der Mensch einen höheren Stellenwert als der Engel durch sein Menschsein, das durch die Eigenschaft *Rendi* zu verstehen ist. In der persisch-orientalischen Tradition ist *Rendi* im Rahmen des religiösen Glaubens von Einzelnen praktiziert und als ein soziales Prinzip gelebt. Aschuri zieht das Fazit, dass der moderne Begriff Toleranz in der iranischen vor-modernen Tradition einen zentralen Stellenwert hatte. Somit vertritt Aschuri einen ‚Polyversalismus‘, der in Übereinstimmung mit Kermanis Heimatverständnis die Wurzel der Aufklärung in der persisch-orientalischen Kultur sieht. Was Aschuri als *Rendi* vorstellt, ist auf ‚die Narren‘ zurückzuführen, auf deren humanistische Weltansicht Kermani in Attars Dichtung als Beispiel der islamischen Aufklärung Bezug nimmt. Der Begriff *Rendi* als Äquivalent des europäischen Toleranz-Begriffs im persisch-orientalen Kontext kann als Thema eines separaten Aufsatzes abgehandelt werden.

Watan sind nicht in Kermanis Werk repräsentiert, weder in fiktiven Texten noch in Reden sowie essayistischen und wissenschaftlichen Texten. Der gläubige iranische Herr Ingenieur und die muslimischen Frommen, von denen Kermani und Attar berichten, seien keine Stereotypen in Kermanis Verständnis; auch nicht für ihre Zeit.⁷⁸⁴ Kermani betrachtet diese einzelnen Individuellen wie in 1.5 gesehen, als Ausnahme und nicht als Repräsentanten der iranischen Identität oder irgendeines religiösen oder nationalen Kollektivs. Diese von Kermani als edle beschriebenen Menschen, die ihren religiösen Glauben nicht abstreiten, sondern sich gerade als fromme Muslime begreifen, finden bei unserem Autor einen zentralen Stellenwert. Die altruistischen Menschen, die als Metapher für die ‚barmherzige Heimat‘ und ‚barmherziges *Watan*‘ zu betrachten seien, sind in Kermanis Werk nicht trotz ihres religiösen Glaubens, sondern gerade wegen ihrer ‚Religiosität‘ gut; auch iranische Wissenschaftler der Zeit der aufklärerischen Errungenschaften wie Razi, Avicenna und Kharazmi verstünden sich selbstredend als Muslime, so Kermani.⁷⁸⁵ Im nächsten Kapitel schauen wir uns SAIDs Werk genauer an, um die Besonderheiten seines Heimatverständnisses zu untersuchen. Bei SAID benutzen wir nicht die gleiche Methodik wie bei Kermani, da das Lesen des Werkes der zwei Autoren klarstellte, dass ihre Heimatverständnisse völlig unterschiedliche Repräsentationen finden. Für Kermanis Werk gingen wir auf die Darstellungen und Diskurse von Heimat und *Watan* ein, um seine Heimat- und *Watan*-Verständnisse den bekannten Denkbildern gegenüberzustellen. SAIDs Heimat ist dagegen durch literarische Analyse herauszudestillieren, da der Begriff Heimat im Werk dieses exilierten Autors kaum wörtlich vorkommt.

⁷⁸⁴ Siehe Unterkapitel 1.5

⁷⁸⁵ Kermani, *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Differenz und Verschränkung islamischer, jüdischer und christlicher Kultur*, a.a.O., S. 33.

Kapitel 5 SAIDs literarische Heimatkonstruktion

5.1. Elementares als Objekt der Kulturvermittlung: Eine Konstruktion aus Wasser und Brot

An dieser Stelle fokussieren wir unseren analytischen Blick auf die Besonderheiten in SAIDs Art und Weise, mit dem Thema Heimat umzugehen. Gemeint ist hierbei der subjektiv-poetische Umgang mit der Heimat. 1979, nach der Islamischen Revolution, musste SAID Iran verlassen und begann (wieder) in Deutschland zu leben, das er bereits 1965 mit 17 Jahren zum ersten Mal zum Studieren betreten hatte. Seit dieser Rückkehr nach der Revolution in Iran lebt und arbeitet er in Deutschland und konnte nie ‚heimkehren‘. Es sei vor dem Beginn unserer Diskussion daher auch noch einmal daran erinnert, dass wie bereits erwähnt, das Wort „Heimat“ in SAIDs Werk nirgendwo vorkommt.

In seinem Aufsatz *Ich und der Islam*⁷⁸⁶ heißt es: „religionen sind wie vaterländer. Man muss sie nach eigener fasson begreifen. Sonst wuchern sie aus, mutieren zu einem moloch, der alles zertrampeln will.“⁷⁸⁷ Dieser Standpunkt ist insbesondere deswegen von Wichtigkeit, weil SAID Heimat zwar nicht wörtlich nennt, aber unsere analytische Beschäftigung mit seinem Werk legt nahe, dass der Dichter für sich selbst und andere offenbar eine persische (Exil-)Heimat in der deutschen Literatur entstehen lassen möchte. Wichtig ist an dieser Stelle, nochmals zu erwähnen, dass uns die Realität des Lebens unserer Autoren nicht von Bedeutung ist. Auch wenn SAIDs Heimat subjektiv und nach eigener Fasson zu verstehen sei, wie er es essayistisch ausdrückt, ist uns die Frage nicht von Bedeutung, was der Autor als Person für seine Heimat hält, auch wenn er mit der Absicht schreiben mag, über ‚sich selbst‘ zu sprechen. Uns interessiert ebenfalls die Frage nicht, ob die von uns diskutierten Beschreibungen und Aussagen in SAIDs oder Kermanis Essays real oder faktisch richtig sind, auch wenn es den Autoren um historische Wirklichkeiten gehen mag. Für uns lautet die Frage vielmehr, auf welche besondere Weise Heimat in SAIDs Werk repräsentiert wird, gleich ob fiktiv und lyrisch oder essayistisch. Uns geht also in erster Linie um das „Wie?“ und nicht um das „Was“?

⁷⁸⁶ SAID, *ich und der islam*, in: *Ich und der Islam*, München, 2005, S. 7-27.

⁷⁸⁷ Ebd., S. 27.

Es wurde bereits erwähnt, dass SAIDs Heimatkonstruktion sich aus seiner Kindheit und aus der Sprache Persisch speist und dass sie die Gegenwart nicht mit einbezieht, während SAID in seiner Lyrik auf die ‚Suche‘ nach der verlorenen ‚Heimat‘ nach Iran ‚heimkehrt‘, sie aber nicht findet.⁷⁸⁸ Aber so wie die berühmte Frage von Novalis „Wo gehen wir hin?“ eine klare Antwort hat, nämlich „immer nach Hause“, hat sich SAID ein neues Zuhause in der Literatur geschaffen. In seinem Aufsatz *ein Blinder, zwei Flüsse*⁷⁸⁹ erkundet der Autor auf essayistische Weise zwei Grundbegriffe, die konstitutiv für die iranische Kultur sind, nämlich ‚Wasser‘ und ‚Brot‘. Der literarische Umgang mit dem Heimatmotiv im Werk dieses Schriftstellers soll hier vermittels dieser beiden, auf das Elementar-Existentielle bezogenen Begriffe, erörtert werden. Damit lässt sich unseres Erachtens seine Einstellung zu Heimat und auch der Stellenwert den dieses Thema in seinem Schreiben besitzt, exemplarisch zeigen. Aus seinem Umgang mit diesen Begriffen ist zu erkennen, dass SAID bei seinem Schreiben über Heimat, eben diese mit poetischen Mitteln geradezu zu generieren sucht. Wie - das soll durch die folgende Textanalyse ermittelt werden. Sein Ansatz ist ein vergleichender, und er beschreibt die beiden Begriffe Brot und Wasser in persischer und in deutscher Version. Bevor es zur Analyse des vergleichenden Ansatzes kommt, stellt sich die Frage, warum er gerade vermittels dieser zwei Begriffe seine persischen und deutschen Assoziationen gegenüberstellen will.

Die Kombination von Wasser und Brot erinnert an Brot und Wein bei Hölderlin⁷⁹⁰ und an die christliche Bedeutung von Brot und Wein, die Symbole des Abendmahls und mithin wichtige Elemente der sakralen Dimension der deutschen Kultur sind. Paraphrasiert SAID Brot und Wein, weil er dadurch an eine gleichsam fundamentale religiöse Rolle von Wasser und Brot in Iran anknüpfen will? Deutet er bei der Auswahl dieser zwei Begriffe an, dass sie in beiden Kulturen einen grundlegenden religiösen Stellenwert haben und eigentlich aus einem objektiven Blickwinkel gleiche Bedeutungen haben? Schließlich heißt es bekanntlich in der christlichen Religion, dass Jesus Wasser in Wein verwandelt hätte. Von daher ist es vorstellbar, dass Wein in der christlichen das Äquivalent von Wasser in der islamischen Religion ist, vor allem, weil Wein im Islam ausdrücklich verboten wird, wobei er im Christentum

⁷⁸⁸ Siehe 1.2.

⁷⁸⁹ SAID, ein blinder zwei flüsse, in: Das Niemandsland ist Unseres, a.a.O., S. 13-23.

⁷⁹⁰ Wolfram Groddeck, Hölderlins Elegie Brod und Wein oder Die Nacht, Frankfurt 2012. Jochen Schmidt, Hölderlins Elegie Brod und Wein. Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtug, Berlin, 1968.

sogar heilig ist. Es ist also vorstellbar, dass SAID Wasser eine fundamentale Rolle in der religiösen Dimension der persischen Kultur zuschreibt, wie Wein in der sakralen Dimension der deutschen Kultur. Um dieses Argument zu erläutern ist es notwendig zu wissen, was er über Wasser in Iran erzählt:

Noch bis Mitte der Sechzigerjahre war es nichts außergewöhnliches, wenn ein Fremder an die Tür klopfte und Wasser verlangte. Schon aus Ehrfurcht vor den eigenen religiösen Gefühlen hätte Niemand dem Fremden diesen Wunsch versagt. Er bekam das Wasser, meist in einer blauen Schale, die er wiederum aus Ehrfurcht vor dem Inhalt beidhändig hielt und an die Lippen führte, nachdem er laut der schiitischen Märtyrer gedacht hatte. Waren doch diese heiligen Märtyrer in der Wüste von Kerbela beinahe verdurstet, bevor sie von den Apostaten niedergemetzelt wurden.⁷⁹¹

Die Ideenverbindung mit persischem Wasser drückt SAID bei der Beschreibung des Vorgangs des Wassertrinkens in den 1960er Jahren in Iran aus seiner Kindheitserinnerung aus, wo die Betonung ausdrücklich auf der Rolle des religiösen Glaubens der Iraner in ihrem Alltag liegt und darauf, dass sie gerade beim Wassertrinken an die Märtyrer in der Wüste von Kerbela dachten. Die ganze Szene des beschriebenen Wassertrinkens ist von dieser ‚Religiosität‘ geprägt: “aus Ehrfurcht vor den eigenen religiösen Gefühlen hätte niemand dem Fremden diesen Wunsch versagt” und “in einer blauen Schale, die er wiederum aus Ehrfurcht vor dem Inhalt beidhändig hielt” und am Ende kommt ein direkter Verweis auf das Martyrium des dritten schiitischen Imams Hussein und eine Erklärung, warum man gerade beim Wassertrinken an ihn denkt. *Aschura* ist der zehnte Tag im islamischen Monat *Moharram*, an dem sich Husseins Martyrium ereignete.⁷⁹² Der Stellenwert der

⁷⁹¹ SAID, ein blinder zwei flüsse, ebd., S. 13-14.

⁷⁹² Die Aschura-Geschichte ist die Basis des iranischen schiitischen Glaubens. Für Information über diese Geschichte erweist sich als nützlich: Navid Kermani, Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus, Berlin, 2002, S. 7-8: „Die erste Geschichte beginnt am Morgen des dritten Oktobers 680 in der Ebene von Kerbela im heutigen Irak. Damals stand der Enkel des Propheten und dritte Imam der Schiiten, Hussein ibn Ali, mehreren tausend Soldaten des umayyadischen Kalifen Yazid gegenüber. Der Konflikt zwischen Hussein und Yazid, dem Imam und dem Kalifen, hat das Schisma der Muslime, die damals noch nicht formal in Sunniten und Schiiten geteilt waren, besiegelt. Entbrannt war der Streit eine Generation zuvor. Die *Schia*, die „Partei“ Ali ibn Abi Talibs, erklärte ihn, den angesehenen Cousin und Schwiegersohn des Propheten, zum göttlich vorgesehenen Führer der Gemeinde, während die Vorfahren der Sunniten das Kalifat akzeptierten, das Mu’awiya ibn Abi Sufyan in Damaskus, fern von Mekka also und ohne religiöse Weihe, ausrief. Ali war erdolcht, sein Sohn Hassan wohl vergiftet worden, nun herrschte Yazid, der Sohn Mu’awiyas. Die Einwohner von Kufa weigerten sich jedoch, dem Kalifen zu huldigen, den sie als Tyrannen und Verräter an der Botschaft des Propheten verachteten. Sie riefen

religiösen *Aschura*-Geschichte und deren Ritual⁷⁹³, die auch in Passionsspielen jährlich immer wieder aufs Neue aufgeführt wird, erklärt Kermani: „Obwohl die Pahlewi-Dynastie im 20. Jahrhundert versucht hat, die *Moharram*-Rituale einzuschränken oder zu verbieten, haben sie sich vor allem außerhalb der Städte bis in die Gegenwart erhalten.“⁷⁹⁴ Die folgende Beschreibung aus der Feder des berühmten britischen Theaterregisseurs Peter Brook, der in den 1970er Jahren Iran im Rahmen des Kulturfestivals von Shiraz besuchte, veranschaulicht, wie verwurzelt dieses Ritual in der iranischen Kultur ist:

Ich sah in einem abgelegenen iranischen Dorfeines der stärksten Dinge, die ich jemals im Theater gesehen habe. [...] Eine Gruppe von vierhundert Dorfbewohnern, die ganze Bevölkerung des Dorfes, saß unter einem Baum

Hussein zu Hilfe, den zweiten Sohn Alis, der bis dahin ein zurückgezogenes Leben in Mekka geführt hatte. Die Bücher beschreiben ihn als sanften, feingeistigen Mann, nicht als Krieger, der sich jedoch dem Hilferuf der bedrängten Bevölkerung von Kufa nicht entziehen konnte. Also brach der Enkel des Propheten am 9. September 680 mit seiner Familie, vierzig Reitern und hundert Mann zu Fuß auf, um gemeinsam mit den Kufanern das Erbe seines Großvaters zu retten.

Am 2. Oktober, dem 2. Moharram des Jahres 61 nach islamischer Zeitrechnung, lagerte die Karawane Husseins bei Kerbela, einem Flecken am Euphrat, sieben Kilometer südlich von Kufa. Dort spürte sie am nächsten Tag das umayyadische Heer auf und versperrte ihm den Zugang zum nahen Fluß; der Wasservorrat ist bald aufgebraucht, kein Schatten linderte die Hitze; nicht nur die Kinder litten entsetzlich. Vergeblich wartete Hussein auf die versprochene Unterstützung aus Kufa. Wahrscheinlich weiß er nicht, daß der dortige Gouverneur, vom Aufbruch Husseins aus Mekka aufgescheucht, die Bevölkerung inzwischen terrorisiert und unter anderem Husseins Vetter Muslim ibn Aqil hingerichtet hatte. Kein Kufaner wagte oder vermochte es mehr, dem Imam zu Hilfe zu kommen. Derart im Stich gelassen, wird Hussein vom umayyadischen General Umar ibn Sa'd in tagelangen Verhandlungen zur Anerkennung Yazids gedrängt – ohne Erfolg. Als draufhin die Schlacht unvermeidlich geworden ist, entließ Hussein – im sicheren Wissen um den Ausgang des bevorstehenden Kampfes und vom Durst bereits stark geschwächt – seine Gefährten aus dem Treueschwur und fordert sie auf, dem bevorstehenden Massaker zu entfliehen. [...] Hussein versuchte seine zweiundsiebzig übriggebliebenen Gefährten zu überreden, nicht den Märtyrertod zu sterben. Die Gefährten weigerten sich jedoch, Hussein allein der feindlichen Armee zu überlassen, und so zogen sie am Morgen des 10. Moharram gemeinsam in eine Schlacht, die keiner von ihnen überlebte.“; vgl dazu: Navid Kermani, Märtyrertum als Topos politischer Selbstdarstellung in Iran, in: *Figurative Politik – Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft*. H.-G. Soeffner / D. Tänzler (Hrsg.), Opladen 2002, S. 89-100.

⁷⁹³ Kermani, *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, ebd., S. 13: „Im Laufe der Jahrhunderten bildeten sich bei den Schiiten rituelle Trauerzeremonien heraus, die jedes Jahr im Moharram begangen wurden. Nachdem 1502 mit den Safawiden zum ersten Mal eine schiitische Dynastie die Macht in Iran übernommen hatte, erhielten das Leiden und die Trauer, die unter sunnitischer Herrschaft eher der privaten, häufig verborgenen oder verbotenen Glaubenssphäre angehörten, einen pathetischen und öffentlichen Charakter. Erst jetzt weiterten sich die Rituale zu spektakulären Prozessionen aus. Verbunden waren sie mit Selbstgeißelungen und Trauerrezitationen semi-professioneller Sänger, später auch mit kunstvoll inszenierten Passionsspielen.“ Vgl. zur *ta'ziye*, dem schiitischen Passionsspiel: *Ta'ziye*: Navid Kermani, Katharsis und Verfremdung im schiitischen Passionsspiel, in: *Welt des Islams* 39, 1999, S. 31-63; *Ritual und Drama in Iran*, Peter Chelkowski (Hrsg.), New York, 1979; *Ta'zieh: Ritual and Popular Beliefs in Iran*, Milla Riggio (Hrsg.), Hartford, Conn, 1988.

⁷⁹⁴ Ebd., S. 13.

und wechselte – obwohl sie das Ende der Geschichte ganz genau kannte – von schallendem Gelächter zu heftigsten Schluchzen, als sie sah, wie Hussein in Todesgefahr schwebte, wie er seine Gegner überlistete und wie er zum Märtyrer wurde. Und in diesem Moment seines Martyriums, da wurde die Theater-Form eine Wahrheit – es gab keinen Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Ein Ereignis, das als eine Erinnerung an ein Geschehen vor Hunderten von Jahren erzählt wurde, wurde tatsächlich in diesem Moment zur Realität. Niemand konnte die Linie zwischen den verschiedenen Ordnungen der Wirklichkeit ziehen.⁷⁹⁵

In seinem Essay *Ich und der Islam* geht es SAID darum, zu sagen, in welchem Sinn er sich als Muslim betrachtet oder eben nicht. Und er stellt die Frage: „gibt es denn überhaupt einen Islam?“⁷⁹⁶ Seine eigene Haltung zum Islam bringt er so zum Ausdruck: „Wie bereits gestanden: ich habe diese religion nie ausgeübt. dennoch vom sozialen umfeld her bin ich ein muslim. Denn meine kindheit fand in einem islamischen land statt. Ich bin in einer liberalen familie aufgewachsen.“⁷⁹⁷ Die Tatsache, dass sich SAID selbst für keinen praktizierenden Muslim erklärt, spielt für unsere Studie wie gesagt keine wichtige Rolle. Uns geht es vielmehr um die Rolle des Islams in seinem Werk gleich ob dies seine eigene Person betrifft oder nicht. In diesem Sinne haben unsere Autoren einen Punkt gemeinsam: Sie weisen in ihrem Werk auf die Religiosität hin, die in Iran täglich gelebt werde. Kermani erklärt:

Es gibt kein historisches Ereignis, das die Schiiten stärker bewegt hätte als die Aschura (der Zehnte), jener zehnte Tag von Kerbela. Noch heute kann es geschehen, daß Iraner, erwachsene Männer und Frauen, auch Angehörige der verweltlichen Mittel- und Oberschicht, plötzlich in Schluchzen ausbrechen, wenn jemand auf den Tod Husseins zu sprechen kommt.⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Ebd., S. 14; zu den bekanntesten Zeugnissen europäischer Reisender über die Aschura zählen: William Franklin, *Observations made on a Tour from Bengal to Persia in the Year 1786-1787*, London, 1790; James Morier, *A Journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople in the Years 1808 and 1809*, London, 1812; M. Le Comte de Gobineau, *Trois ans en Asie*, Paris, 1859; E. G. Browne, *A Year among the Persians*, London, 1959 (Nachdruck London/New York/Toronto 1984).

⁷⁹⁶ SAID, *ich und der islam*, a.a.O., S. 11.

⁷⁹⁷ Ebd.

⁷⁹⁸ Kermani, *Dynamit des Geistes*, ebd., S. 10: „Bis auf den letzten, den „Verborgenen“ sind alle zwölf Imame der Schia, also diejenigen religiösen Führer, die in der direkten Nachfolge des Propheten stehen, nach schiitischer Überlieferung ermordet worden, aber nur das Schicksal Husseins ist zum Gleichnis des Weltgeschehens als solchem geworden. Verkörpert seine Person das Gute, das Gerechte, das Unschuldige schlechthin, so steht sein Widerstand für jegliches Aufbegehren gegen Unterdrückung und Tyrannei.“

Hier ist ein Absatz von Kermani von besonderem Interesse. Denn er knüpft wie SAID an das Wassertrinken in Iran an, wenn er die große Rolle der Religion und des Ereignisses von Kerbela veranschaulichen will:

Noch der Alltag ist durchsetzt von der Metaphorik jener Ereignisse. Wer im Sommer durch iranische Städte reist, wird allerorten große, eisgekühlte Bottiche finden und Einheimische, die ihm Wasser anbieten. Die beinahe religiöse Verehrung des Wassers erklärt sich mit dem Durst, den Hussein in Kerbela gelitten hat. Zum Symbol der Schiiten, das sie als Amulett tragen oder als Standarte hochhalten, wurde die Hand von Abulfazl, dem Halbbruder Husseins, die abgeschlagen wurde, eben als er seinen Gefährten in Kerbela Wasser reichen wollte. Unzählige Ausschmückungen, Wunder, Prophezeiungen und Traumbilder haben sich auf das historische Ereignis gelegt. [...] Wer auf persisch einen Brief an Freunde oder Verwandte unterzeichnet, schreibt nicht „Herzliche Grüße“ oder „Alles Liebe“, sondern „Dein Opfer“.⁷⁹⁹

Obwohl beide SAID und Kermani die Präsenz des Islams im iranischen Alltag betonen, unterscheiden sich ihre Blickwinkel und Herangehensweise an das Thema voneinander. SAIDs Episode ist eine poetisch-essayistische aus der Kindheit und Kermanis Absatz ist ein sachlich-essayistischer Reisebericht. Aber auch die thematisierten Kindheitsepisoden Kermanis über die iranische Verwandtschaft unterscheiden sich von SAIDs im Sinne, dass die gelobte Religiosität bei Kermani nicht ritualisiert und entsprechend nicht verallgemeinert und stereotypisiert werden. Kermanis Vergangenheitsepisoden aus Iran gehen wie gesehen um einzelne Individuen, die nicht als Repräsentant einer Kultur oder einer Religion dargestellt werden. Dies unterstreicht die unterschiedlichen Heimatverständnisse unserer beiden Autoren, die im Kommenden noch klarer herausgearbeitet wird. Auf SAIDs Anknüpfung an die konstitutive sakrale Bedeutung von Wasser in der islamischen Dimension der persischen Kultur – freilich dem schiitischen Glauben –, weist andererseits der Gebrauch des Wortes Durst direkt nachdem er Wasser sagt:

“ab” das persische Wort für Wasser, würde ich heute – nach 40 Jahren Abwesenheit vom persischen Sprachraum – mit zwei a schreiben: „aab“. Auf

⁷⁹⁹ Ebd.

das Wasser musste man im Iran oft lange warten, und das zweite a sollte die Erwartungshaltung der durstenden wiedergeben.⁸⁰⁰

SAID schreibt von Durst unmittelbar nach Wasser, was für eine nahe Assoziation mit den zwei Begriffen bezeichnend ist. Wasser und Durst sind in Iran immer aufgrund des Mangels an Regen miteinander verbunden gewesen. Durst und das Nichtvorhandensein von Wasser machen allerdings auch den Höhepunkt der Geschichte der Märtyrer von Kerbela aus, die, wie erklärt, die Basis des iranischen schiitischen Glaubens ist. Religiöse Handlungen prägen ebenso auch nahezu vollständig die Episode, die SAID vom Brotkauf in Iran erzählt:

„nan“, das persische Wort für Brot, hat auch heute – im Zeitalter der Digitalisierung – seinen archaisch-mystischen Wert nicht verloren. Noch heute sprechen Bauern in ärmlichen Gegenden vom Brot, wenn sie Abendessen meinen. In der Zeit meiner Kindheit war damit das iranische Fladenbrot gemeint: geröstet, dünn und etwa 80 Zentimeter lang. Das Kind kaufte das Brot und trug es nach Hause, wie eine Kladde in der Hand. Die Großmutter bestellte stets ein Brot mehr als nötig. Wenn das Kind vom Bäcker zurückkam, musste es – so war es erzogen worden – jedem Nachbarn und Bekannten Brot anbieten. Es wäre direkt unhöflich dieses Anbieten zu umgehen. Der Nachbar blieb stehen, brach eine Ecke des Brotes ab, steckte es in den Mund, neigte den Kopf und ging weiter. Die Großmutter schwor auf das Brot, auf das verzehrte Brot. Morgens, wenn das Kind in die Schule musste, holte die Großmutter das gestrige Brot, inzwischen getrocknet, bespritzte es mit Wasser, bis es wieder weich wurde, bestrich es mit Schafkäse und rollte es zusammen; das Kind steckte es in die Schultasche neben die Schulbücher und Kladden.⁸⁰¹

Wie am Beginn des Zitates gesagt wird, wird Brot ein mystischer Wert zugeschrieben. Brot soll in auch Deutschland einen heiligen Stellenwert haben, denn es sei ein elementarer Teil des deutschen Essens. Also auch hier findet sich die Betonung des gleichen Stellenwertes dieses fundamentalen Begriffes in der deutschen und in der persischen Kultur, wie es bereits schon beim Wasser der Fall war. Denn bei der Beschreibung der Rolle des Brots in der persischen Kindheit hebt SAID auch die archaisch-mystische Bedeutung hervor, indem er das Verhalten des iranischen Menschen gegenüber Brot auf ihren tiefgründigen Glauben zurückführt. “Die

⁸⁰⁰ SAID, ein blinder zwei flüsse, ebd., S. 13.

⁸⁰¹ Ebd., S. 14-15.

Großmutter bestellte stets ein Brot mehr als nötig“ und „das Kind musste – so war es erzogen worden –, jedem Nachbarn und Bekannten Brot anbieten“ und „Es wäre direkt unhöflich dieses Anbieten zu umgehen“ und „Die Großmutter schwor auf das Brot“ sind ausdrückliche Verweise darauf, dass die iranische Empfindung von Brot eine tiefsinnig heilige sei.

SAID will also das Elementare des Wassers und des Brots im Persischen und des Brots und des Weins im Deutschen hervorheben. Es gelingt ihm, dem deutschen Leser die fundamentale Rolle von Wasser und Brot in der persischen Kultur zu verdeutlichen, indem er auf den gleich grundsätzlichen Stellenwert von Brot und Wein in der deutschen Kultur verweist. Der Gebrauch von dominanten Denkweisen des Westens und des Ostens kann ein Zeichen dafür sein, dass auch eine bestimmte Rezeption von der Seite des Autors antizipiert wird und dass die Absicht besteht, dass der Leser die Literatur in einer bestimmten Weise interpretiert oder ‚decodiert‘.⁸⁰² Die Anknüpfung an die für den deutschen Leser bekannte christliche Kultur macht ihm die Bedeutung der Begriffe in der persischen greifbar. Wie gelingt es aber SAID, kulturell spezifische Begriffe im Persischen für den deutschen Leser eingängig zu machen? Dafür gibt SAIDs unterschiedlicher Umgang mit diesen Begriffen in jeder Kultur einen Hinweis. Auf diese Frage wird im Folgenden eingegangen, indem erläutert wird, dass die Art und Weise wie die Bedeutung der Begriffe in jeder Kultur dargestellt werden, eine orientalistische ist. Wie schon erwähnt, SAIDs Art der Beschreibung von Wasser und Brot in der deutschen und persischen Kultur beinhaltet bedeutsame Implikationen der Art und Weise, in der die Heimat in seinem Werk literarische Gestaltung findet.

⁸⁰² Dies ist analog zur *Theory of encoding and decoding* Stuart Halls: “The encoding of a message is the production of the message. It is a system of coded meanings, and in order to create that, the sender needs to understand how the world is comprehensible to the members of the audience. The decoding of a message is how an audience member is able to understand, and interpret the message.” Vgl.: Hall, Stuart. *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Birmingham, England: Centre for Cultural Studies, University of Birmingham, 1973, S 507-17.

5.2. Orientalismus und Nostalgie in SAIDs poetischer Kulturübersetzung. Sein Heimatverständnis in Anlehnung an den okzidentalen Universalismus

SAID geht kontrastiv vor und so weist er auf die Doppelbedeutung seiner Begriffe hin. Vom persischen Wasser erzählt er den Vorgang des Wassertrinkens zur Zeit der Kindheit, der bereits zitiert wurde. Er fügt später im Essay hinzu:

Bis heute assoziiere ich mit dem Wort „Aab“ jene blaue Schale und viel weniger den Wasserhahn, der am Ende einer auf der Erde verlegten Leitung inmitten der Innenhöfe stand, einsam und nackt. Das deutsche Wort Wasser hingegen erweckt in mir das Bild eines rostfreien Wasserhahns mit Mischbatterie, aus dem man zu jeder Zeit wie selbstverständlich Wasser erhält.⁸⁰³

Wie aus dem obigen Zitat zu entnehmen ist, wirkt die deutsche Darstellung vom Wasser im Vergleich zu der mit der blauen Schale verbundenen vollständigen Szene des Wassertrinkens in Iran, kurz und in jedem Sinne ‚trocken‘. Mit dem persischen Wasser assoziiert er eine ‚blaue Schale‘, die er ausführlich konzeptualisiert. Er erklärt in welchem kulturellen Zusammenhang er sie versteht und mit welchem hintergründigen Denkkonzept er sie verbindet. Die Darlegung des deutschen Wassers ist im Gegenteil schlicht und leer von bildlichen Zusammenhängen und Erzählungen der Rituale und Abläufe, was im Gegensatz zu der ausführlichen Beschreibung vom Wassertrinken in Iran auffällt. Darüber hinaus erweckt der Gebrauch von Begriffen, wie ‚selbstverständlich‘ und ‚zu jeder Zeit‘ den Eindruck, dass hier wortreiche Darlegung und bildhafte Veranschaulichung nicht für nötig gehalten werden.

Seine Assoziation mit dem deutschen Brot stellt er eben auch wie folgt kurz dar, nachdem er die zitierte Episode zum persischen Brot darbietet:

Inzwischen kauft das Kind in seinem deutschen Exil ohnehin nur schwedisches Knäckebrötchen; Dieses braucht nicht mehr getrocknet zu werden. Es ist immer gebrauchsfertig, wie vieles im Norden und völlig entzaubert⁸⁰⁴

Auch mit dem deutschen bzw. ‚nördlichen‘ Brot werden keine Abläufe und Rituale verbunden und die Wörter ‚gebrauchsfertig‘ und ‚entzaubert‘ schließen *per se* die

⁸⁰³ SAID, ebd., S. 14.

⁸⁰⁴ Ebd., S. 15.

Notwendigkeit jeglicher Verbindungen und sonstigen Beschreibung, Erzählung und Dichtung aus. Hier wird der Eindruck vermittelt, dass die Bedeutung des deutschen Brotes oder auch deutschen Wassers keine weitere Veranschaulichung mehr benötigen.

Ebenso mit dem Begriff ‚Durst‘, den SAID für sehr nah zum Wort Wasser hält, bietet er zwei verschiedene Assoziationen im Deutschen und im Persischen. Er sieht in jeder Sprachkultur eine andere Bedeutung vom selben Wort. „noch immer hat das deutsche Wort „Durst“ für mich keinen Vorgeschmack, keine Konsequenz; dazu regnet es zu oft in meinem Deutschland“⁸⁰⁵ So verweist SAID bei seiner vergleichenden Herangehensweise bei der Beschreibung der persischen und deutschen Begriffe darauf, dass es unterschiedliche Ideen von einem Begriff in den zwei Kulturen gäbe.

In diesem Sinne klingt er wie Yoko Tawada, die über ihre bikulturelle Erfahrung schreibt. In ihrem Roman *where Europe begins*, den sie sechs Jahre nach ihrer Ankunft in Hamburg schreibt, äußert sie sich zu ihren verschiedenen Assoziationen mit dem Begriff ‚Wasser‘ und dem japanischen Wort für Wasser *Misu*. Sie verbindet mit dem Wort Wasser „the Energy or power of the running water as opposed to the japanese word ‚Misu‘, which is a quiet word, it does not run, it just stays and is good for meditation but it is not ‚Wasser““⁸⁰⁶ Was Yoko Tawada in ihrem Interview zu dem Grund sagt, warum sie diesen Roman auf Deutsch schreibt, ist im Hinblick unseres Themas sehr aufschlussreich, denn ihre Begründung ist durchaus auszudehnen auf SAIDs Art, das persische Verständnis von Wasser und Brot erzählend darzulegen. Yoko Tawada sagt „There are some words in German like ‚Wasser‘ und ‚Zug‘, that I can not translate into Japanese, so I decided to write a story about them in German Language.“⁸⁰⁷ Sie fügt hinzu: „translation is not easy because the words do not have the same meanings in both languages“⁸⁰⁸ Sie greift also zum Erzählen, weil sie die Bedeutung einiger Wörter nur auf diese Weise vermitteln kann und nicht durch wörtliches Übersetzen.

Bereits Walter Benjamin hat sich in seinem Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers* mit diesem Phänomen beschäftigt.⁸⁰⁹ Er erklärt am Beispiel von „Brot“ und „pain“, dass

⁸⁰⁵ Ebd., S. 13.

⁸⁰⁶ Yoko Tawada, Zitat aus dem Interview vom 18.02.2009 mit Professor Amir Eshel.

⁸⁰⁷ Tawada, ebd.

⁸⁰⁸ Ebd.

⁸⁰⁹ Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in der Schriftsammlung „Illumination“, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977.

derselbe Begriff im Deutschen und im Französischen zwei verschiedene Bilder hervorruft. Im Deutschen erweckt das Wort Brot das Bild eines Laibes, wobei ein Franzose unter dem Wort pain ein Baguette versteht, so Benjamin.

In Brot und pain ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art es zu meinen, dagegen nicht. In der Art des Meinens nämlich liegt es, dass beide Worte dem Deutschen und Franzosen je etwas Verschiedenes bedeuten, dass sie für beide nicht vertauschbar sind, ja sich letzten Endes auszuschließen streben; am Gemeinten aber, dass sie, absolut genommen, das Selbe und Identische bedeuten.⁸¹⁰

Wasser und Brot haben im Deutschen und Persischen dieselbe wörtliche Bedeutung aber sie bekommen bei SAID zwei verschiedene Assoziationen in jeder Kultur. Dasselbe ist zum Beispiel im Falle von 'Wasser' und dem japanischen Wort für Wasser 'Misu' bei Yoko Tawada der Fall. Benjamin fährt fort:

Was aber außer der Mitteilung in einer Dichtung steht – und auch der schlechteste Übersetzer gibt zu, dass es das Wesentliche ist –, gilt es nicht allgemein als das Unfassbare, Geheimnisvolle, Dichterische? Das der Übersetzer nur wiedergeben kann, indem er auch dichtet?⁸¹¹

Benjamins Betonung der richtigen Vermittlung der Bedeutung der Worte liegt auf Dichtung. Was mit einem Begriff gemeint ist, kann nicht durch wörtliche Übersetzung wiedergegeben werden, und der Übersetzer könne nur dann klar machen, was wirklich ‚gemeint‘ ist, wenn er zum dichterischen Mittel greife, genau wie Yoko Tawada einen Roman schreibt, um den Unterschied zwischen Wasser und Misu erklären zu können, weil die Besonderheiten der Sprachen und Kulturen nur durch das Abbilden auszudrücken seien. „Die Art des Meinens“ wie es Walter Benjamin gesagt hat, bringt SAID auf den Punkt, wie aus seiner Beschreibung des Wassertrinkens und des Brotkaufs in Iran zu erkennen ist. Dem Phänomen „Durst“ schreibt er in der persischen Kultur eine andere Bedeutung zu als in der deutschen. Das Wort Wasser ruft nie das für die schiitische Kultur hoch bedeutsame Bild der Märtyrer in der Wüste von Kerbela bei einem Deutschen hervor, es sei denn man greift zum dichterischen Mittel und macht es mithilfe der bildhaften Darstellungen in der deutschen Sprache

⁸¹⁰ Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, ebd.

⁸¹¹ Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, ebd.

begreiflich, was nach Benjamins Theorie das ‚Unfassbare‘ und ‚Geheimnisvolle‘ durch Dichtung und Verbildlichung wiederzugeben versucht. Dies zeigt sich klarer, wenn man SAIDs deutsche Vorstellung vom Wasser der persischen gegenüberstellt, denn da fällt der Mangel jeglicher Fantasie und symbolischen Beschreibung auf. SAID greift immer da zum Dichterischen, wenn er die persische Definition der Begriffe geben will. Das Unfassbare, Geheimnisvolle und Exotische verbindet er also mit dem Orientalischen. SAIDs persisch-orientalischen Bilder sind auf sein Heimatverständnis zurückzuführen, da sie von einer nostalgischen Erfahrung beeinflusst sind, ungeachtet dessen, ob wir in dieser Studie etwas für eine persönliche Erfahrung des Autors halten oder nicht. SAID selektiert nämlich aus den persischen Erinnerungen, schönst sie und konstituiert eine Heimat daraus.

SAIDs literarische Heimatkonstruktion besteht also aus der Erinnerung. Gewährt und poetisch dargestellt wird ein gewisser Teil der Kindheit wie die symbolisch aufgefasste und mit persischen Traditionen verbundene blaue Schale, die ‚anders‘ ist, als der in der deutschen Kultur bekannte Wasserhahn, der mit den Wörtern ‚einsam‘ und ‚nackt‘ beschrieben wird, die in Anlehnung an die erwähnte Benjaminsche Theorie des Übersetzens den Eindruck vermitteln, als ob das, was die deutsche Kultur angeht ‚einsam‘ und ‚nackt‘ da stehe und in dem Sinne so klar und deutlich vernehmbar wäre, dass es keine erzählende Beschreibung und mit Bildern versehene Veranschaulichung benötige. In Kontrast wird das Persisch-Orientalische geschmückt, ritualisiert und mit einer nostalgischen Einfärbung dargestellt. So werden Morgenland und Abendland zu zwei absoluten Welten, wobei in der einen die Vernunft und in der anderen die Mystik herrscht. Die Mystifizierung macht sich bei der Beschreibung des Brotkaufs besonders durch den Gebrauch von absoluten Begriffen bemerkbar. Die Verwendung des Wortes ‚stets‘, wenn die Großmutter ein Brot mehr als nötig bestellte, des Modalverbes ‚müssen‘, wenn das Kind jedem Nachbarn und Bekannten Brot anbot und des Wortes ‚direkt‘ bei der Erklärung, dass es unhöflich wäre, das Anbieten des Brotes zu unterlassen, sind Zeichen des Beharrens und der Versuch, die beschriebenen Handlungen zu verabsolutieren und zu ritualisieren. Dabei wird die besondere kulturelle Bedeutung des deutschen Brots völlig vernachlässigt.

SAIDs selektiver Art entspricht seine dichotomische Haltung zur europäischen Aufklärung und zur iranischen Mystik. Die Beschreibungen, die er von den Grundbegriffen ‚Brot‘ und ‚Wasser‘ macht, sind mithin als eine metaphorische

Einführung zu den direkten Gegenüberstellungen von beiden Sprachen einzustufen, die später konkret und sachlich in einem Essay zustande kommen. In seinem Essay *ein blinder zwei flüsse* vergleicht SAID die persische und die deutsche Sprache und bezieht bestimmte Verhaltensweisen der Iraner und Deutschen auf ihre Sprachmerkmale:

Die trennbaren Verben – die es im Persischen nicht gibt – zwingen den Zuhörer, das Ende des Satzes abzuwarten, um den Sinn mitzubekommen. Rührt daher die außerhalb Deutschlands sprichwörtliche Höflichkeit der Deutschen? Der Iraner mischt sich sofort ein, fällt seinem Gesprächspartner öfters ins Wort, denn die persische Grammatik bestimmt den Platz des Verbums immer an zweiter Stelle des Satzes, unmittelbar nach dem Substantiv. Oder hat das Verhalten des iranischen Zuhörers mehr mit demokratischen Gepflogenheiten zu tun, die im Iran politisch bedingt nie langfristig zur Entfaltung gekommen sind?⁸¹²

Das obige Beispiel zeigt, wie die Iraner und die Deutsche klischeehaft in zwei Welten mit distinktiven Charakteristika eingeordnet werden. Eine Diskussion der grammatikalischen Korrektheit von SAIDs Behauptung mit der Stelle des Verbes in der persischen Grammatik, geht über das Thema dieser Arbeit hinaus; erwähnenswert ist aber, dass das Verb im Persischen in der Umgangssprache mitunter schon an der zweiten Stelle des Satzes benutzt wird, aber es stimmt nicht, dass die Grammatik das bestimmt und vor allem auffallend an der Beharrlichkeit des Autors auf seinem nicht so genauen Argument ist der Gebrauch des Wortes „immer“: „die persische Grammatik bestimmt den Platz des Verbums immer an zweiter Stelle des Satzes.“ Auffallend beim oben zitierten Vergleich ist seine definitive Vorgehensweise. Er bezeichnet die deutsche Höflichkeit als ‚sprichwörtlich‘ und stellt das dem persischen Verhalten gegenüber, das er genauso mithilfe des Wortes ‚sofort‘ auf eine bestimmte Weise fixieren will. „Der Iraner mischt sich sofort ein“. Dieser Satz vermittelt den Eindruck, dass alle Iraner sich immer nach einem Muster verhalten. Das menschliche Verhalten stellt er also in beiden Fällen stereotypisch dar.

Das Beziehen des kulturellen Verhaltens auf die Grammatik der Sprache erinnert jedoch an Wilhelm von Humboldt Weltbildthese. Sprache wird von Humboldt als

⁸¹² SAID, *ein blinder zwei flüsse*, a.a.O., S. 18.

„äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker“⁸¹³ verstanden. “Die zunächst liegende, aber beschränkteste Ansicht der Sprache ist die, sie als ein bloßes Verständigungsmittel zu betrachten ... Die Sprache ist aber durchaus kein bloßes Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht des Redenden, aber bei weitem nicht der einzige Zweck, auf den sie hinarbeitet ...”⁸¹⁴ Nach Humboldt ist die Sprache der Abdruck der Weltansicht der Redenden und des Geistes der Völker. Die sprachlichen Vergleiche, die SAID in seinem Essay anstellt, bestätigen die Eigenschaft seiner Prosa, die deutsche und persische Kultur in einer Dichotomie zu sehen:

das persische schlendert daher, braucht mehr zeit und raum. das deutsche visiert mit dem verb das ziel an. der iraner „trägt hunger“, - in zeiten der not -, der deutsche hungert. das persische ist verschämt und drückt sich oft herum: „sardchane“, eigentlich nur „der kälteraum“ für das direkte, vielleicht zu direkte deutsche Wort „leichenhaus“.⁸¹⁵

Und an einer anderen Stelle heißt es:

Das Deutsche gebietet, präzise zu sein und zielstrebig, als hätte es ewig keine Zeit. Das Persische lässt mir auf seinem Wege Zeit, um Bilder einzufangen und sie wiederzugeben, auch wenn sie die Prüfung nach unbedingter Notwendigkeit nicht überstanden hätten. Das Persische lebt davon, dass es sich hin und her bewegt.⁸¹⁶

Ein ähnlicher Vergleich findet sich in einem anderen Essay *Deutsch als Auffanglager* aus dem Essayband *In Deutschland leben*, was die für ihn zentrale Bedeutung dieser distinktiven Definition von Deutschem und Persischen bemerkbar macht:

Das Deutsche ist präzise und kommt direkt zum Ziel, das Persische lebt davon, dass es sich hin und her bewegt.⁸¹⁷

SAID sieht die deutsche Sprache im Gegenteil zum Persischen als konsequent und zweckmäßig. Man drücke die Begriffe im Deutschen kurz und bündig aus, wobei im

⁸¹³ Wilhelm v. Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, EA Berlin, 1936.

⁸¹⁴ Humboldt, W. v.: *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1903, Bd. VI, S. 22.

⁸¹⁵ SAID, ebd., S. 20.

⁸¹⁶ Ebd., S. 21.

⁸¹⁷ SAID, *Deutsch als Auffanglager*, in: *In Deutschland leben*, München, S.25-35; hier: S. 25-26.

Persischen manchmal für einen Begriff, der im Deutschen mit einem Wort zum Ausdruck gebracht wird, mehrere Wörter benutzt werden. Die persische Sprache sei bildlich und nicht unbedingt zweckdienlich, was genau der Art entspricht, derer SAID sich der Verbildlichung bei der Beschreibung des Wassers und Brot im Persischen bedient hatte. Die Zweckdienlichkeit der deutschen Sprache ließe einem hingegen keine Zeit, zu solchen Verbildlichungen zu greifen. Wenn man sich die Beispiele anschaut, die von den beiden Sprachen für Vergleichsziele ausgesucht werden, ergibt sich ein Muster, nach dem die Wörter gewählt werden. Das Deutsche wird immer dem Persischen gegenübergestellt, als wären sie zwei völlig verschiedenen Welten, die zwei Pole ausmachen und keinerlei Gemeinsamkeiten hätten. Wie die Beschreibungen des Wassertrinkens und des Brotkaufs im Iran zeigten, steht in SAIDs Werk das mystifizierte Verhalten der Iraner dem der ‚entzauberten‘ Deutschen gegenüber. Wichtig ist hier auch der Einsatz des Wortes ‚entzaubert‘ bei der Beschreibung von deutschem Brot. Hinter diesem Begriff gibt es einen deutschen Denkkontext, der tief in der deutschen Geistesgeschichte verwurzelt ist.⁸¹⁸ Die *Entzauberung der Welt* ist nämlich ein von Max Weber entwickelter Begriff, der für die Abkehr von ‚magischen Mitteln‘ in der okzidentalen Gesellschaft steht. SAID macht Gebrauch von stereotypischen okzidentalischen Denkweisen, um diese in einer klaren Distinktion mit den orientalischen darzustellen. Die Mystik der Iraner wird der Logik der Deutschen gegenübergestellt:

Ich auf jeden Fall ertappe mich oft dabei, dass ich auf Persisch anders denke als auf Deutsch. Das dialogische Denken auf Deutsch steht gegen das monologische Trachten im Persischen. Die Logik der deutschen Sprache gegen die Mystik der persischen?⁸¹⁹

Das monologische Trachten der Iraner führt SAID auf die islamische Mystik zurück, die in der iranischen Kultur sehr präsent sei: „Jene Bewegung, die ausgehend vom Islam, den persönlichen Weg zu Gott und zu seiner Schönheit sucht.“⁸²⁰ Diese vergleichende Art der Kulturbeschreibung kommt auch eindrucksvoll in diesen Zeilen zum Ausdruck:

⁸¹⁸ Siehe: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München, 1917.

⁸¹⁹ SAID, *ein blinder zwei flüsse*, ebd., S. 18.

⁸²⁰ Ebd., S. 19.

das iranische Volk ist das poetischste der Welt, und die Bettler von Täbris können die Verse von Hafis, die von Liebe, von mystischem Wein, von Maiensonne in den Weidenbäumen singen, zu Hunderten auswendig.⁸²¹

Die Betonung der poetischen Eigenschaft der Iraner und der starken Präsenz der Poesie im alltäglichen iranischen Leben eignet sich besonders dafür, der ‚deutschen Logik‘ gegenübergestellt zu werden. Diese Gegenüberstellung ist in die Tradition von Herder und seiner Nachfolger zu sehen, wie bereits thematisiert wurde.⁸²² Zum Beispiel stellte Schopenhauer in seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1818 die mystische Weisheit des Orients dem Rationalismus der Aufklärung gegenüber. SAIDs Ausgangspunkt für das Erklären des vermeintlich fehlenden dialogischen Denkens in der iranischen Kultur ist auch ein sprachlicher und entspricht der Humboldt’schen Weltbildthese. Seine Heimat ist ein mystischer Orient, der im Gegenteil zu einem logischen Okzident steht. Das logische Deutsch, das hier gemeint ist, ist das der Aufklärer und nicht unbedingt jenes der Romantiker, die das Thema ‚Liebe‘ zum zentralen Thema ihrer Literatur machten und von der Logik der Aufklärer Abstand nahmen, mit der Begründung, dass das wirkliche Leben nicht völlig beschreibbar durch das vernünftige Denken sei. SAIDs Dichotomie ist also orientalisiert und seine Heimatkonstruktion ist von Nostalgie und romantischen Gegensätzlichkeiten geprägt. Somit unterscheidet sich SAIDs Heimatverständnis von Kermanis, das den okzidentalischen Universalismus durchbricht. Auf orientalistische Weise unterscheidet SAID die persische Kultur von der deutschen. Eine weitere Analyse von SAIDs dichotomischem Weltverständnis bestätigt unsere bisherige Schlussfolgerung, dass sich das Heimatverständnis des Dichters auf den iranischen Pol dieser west-östlichen Polarität bezieht und zwar in einer nostalgischen Art und Weise.

Der Dichter bezeichnet sich selbst als ein Kompositum aus zwei Welten: „dennoch, der gefangene verliert seine eigene Welt, seine alte, nicht; er konserviert sie, und somit wird er zu einem Kompositum aus zwei Welten.“⁸²³ Wie gesagt, beschäftigen wir uns nicht mit der Frage, ob das poetisch-essayistische Ich SAIDs eigene Person betrifft oder nicht. SAIDs Beschreibung als „Kompositum“ spielt aber für die Analyse

⁸²¹ SAID, hafis. du entschlüsselst alle geheimnisse, in: Das Niemandsland ist Unseres, S. 23-57, hier: S. 23.

⁸²² Siehe Kapitel 3.

⁸²³ SAID, ein blinder zwei Flüsse, ebd., S.17.

seines Heimatverständnisses eine wichtige Rolle, was den Begriff ‚eigen‘ angeht. Das Wort ‚eigene‘ wird im Zusammenhang mit der konservierten Welt der persischen Vergangenheit benutzt und *nicht* mit der Gegenwart. Die gegenwärtigen deutschen und persischen Welten gehören nicht in des Dichters ‚eigene‘ Welt. Die Erinnerung an die Vergangenheit macht des Dichters Konstruktion von Heimat aus. „Die Wiederholung des Zum-ersten-Mal, die Rückkehr zum frühesten Bild, die zu Hause für immer verscherzt zu sein schienen, in der Fremde werden sie doch noch gewährt“⁸²⁴ In Bezug auf die persische Welt dieses so genannten Kompositums verwendet SAID noch ein Schlüsselwort für das Thema unserer Arbeit. „Konserviert“ ist das Wort, durch das der Zustand der ‚eigenen‘ – der persischen – Welt beschrieben wird, das den Stellenwert des Persischen bei der Heimatkonstruktion unseres Dichters erklärt. Die ‚konservierte‘ persische Welt ist der Ausgangspunkt seiner Heimatschreibung, die ihrer Definition gemäß ‚nostalgische‘ Züge aufweist.

5.3. Heimatkonstruktion aus Kindheitserfahrung und persischer Muttersprache

Christian Graf von Krockow schreibt in seinem eindrucksvollen Werk *Heimat. Erfahrungen mit einem Deutschen Thema*: „In der Kindheit also und nirgendwo sonst ist das angelegt, was wir Heimat nennen.“⁸²⁵ Jean Améry bezeichnet Kindheit und Muttersprache als Heimat:

Nur jene Signale, die wir sehr früh aufnehmen, deren Deutung wir zugleich mit der Besitzergreifung der Außenwelt erlernten, werden zu Konstitutionselementen und Konstanten unserer Persönlichkeit: So wie man die Muttersprache erlernt, ohne ihre Grammatik zu kennen, so erfährt man die heimische Umwelt. Muttersprache und Heimatwelt wachsen mit uns, wachsen in uns hinein und werden so zur Vertrautheit, die uns Sicherheit verbürgt.⁸²⁶

Kindheit und Muttersprache spielen bei SAIDs Heimatverständnis, wie noch gesehen wird, eine zentrale Rolle. Eine aufschlussreiche Ähnlichkeit besteht zwischen Amérys

⁸²⁴ Zitiert nach, Fetscher, Heimatliebe – Brauch und Missbrauch eines Begriffs, a.a.O., S. 16.

⁸²⁵ Christian Graf von Krockow, *Heimat. Erfahrungen mit einem Deutschen Thema*, Stuttgart, 1989, S. 9.

⁸²⁶ Jean Améry, *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* In: *Heimat. Ein deutsches Lesebuch*, München, 1989, S. 28-48, hier: S. 34-35.

Deutung der Muttersprache als heimische Umwelt ‚ohne Grammatik‘ und SAIDs
Beschreibung von Muttersprache im Vergleich zum Deutsch:

Seit 1975, seit ich meine Gedichte auf Deutsch schreibe, fühle ich mich als Gast und Gefangener dieser Sprache. Gast, weil diese Sprache mich aufgenommen hat, so gastlich sie konnte. Gefangener, weil sie mir die Möglichkeit geschenkt hat, mich auszudrücken. Wie jeder Gefangene schiele auch ich gelegentlich durch das Gitter der Grammatik auf jenes Gefilde ohne Regel – auf die Muttersprache.⁸²⁷

Obwohl SAID, wie er an einer anderen Stelle schreibt, in der deutschen Sprache ‚Zuflucht‘ findet⁸²⁸, findet er dort eine zweite ‚Heimat‘ nicht. Er bezeichnet sich als ‚Gast und Gefangener‘ der deutschen Sprache. „Es gibt keine „neue Heimat“. Die Heimat ist das Kindheits- und Jugendland,“ so Jean Améry. Die Rolle der deutschen und persischen Sprache lässt sich in SAIDs Werk im Sinne von Améry verstehen:

[...] da man doch die Fremde durch ein langes Leben in ihr und mit ihr zur Heimat machen kann; man nennt das: eine neue Heimat finden. Und es ist richtig insofern, als man langsam, langsam lernt, die Zeichen zu entziffern. Man kann unter Umständen im fremden Land so „zu Hause“ sein, daß man am Ende die Fähigkeit besitzt, die Menschen nach ihrer Sprache, ihren Gesichtszügen, ihren Kleidern sozial und intellektuell zu situieren, daß man Alter, Funktion, wirtschaftlichen Wert eines Hauses auf den ersten Blick erkennt, daß man die neuen Mitbürger mühelos anschließt an ihre Geschichte und Folklore. [...] Darum nochmals in aller Deutlichkeit: Es gibt keine „neue Heimat“. Die Heimat ist das Kindheits- und Jugendland. Wer sie verloren hat, bleibt ein Verlorener, und habe er es auch gelernt, in der Fremde nicht mehr wie betrunken umherzutaumeln, sondern mit einiger Furchtlosigkeit den Fuß auf den Boden zu setzen.“⁸²⁹

⁸²⁷ SAID, ein blinder zwei flüsse, ebd., S.16-17.

⁸²⁸ SAID, deutsch als auffangslager, a.a.O., S. 29-30: „Vielmehr begann ich das iranische terrain zu verlassen, den käfig des exils. ich hatte einen antrag auf asyl gestellt. er ist abtrünnig, hieß es. er will sich zur ruhe setzen. er ist müde. ich wurde isoliert und einsam. und sinnigerweise führte mich die folgende isolierung in die deutsche sprache hinein. die isolierung brachte einsamkeit, und da kam die deutsche sprache wie eine art auffanglager. ich war soweit. ich sage es pathetisch: ich suchte eine andere welt.“

⁸²⁹ Jean Améry, Wieviel Heimat braucht der Mensch, in: Heimat. Ein deutsches Lesebuch, München, 1989, S. 28-48, hier: S. 34-35.

Dieses Zitat von Améry eignet sich besonders für das Verstehen der Begriffe Heimat und Fremde in SAIDs Werk. SAIDs Beschreibung des Verhältnisses zwischen (seiner) Muttersprache und dem Deutschen geht in genau dieselbe Richtung:

in einer fremdsprache kann man alles nachholen, bis auf die kindheit, die laute der kindheit, die eine geborgenheit bieten. (...) denn die wortgrenze der vernunft ist bald erreicht in einer fremden sprache. heute noch, wenn man mich unsanft weckt, ist das erste wort, das mein mund entlässt, ein persisches. genauso wie das persische für mich die sprache des flüsterns ist, immer noch, auch wenn meine geliebte deutsch ist und kein wort persisch kann.⁸³⁰

SAIDs Ansichten über Muttersprache und Fremdsprache sind verordnend, genau so wie er das kulturelle Verhalten der Menschen auf die Grammatik der Sprache bezieht. Auch was das Iranische und das Deutsche betrifft, bezeichnet SAID diese Begriffe, wie gesehen, verabsolutierend auf die Mystik und Logik. Sein kategorisierender Zugang und vorschreibender Vorgang sind für sein essayistisches Schreiben charakteristisch. Die deutsche Sprache wird nicht als die eigene Sprache bezeichnet, sondern als „Auffanglager“⁸³¹. Iran wird trotz der Exilsituation des Dichters als ‚mein‘ Land und die Iraner als ‚meine‘ Landsleute bezeichnet. SAIDs Heimatverständnis kommt am klarsten in diesem Satz über Iran zum Ausdruck: „jenes Land und jene Sprache, die ich noch als meine bezeichne“⁸³² Diese Heimat bezieht sich jedoch eher auf die Geborgenheit der Kindheit und Muttersprache. Améry reduziert Heimat auch „auf den positiv-psychologischen Grundgehalt des Begriffs, *Sicherheit*.“⁸³³ SAIDs Heimat löst sich nicht von dem romantischen Klischieren der Kindheit. Das Land Iran und die Sprache Persisch bieten nur dann Heimat, wenn es um Vergangenheit geht. Dies zeigt sich auch in den bereits thematisierten nostalgischen Erinnerungen, wie zum Beispiel in der Episode über den Brotkauf in Iran, in denen der Autor sich als „das Kind“ bezeichnet. Was die Gegenwart betrifft ist nicht von Heimat die Rede. Im Gegenteil:

das Kind betrat schon immer gerne die Moscheen; sie rochen – damals – nach brüderlichkeit und rosenwasser. Bis die mullahs an die macht kamen und auch

⁸³⁰ SAID, ein blinder zwei flüsse, ebd., S. 20

⁸³¹ SAID, Deutsch als Auffanglager, a.a.O.

⁸³² SAID, ein blinder zwei flüsse, ebd., S. 19.

⁸³³ Améry, a.a.O., S. 33

meine freunde massakriert haben. seither riechen moscheen nach blut, schweiß und folter.⁸³⁴

Die schöne Vergangenheit und eine nach Blut und Folter riechende iranische Gegenwart prägen SAIDs Dichtung, wie auch in 1.2 im Zusammenhang mit der vermeintlichen Heimkehr des Dichters aus Deutschland nach Iran gesehen wurde. Die Romantisierung und Idealisierung der vergangenen Kindheit bietet ‚Beheimatung‘ von einer ungünstigen realen Gegenwart. Nostalgie ist, wie bereits in Kapitel 2 thematisiert wurde, ein neo-romantisches Phänomen. SAIDs konstituierte Heimat in der Literatur ist demnach in der Tradition der Romantiker zu sehen.

Wie gesehen, benutzt SAID bezüglich des Deutschen die Metaphorik ‚Gast und Gefangener‘. Es wurde bereits in Kapitel 1.2 erwähnt, dass SAID für die deutsche Sprache auch die Metaphorik der ‚Geliebten‘ benutzt, die einem keine ‚Heimat‘ bietet. Die deutsche Sprache wird nicht mit Geborgenheit assoziiert, sondern ist ein Mittel, durch das der Dichter die Heimat konstituieren kann. Die deutsche Sprache sei trotzdem ‚schöner‘ als seine Geborgenheit bietende Muttersprache:

als ich angefangen hatte, meine gedichte auf deutsch zu schreiben, kamen meine landsleute und fragten, warum ich meine gedichte in dieser „hässlichen“ sprache schreibe, und nicht in unserer schönen muttersprache? Ich pflegte dann eine platte aufzulegen, gedichte von rilke und mörike, mit der stimme des unvergesslichen oskar werner. Selbst wenn meine gäste kein wort deutsch konnten; sie waren elektrisiert durch die wirkung dieser sprache. Woher aber diese blinde liebe für die muttersprache?⁸³⁵

Die oben zitierte elektrisierende ‚Schönheit‘ erinnert an die Metaphorik der Geliebten, die SAID für die deutsche Sprache benutzt: Obwohl die deutsche Sprache schöner als die Muttersprache sein mag, fände man dafür keine ‚blinde Liebe‘. Die Heimatliebe bezieht sich in SAIDs Werk auf die Muttersprache. ‚Zu Konstanten unserer Persönlichkeit‘ werden die heimische Umwelt der Kindheit und die Muttersprache, die ohne dass man ihre Grammatik kennt, in uns wächst, so Améry. Die deutsche Sprache bleibt bei SAID auf der intellektuellen Ebene wie Améry meint denn: ‚[...] für den Exilierten, der schon als erwachsener Mensch ins neue Land kam, [kann] der

⁸³⁴ SAID, ich und der islam, a.a.O., S. 10.

⁸³⁵ SAID, ein blinder zwei flüsse, ebd., S. 19 – 20.

Durchblick durch die Zeichen nicht spontan sein, vielmehr ein intellektueller, mit einem gewissen geistigen Müheaufwand verbundener Akt.“⁸³⁶ In diesem Sinne haben die Heimaten von SAID und Kermani einen gemeinsamen Punkt:

Die geschriebene deutsche Sprache ist meine Heimat; nur sie atme ich, nur in ihr kann ich sagen, was ich zu sagen habe. Aber nur die geschriebene Sprache. Mit meinen Kindern sprach ich vom ersten Augenblick an, ohne darüber nachgedacht zu haben persisch. Mit der gesprochenen deutschen Sprache verbinde ich nicht Gefühle der Vertrautheit, Wärme, Geborgenheit, ich spreche Deutsch auch viel zu schnell. Ich fühle mich nicht wohl darin. Wenn ich dagegen persisch höre, fühle ich mich zuhause. Zwar beherrsche ich es weiß Gott nicht perfekt – aber es ist nun einmal meine Muttersprache.⁸³⁷

Besonders aufschlussreich an dieser in Kapitel 1 diskutierten umfangreichen und sachlich-essayistischen Heimatbeschreibung Kermanis,⁸³⁸ aus der hier das obige Zitat erneut aufgegriffen wurde, ist: „ich spreche Deutsch auch viel zu schnell.“⁸³⁹ Denn es gleicht SAIDs eindrucksvoller Beschreibung der deutschen Sprache:

Seit Jahren bin ich mit der deutschen Sprache konfrontiert. Seit jenem grauen Tag im November 1965 am Flughafen Frankfurt ist mir das Tempo der deutschen Sprache in den eiligen Schritten der Passanten gegenwärtig. Doch ich brauchte viele Jahre, um zu verstehen, dass das Tempo dieser Sprache bedeutsam langsamer ist als das meiner Sprache. Noch heute habe ich diesen Tempowechsel nicht gänzlich begriffen – nicht wirklich, nicht körperlich – und spreche das Deutsche zu schnell, einer Vergewaltigung gleich für diese Sprache.⁸⁴⁰

Kermanis Heimat weist, wie bereits ausgeführt, keine nostalgische Eigenschaft auf. Unterschiedliche gegensätzliche Elemente bezieht er alle in sein Heimatverständnis mit ein, darunter auch die ‚geschriebene‘ deutsche Sprache. Eine idealisierte Kindheitswelt jedoch gehört, wie gesehen⁸⁴¹, nicht dazu. Die Episoden, die von der Kindheit handeln, werden spöttisch und ironisch⁸⁴² wiedergegeben, wie der Umgang mit den Erinnerungen der Mutter und des Großvaters, die intertextuell in *Dein Name*

⁸³⁶ Améry, ebd., S. 34.

⁸³⁷ Kermani, Lob der Differenz, a.a.O., S. 131.

⁸³⁸ Siehe 1.5.

⁸³⁹ Ebd.

⁸⁴⁰ SAID, ein blinder zwei Flüsse, S. 16.

⁸⁴¹ Siehe 2.1.

⁸⁴² Ebd.

vorkommen. Kermani hat einen kosmopolitischen Blickwinkel, was die Vergangenheit und Gegenwart betrifft.⁸⁴³ „Das Kind“ von SAID kommt jedoch aus einer verklärten Welt der Vergangenheit. Wie in 2.2 schon erwähnt, ist diese Heimat, mit Bloch zu sprechen, etwas, das „allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war“⁸⁴⁴. Die Frage ist nicht, ob man SAIDs Heimat mit dem Begriff ‚Utopie‘ oder ‚Nostalgie‘ definieren soll. Es geht vielmehr darum zu zeigen, dass SAIDs Heimatverständnis in Anlehnung an die der Romantiker zu sehen ist. Denn wie gesehen, ist die Heimat der Romantiker das, „was man nicht wirklich besitzt und wonach man sucht.“⁸⁴⁵ Améry meinte „in aller Deutlichkeit“: „Es gibt keine „neue Heimat“. Die Heimat ist das Kindheits- und Jugendland. Wer sie verloren hat, bleibt ein Verlorener“.

Die ‚verlorene‘ Mutter in SAIDs Werk ist im Sinne seines Heimatverständnisses besonders von Bedeutung. Wenige Tage nach seiner Geburt wird das Kind von seiner Mutter getrennt:⁸⁴⁶ Die Scheidung der Eltern vollzog sich bereits während der Schwangerschaft, und es war beschlossene Sache, dass das Kind ausschließlich bei seinem Vater leben sollte. Mit 41 Jahren begegnet SAID der Mutter bei einem dreiwöchigen Aufenthalt beim Halbbruder in Kanada und veröffentlicht die Notizen dieser Begegnung 10 Jahre später im Buch *Landschaften einer fernen Mutter*. Dieses Werk betrachten wir jedoch nicht aus einem biographischen Blickwinkel, da wir uns in dieser Studie wie gesagt, nicht mit dem Leben der Autoren, sondern mit ihrer Konzeption von Heimat beschäftigen. Es kommt nie zu einem zweiten Treffen und die Mutter lässt SAIDs Briefe unbeantwortet. SAIDs eindrucksvoller *Epilog zu einer verlorenen Mutter* am Ende des Buches vermittelt eine besonders aufschlussreiche Erkenntnis über sein Heimatverständnis:

heute, wenn ich diese zeilen schreibe, sind 10 jahre vergangen – seit unserer letzten begegnung.

in diesen jahren hab ich das manuskript nicht angeschaut, nicht angerührt.

aber jetzt will ich dieses kapitel meines lebens abschließen – auch dieses kapitel.

in den vergangenen 10 jahren habe ich mich oft gefragt, warum ich dich nicht angerührt habe,

den rapport über dich?

⁸⁴³ Siehe 3.4.

⁸⁴⁴ Bloch, a.a.O.

⁸⁴⁵ Görner, Einführendes, in: Heimat im Wort, a.a.O., S. 12.

⁸⁴⁶ Vgl dazu: SAID, *Landschaften einer fernen Mutter*, München, 2003.

heute kenne ich den grund: ich hatte angst vor diesem abschied.
denn ich wußte: dieses buch bedeutet den abschied von einer mutter, die ich kaum kennengelernt habe.
heute weiß ich mehr.
dies bedeutet noch einen anderen abschied, den ich immer wieder hinausgeschoben habe. Der abschied von einem land, das sich mein vaterland nennt, das ich – trotz alledem – noch als mein land bezeichne.
ein abschied von dir und von meinem land
beide habe ich geliebt, auf meine weise.
beide wurden mir mit der zeit unzugänglich gemacht.
durch die geschichte. Aber auch durch die biographische entwicklung – als ob letztere von der geschichte unberührt bleiben könnte.
diese lieben ähneln sich. Beide ohne korpus, ohne den jede liebe verwelkt
deine korpus habe ich nie berührt. Diesen berührt man nur in der kindheit.
den korpus des landes habe ich durch die jahre des exils verloren. Er ist zerronnen durch meine finger, die die zeit festhalten wollten.
was bleibt, ist die suche.
nach einer neuen liebe? Nach einem anderen land? Mit unfertigen ufern?⁸⁴⁷

Vaterland und Mutter sind unzugänglich in SAIDs Denkbild. Die Liebe zum Vaterland und zur Mutter bezeichnet SAID metaphorisch als „ohne Korpus“ und „verwelkt“. Dieses Zitat veranschaulicht eindrucksvoll die verlorene Heimat des Dichters. Die Absicht des Dichters, Heimat nicht wörtlich zu benutzen, fällt in diesen Versen besonders auf. Sie sind eine Abschiedserklärung an das bereits verlorene Vaterland und die Mutter, die beide Bestandteile der klassischen Konzeption von Heimat sind. Das Fehlen des Wortes Heimat weist auf die Absenz der Heimat hin und damit auf die Verlorenheit einer Heimatliebe. Was in SAIDs Werk unter Vaterland und Mutter verstanden wird ist ‚eindeutig‘ iranisch. Von komplizierten Heimatbeschreibungen mit widersprüchlichen Komponenten, wie sie sich bei Navid Kermani finden, ist bei SAID keine Spur. Wichtig für uns ist also, dass die obigen Verse des Dichters sein Heimatverständnis widerspiegeln, nämlich Mutter und Vaterland, zwei Begriffe, die den stereotypischen Heimatdiskurs seit 1871 ausmachen, wie in Kapitel 2 thematisiert wurde. In Kapitel 1 war zu sehen, dass SAID auf die Suche nach der verlorenen Heimat in sein Kindheits- und Jugendland Iran ‚heimkehrt‘. Die vergebliche ‚Suche‘⁸⁴⁸ SAIDs nach der Heimat nimmt sein Ende nicht. Die bereits thematisierte Nostalgie in verabsolutierenden Beschreibungen

⁸⁴⁷ SAID, ebd., S. 85-86.

⁸⁴⁸ Siehe 1.2.

über iranische Vorgänge, die meistens in der Kindheit zu finden waren, ist auch im obigen Zitat zu spüren. Sehnsucht nach dem jetzt endgültig unzugänglichen Vaterland und der verlorenen Mutter prägt SAIDs Epilog. Eine Nostalgie, die auch an Melancholie erinnert, hervorgerufen durch einen lange aufgeschobenen Abschied, über den der Autor erst 10 Jahre nach der Begegnung mit der Mutter den Mut findet, zu schreiben. Abschiednehmen und die Suche nach einer neuen Liebe werden erwähnt in der Form einer Frage, was darauf hinweist, dass sie die verlorene Heimat nicht ersetzen können. Die Antwort auf die im obigen Zitat gestellten Fragen findet sich in seinem Essay *ein blinder zwei flüsse*. Die ‚Heimat‘-suche geht weiter. Nun jedoch in der Sprache:

In jeder sprache kehrt man heim oder man bewegt sich fort – von zu hause. Eines tages würde ich gerne im persischen heimkehren. Bis dahin aber bewege ich mich fort, im deutschen. Wo aber trägt mich meine gastsprache hin? Zu einer staatenunabhängigen, von ihr und mir skizzierten freiheit. Diese bewegung und ihr ziel sind meine einzigen besitztümer in der deutschen sprache; und die werde ich verteidigen mit allen mitteln, trotz grammatikalischer und phonetischer klippen.⁸⁴⁹

Mittels der deutschen Sprache konstituiert der Dichter eine romantische Heimat, die aus der persischen Mystik, Muttersprache und einer ‚konservierten‘ Kindheitswelt besteht. SAIDs vergangenheitsbezogene Heimatkonstruktion besteht aus einer verklärten Kindheit und ihrer Sprache Persisch, die seine ‚Mutter-Sprache‘ ist. Die Rolle der Frau als Mutter und Geliebte wird deshalb nach stereotypischen Heimatkonzepten konstituiert, die in 2.3 erläutert wurden. Abgesehen von der Anti-Heimat Bewegung mit ihrer feministischen Kritik von Heimat, die in Kapitel 2.4 thematisiert wurde, nimmt Heimat in ihren Hauptdiskursen seit 1871 immer spezifische Geschlechtsrollen ein und wird als die Schwelle zwischen weiblicher Natur und männlicher Kultur konzeptualisiert. Der Fremde tendiert in diesem Genre, männlich zu sein, wobei die nostalgische Heimat der Kindheit oft mit der Mutter assoziiert wird. Dementsprechend haben die Mutter- und Fremdsprache ein dichotomisches Verhältnis. Es wurde gesehen, dass diese Dichotomie Mutter- versus Fremdsprache in Anlehnung an das Paar Natur-Kultur oder Heimat-Fremde in SAIDs Heimatkonstruktion repräsentiert wird; die deutsche Sprache wird nicht zur Heimat,

⁸⁴⁹ SAID, *ein blinder zwei flüsse*, ebd., S. 21-22.

obwohl der Dichter nur auf Deutsch schreibt und in ihm ‚Zuflucht‘ findet. Heimat bleibt das verlorene Land und die verlorene Mutter. Es wurde auch thematisiert, dass SAID das Orientalische stereotypisiert. Seinen Beschreibungen von iranischen Begriffen sind vom Exotischen und Zauberhaften geprägt. SAID konstituiert romantische orientalistische Gegensätzlichkeiten, und baut unter anderem durch Gebrauch von Max Webers ‚Entzauberung der Welt‘ auf der okzidentalen Tradition des Universalismus auf.

Fazit

In der voranstehenden Untersuchung des Verständnisses von Heimat im literarischen Schaffen Navid Kermanis und SAIDs haben wir uns ganz bewusst abgewendet von der in der Literaturwissenschaft bisher üblich gewesenen Herangehensweise an die Literatur von Autoren nicht-deutscher Herkunft. Damit kritisierten wir in dieser Arbeit die unserer Meinung nach unzulänglichen Versuche, dieser Literatur mit internationalen Paradigmen der Literaturwissenschaft gerecht zu werden; ein Trend, der zu Anfang der 1990er Jahre aufkam und sich zu eher innerdeutschen analytischen Kriterien gesellte. In der Tat, die dominierende Thematik der ‚Bikulturalität‘ und ‚doppelten Identität‘ wurde ursprünglich als ein ‚spezifisch deutsches‘ Phänomen rezipiert und mit dem Begriff ‚Betroffenheit‘ gekennzeichnet. Seit Anfang der 1990er Jahre wurden neue Herangehensweisen der deutschsprachigen Literaturkritik verwendet, die wie das Konzept ‚Dazwischen‘, in Anlehnung an die internationale Postkolonialismus-Debatte standen. Kultur- und sprachbezogene Begriffe wie ‚Kreolisierung‘, ‚Hybridität‘ und ‚dritter Raum‘ wirkten auf die Methodologie deutschsprachiger Diskursansätze, sowie auch das von Gilles Deleuze und Felix Guattari entwickelte Konzept des ‚Rhizoms‘, das gleichfalls auf die Literatur nicht-deutscher Autoren angewendet wurde. Das Beharren auf dem Versuch einer Kategorisierung der literarischen Produktion dieser Autoren weist auf die starke Tendenz zur ‚Orientalisierung‘ dieser Literatur seitens der Kritiker und Literaturwissenschaftler. Unsere Untersuchung des Heimatbegriffes im Werk zweier deutscher Autoren iranischer Herkunft hat sich dabei als eine ganz besonders geeignete Methode erwiesen, um die üblich gewordene Kategorisierung deutscher Schriftsteller nicht-deutscher Abkunft mittels Verweis auf deren Herkunftsland sowie weitere, tatsächlich oder vermeintlich damit in engem Zusammenhang stehende Faktoren etwa wie Sprache und Religion, auf den Prüfstand zu stellen. Denn wir gelangten zu dem Schluss, dass Heimat im Werk unserer beiden Autoren trotz der gleichen Herkunft und Religionszugehörigkeit völlig unterschiedliche Repräsentationen findet.

Aus unserer Analyse des Werks von Kermani hat sich ergeben, dass multiple und komplexe Zugehörigkeitsverhältnisse Kermanis Heimatverständnis prägen, gleich ob die von uns studierten Texte biografisch-essayistische oder belletristische Natur waren. Es wurde auch deutlich, dass Kermanis literarisches Schaffen trotz dieses

ausdrücklichen Fehlens von eindeutigen Identitätsmustern, ob seiner religiösen Thematik dennoch ‚orientalisiert‘ und somit dann doch wieder kategorisiert wird. Diese Kategorisierungen wie etwa ‚deutsch-muslimische Literatur‘ gelten auch für SAID und andere muslimische Autoren. Dass Kermani aus der Sicht der Medien und literarischen Kritikszenen ‚kein Schriftsteller der Eindeutigkeiten‘ ist, wurde durch unsere Heimatanalyse seiner Literatur erklärt. Wir haben gesehen, dass identitätsdefinierende Entitäten wie Heimat und Fremde, Herkunftsland und Ausland ebenso wie sein Islamverständnis keine stereotypischen Ausformungen in seinem Werk finden. In der Tat, bei Kermani gibt es keine Dichotomie von „Orient“ und „Okzident“ als einander diametral, wenn nicht gar antagonistisch, entgegengesetzte Kategorien. Er bringt die stereotypischen Muster der Wahrnehmung bewusst durcheinander und lehnt die Vorstellung eines binären, gegensätzlichen Verhältnisses zwischen Islam und Europa ab; er plädiert vielmehr für ein Zusammengehören von beiden. Für eine durch die Liebesfähigkeit des Einzelnen geprägte Heimat plädiert Kermani, und für Frieden und Harmonie zwischen Orient und Okzident, für den gemeinsamen Kern der Religionen und für die Vereinigung des Westens und des Ostens. Dies geschieht bei ihm literarisch und essayistisch sowie auch in seinen Reden und wissenschaftlichen Abhandlungen. Davon handeln seine Romane und darüber redet er öffentlich, z.B. wenn er von der trotz des Kriegs in Syrien dort noch immer existierenden Liebe zwischen Christen und Muslimen spricht. Dieses Heimatverständnis geht konform mit einem polyversalen oder multiversalen Zugang zum Thema Heimat: „[In einer] von komplexen Überlegungen und Durchmischungen geprägten Welt“ haben „universale Denkkonzepte ausgedient; gefragt ist ein polyversales oder multiversales Denken, das zu einem Verhaltenswandel, auch einem Wandel in unserem Bild vom Menschen beitragen soll.“⁸⁵⁰ Ähnlich wie die menschliche Identität als solche ist auch die Poesie als menschliche Kunst von Paradoxen geprägt, so Kermani. Seine Rede im Bundestag zur Feierstunde 65 Jahre Grundgesetz beginnt daher mit dem Absatz: „Das Paradox gehört nicht zu den üblichen Ausdrucksmitteln juristischer Texte, die schließlich größtmögliche Klarheit anstreben. Einem Paradox ist notwendig der Rätselcharakter zu eigen, ja, es hat dort seinen Platz, wo Eindeutigkeit zur Lüge geriete. Deshalb ist es eins der gängigsten

⁸⁵⁰ Rüdiger Görner, Heimat und Toleranz. Im Paradoxen zu Hause, a.a.O., S. 61.

Mittel der Poesie.“⁸⁵¹ Die Poesie wird nach Kermani gerade durch Widerspruch zur Wahrheit. Auch den Text des Grundgesetzes findet Kermani poetisch und von daher auf den Menschen wirksam: „Überhaupt wird man die Wirkmächtigkeit, den schier unfassbaren Erfolg des Grundgesetzes nicht erklären können, ohne auch seine literarische Qualität zu würdigen. Jedenfalls in seinen wesentlichen Zügen und Aussagen ist es ein bemerkenswert schöner Text und sollte es sein.“⁸⁵² In Kermanis Heimatverständnis vereinigen sich also scheinbar einander ausschließende Komponenten, auch wenn diese Vereinigung aus der universalistischen, orientalistischen, oder der islamistischen Sicht unmöglich ist. Die im Begriff ‚Heimat‘ angelegten Widersprüche sind es, die den Diskurs darüber für Kermani so wertvoll machen.

Unsere Untersuchung des Schaffens von SAID hat demgegenüber gezeigt, dass sich sein Heimatverständnis jedoch von dem Kermanis erheblich unterscheidet. SAID betont zwar, genauso wie Kermani, die Rolle der Einzelnen als entscheidenden Faktor für das Gelingen der Symbiose von Heimat und Toleranz. Essayistisch verweist er auf das Phänomen Nächstenliebe für das Gelingen einer toleranten Heimat, d.h. in ähnlicher Weise, wie Kermani es durch den Begriff ‚Barmherzigkeit‘ tut. Der Islam wird im Werk von unseren Autoren in Anlehnung an Mystiker wie Hafis und an Goethe verstanden. Der moderne Begriff ‚Toleranz‘ sei nur ein Ausgangspunkt. Für die moderne Befindlichkeit der Menschen weisen unsere beiden Autoren im Sinne von Goethe vielmehr auf die Liebesfähigkeit der Menschen hin. SAID bringt jedoch das „Morgenländliche“ mit dem „Abendländlichen“ nicht zusammen, um ihre Vereinigung auf literarische Weise zu ermöglichen, wie das bei Kermani der Fall ist. SAIDs Heimat ist im Gegensatz zu Kermanis kosmopolitischer Heimat romantisch geprägt. Die romantische Eigenschaft von SAIDs Heimatkonstruktion schließt eine Vereinigung des „Westens“ und des „Ostens“ in seiner Literatur aus. Seine Beschreibungen von Iran als seinem Geburtsort haben eine nostalgische Einfärbung. SAID unterscheidet verabsolutierend die „iranische Mystik“ von der „deutschen Logik“ und errichtet somit seine literarische Heimatkonstruktion auf der Tradition des okzidentalen Universalismus.

Das Fehlen jeder Eindeutlichkeit in Kermanis Werk kommt daher, dass sein Heimatverständnis die scheinbare Dichotomie durchbricht, wovon der okzidentale

⁸⁵¹ Kermani, Rede im Bundestag zur Feierstunde 65 Jahre Grundgesetz, a.a.O.

⁸⁵² Ebd.

Universalismus ausgeht. Wenn man sich Heimat aus einem anderen Blickwinkel anschaut, stellt sich heraus, dass „europäische“ und „islamische“ Phänomene nicht losgelöst voneinander entstanden sind. Deshalb ist das Eine nicht ohne Berücksichtigung des Anderen zu untersuchen. Die beiden gehören zu einander und haben kulturgeschichtlich auf einander Einfluss genommen. Dies haben wir anhand der formativen Begriffe der deutschen und persischen Kulturen, d.h. der Begriffe Heimat und seines persischen Äquivalents *Watan* diskutiert.

Die Idee von Nation im deutschen Sprachraum wurde bereits vor der Romantik insbesondere durch Johann Gottfried Herder (1744-1803) formuliert. Dabei spielte Herders Bewunderung für die persische Literatur eine bedeutende Rolle. Herders Vorstellung von der kulturellen Nation ist die Essenz des modernen Nationsbegriffs und begründete das moderne romantische Verständnis von ‚Heimat‘. Die Berücksichtigung von Herders ‚Parsismus‘ – eine nostalgisch geprägte Version der vor-islamischen iranischen Identität – als Initiator für die Entwicklung des modernen Klischees von ‚Heimat‘ zeigt, dass das romantisch-nationalistische Klischee von Heimat, das auf der Fassung der Romantiker von der thematisierten iranischen Heldenkultur basiert, seine Wurzel in Herders Orientalismus hat.

Es ist vor allem dadurch zu begründen, dass die Lage der deutschsprachigen Länder wegen der napoleonischen Kriege und schon zuvor durch die französische Dominanz als in gewisser Weise (und mit vielen Einschränkungen) der Lage Irans unmittelbar nach der arabischen Eroberung ähnlich angesehen werden kann. Die persische Sprache und ihr Erhalt spielten nämlich eine bedeutende Rolle bei der Bewahrung der iranischen Identität im 10. Jahrhundert. Die iranische Identität wurde zur Zeit der Unterdrückung der Perser seitens der arabischen Besatzungsmacht durch das Festhalten an der persischen Sprache bewahrt und vor allem wiederbelebt durch das umfangreiche Heldenepos *Schahnameh* des Dichters Firdosi, der damit das iranische Nationalepos geschaffen hatte. Die Romantisierung der Helden des *Schahnameh* Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhundert bot ein Heimatbild an, das am Vorabend der deutschen Vereinigung 1871 politisch und gegen die Dominanz der Franzosen gebraucht werden konnte.

Der Übergang von der Weimarer Republik zur Herrschaft des Nationalsozialismus ist eine weitere Ära der Romantisierung von Heimat. Heimat litt unter einer romantischen Vorstellung, die den Orient für politische Zwecke orientalisierte. Die Heimat der Nationalsozialisten hat nämlich die gleichen, Geborgenheit

suggestierenden, Eigenschaften wie die Heimat der Romantiker und in beiden Fällen spielt das Orientalisieren des Orients auf der Suche nach einer universalen Geborgenheit eine wichtige Rolle.

Wir thematisierten, dass auch die iranische Identität nicht ein insulares monolithisches „rein“ orientalisches Phänomen ist; und dass ‚Heimat‘ die Gestaltung der modernen iranischen Identität auch in Iran beeinflusste. Diese Auswirkungen spielen bei der Entstehung des iranischen ‚romantischen Nationalismus‘ eine wichtige Rolle. Das romantisch-nationalistische Klischee des *Watan*s in Iran, das erstmals in der *Maschruteh*-Literatur bestand und zur Pahlavi-Zeit staatlich gefördert wurde, basiert von daher wie der deutsche kulturelle Nationalismus auf einer nostalgisch geprägten Version der iranischen Identität, die den Eintritt des Islams in Iran als absolut zerstörerisch für die „rein“ iranische Kultur betrachtete. Das Islamische wurde bei diesen klischierten *Watan*-Darstellungen ausgelassen. Die Diskurse der modernen persischen Identität thematisierten wir, um zu zeigen, dass die moderne iranische Identität unter dem Einfluss von Heimat definiert wurde und die modernen iranischen und deutschen Identitätsdiskurse nicht wie universalistische Sichtweisen annehmen, zwei vollkommen voneinander getrennte Diskurse sind. Während der in Iran weithin verbreitete moderne *Watan*-Diskurs ein Produkt der Heimat ist, entspricht Navid Kermanis eigenes *Watan*-verständnis nicht diesen modernen Klischees von *Watan*, eben ganz genauso wie sein Heimatverständnis die modernen, nostalgischen, romantischen und orientalistischen Heimatstereotypen durchbricht.

Ein romantisch-nationalistisches Verständnis von *Watan*, das eine vor-islamische iranische Identität idealisiert, ist am weitesten im persischen kulturellen Kontext verbreitet. Jedoch argumentierten wir, dass auch der islamisch-geprägte Identitätsdiskurs in Iran unter dem romantisch-nationalistischen Heimateinfluss gestaltet wurde. Heimat hat direkt die Entstehung der iranischen *Watan*-Diskurse beeinflusst, indem in einer ersten Phase die iranische nationale Identität in Abgrenzung von der Religion (des Islam) und in einer zweiten Phase in Abgrenzung von der so genannten „westlichen“ Modernität gestaltet wird. Okzidentalismus ist der Diskurs, den die ‚orientalischen‘ Intellektuellen in der postkolonialen Ära benutzen, um ihre „wahre“, „eigentliche“ Identität zu behaupten und wiederzuergreifen. Diese Selbstaneignung wird den europäischen Narrativen von Orientalismus entgegengesetzt. Wie Orientalismus geht der Diskurs vom Okzidentalismus oder „umgekehrten Orientalismus“ von einer ontologischen Differenz zwischen Orient und

Okzident aus und diese werden als zwei völlig separate geografische, historische und kulturelle Entitäten betrachtet. Der Okzident spielt die gleiche Rolle für die Proponenten des Okzidentalismus, die der Orient traditionell für die Orientalisten spielte. Aus unserer Diskussion der Stereotypen von Heimat und *Watan* lässt sich der Schluss ziehen, dass moderne Heimat stereotypisch orientalisiert und modernes *Watan* – nach seiner ersten romantisch-nationalistischen Form vor und nach der konstitutionellen Revolution – okzidentalisiert wird. Die deutschen und islamischen Identitäten sind deshalb eben nicht zwei separate Pole, wie romantische universalistische Ansichten annehmen, sondern haben immer aufeinander Einfluss gehabt und standen im gegenseitigen Wechselspiel. Durch unsere kulturgeschichtliche Untersuchung von Heimat und *Watan* zeigten wir in dieser Studie, dass die orientalistischen Verständnisse von „Orient“ und das okzidentalistische Verständnis von „Okzident“, auf denen die Heimat -und *Watan*stereotypen aufbauen, in Kermanis Werk immer wieder durchbrochen werden.

Bibliographie

Primärliteratur

Atabay, Aus Prosperos Tagebuch, in: Heimat. neue Erkundungen eines alten Themas. Horst Bienek (Hrsg.), Carl Hanser Verlag München Wien, 1985, S.103 – 104.

Atabay, Prosperos Tagebuch, in: Cyrus Atabay. Gedichte, Frankfurt am Main und Leipzig, 1991.

Atabay, Stadtplan von Samarkand.1983, in: Cyrus Atabay. Gedichte, Frankfurt am Main und Leipzig. 1991.

Bodrozic Marica, Sterne erben, Sterne färben. Meine Ankunft in Wörtern, Frankfurt am Main, 2007.

Cirak, Zehra, Sich warm laufen, in: Über Grenzen, Karl Esselborn (Hrsg.), München, 1987.

Cirak, Zehra, Vogel auf dem Rücken eines Elefanten, Köln, 1991.

Cirak, Zehra, Leibesübungen, Köln, 2000.

Farokhzad, Fereydoun, Andere Jahreszeit. Gedichte,^[1]_[SEP]Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1964.

Farokhzad, Fereydoun, Andere Jahreszeit. Aus dem Deutschen ins Persische übersetzt von Hossein Mansouri, Bremen, 2015.

Kermani, Navid, Katharsis und Verfremdung im schiitischen Passionsspiel, in: Welt des Islams 39, 1999, S. 31 – 63.

Kermani, Navid, Gött ist schön: das ästhetische Erleben des Korans, München, 2000.

Kermani, Navid, Iran. Die Revolution der Kinder, München, 2005, erste Auflage 2001.

Kermani Navid, Nachbemerkung zu Huschang Golschiri, Prinz Ehtedschab, München, 2001.

Kermani, Navid, Göttinger Poetik-Dozent 2001, Der Blick Gottes, im Interview mit Kevin Kempke: <http://www.litlog.de/der-blick-gottes/>

Kermani, Navid, Märtyrertum als Topos politischer Selbstdarstellung in Iran, in: Figurative Politik – Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft. H.-G. Soeffner / D. Tänzler (Hrsg.), Opladen 2002, S. 89 – 100.

Kermani, Navid, Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus, Berlin, 2002.

Kermani Navid, Das Buch der von Neil Young getöteten, Zürich, 2002.

Kermani Navid/ Angelika Overath/ Robert Schindel, Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring. Göttingen, 2003, S. 33 – 45.

Kermani, Navid, Vierzig Leben, Zürich, 2004.

Kermani Navid, Strategie der Eskalation: der Nahe Osten und die Politik des Westens, Göttingen, 2005.

Kermani, Navid, Du sollst. Erzählungen, Zürich, 2005.

Kermani Navid, Ayda, Bär und Hase, Wien, 2006.

Kermani Navid, Einleitung, in: Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen, Mehdi Bazargan, München, 2006.

Kermani, Navid, Kurzmittlung, Zürich, 2007.

Kermani Navid, Vorwort, in: Zwischen Berlin und Beirut: west-östliche Geschichten, Joachim Sartorius (Hrsg.), München, 2007.

Kermani, Navid, Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Differenz und Verschränkung islamischer, jüdischer und christlicher Kultur, in: Neue Blicke auf alte Karten und die Dynamik der europäischen Kulturgeschichte. Helwig Schmidt-Glintzer (Hrsg.), 2007, S. 15 – 39.

Kermani, Navid, Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, München, 2009.

Kermani, Navid, Ich spreche nicht für den Islam, in: FAZ, 27.11.2009.

Kermani Navid/ Wilhelm Graf Friedrich, Religiöse und ästhetische Kommunikation. Ein Dialog, in: Christian Peters/Roland Löffler (Hrsg.), Der Westen und seine Religionen. Was kommt nach der Säkularisierung?, Freiburg, 2010.

Kermani Navid/Kardinal Lehman/Ingolf U. Dalferth, Das Böse: drei Annäherungen, Freiburg im Breisgau, 2011.

Kermani, Navid, Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München, 2011.

Kermani, Navid, Dein Name, München, 2011.

Kermani, Navid, Über den Zufall. Jean Paul, Hölderlin und der Roman, den ich schreibe. Frankfurter Poetikvorlesungen 2010, München, 2012.

Kermani Navid, Vergesst Deutschland. Eine patriotische Rede. Zur Eröffnung der Hamburger Lessingstage, Berlin, 2012.

Kermani Navid, Ausnahmezustand: Reisen in eine beunruhigte Welt, München, 2013.

Kermani, Navid, Große Liebe, München, 2014.

Kermani Navid, Zwischen Koran und Kafka: west-östliche Erkundungen, München, 2014.

Kermani Navid, Die Rede von Dr. Navid Kermani zur Feierstunde „65 Jahre Grundgesetz: <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014/-/280688>

Kermani, Navid, Dankesrede. Über die Grenzen. Jacque Mourad und die Liebe in Syrien, in: Ansprachen aus Anlass der Verleihung : conferment speeches / Texte, Redaktion und Lektorat, Martin Schult ; Übersetzungen, Wieland Hoban und The Hagedorn Group, Frankfurt am Main, 2015.

Kermani, Navid, Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312>

Kermani Navid, Einbruch der Wirklichkeit. Auf dem Flüchtlingstreck durch Europa, München, 2016.

Kermani Navid, Ungläubiges Staunen: über das Christentum, München, 2016.

Kermani Navid, Angst vor Krieg und Terror. Was uns in dieser Lage möglich ist, in: FAZ, 02.08.2016.

Kermani Navid, Europa nach dem Brexit. Auf Kosten unserer Kinder, in: FAZ, 29.06.2016.

Kermani Navid, Die Trauerrede für Rupert Neudeck, https://magazin.spiegel.de/SP/2016/25/145417505/index.html?utm_source=spon&utm_campaign=centerpage

Kermani Navid, Silvester am Hauptbahnhof. Kölner Botschaft als Beitrag zur Versachlichung, <http://www.ksta.de/koeln/silvesternacht-am-hauptbahnhof-koelner-botschaft-als-beitrag-zur-versachlichung-24166962>

Kermani Navid, Urlaub mit Proust, https://magazin.spiegel.de/SP/2016/22/144990911/?utm_source=spon&utm_campaign=centerpage

Kermani Navid, On German Literatur, the Qur'an and Neil Young, 24.04.2016, <http://www.cbc.ca/radio/writersandcompany/navid-kermani-on-german-literature-the-qur-an-and-neil-young-1.3543305>

Kerman Navid, SPIEGEL-Gespräch: „Schaffen wir das?“, 23.01.2016, <https://magazin.spiegel.de/SP/2016/4/141826761/index.html>

SAID, Der lange Arm der Mullahs. Notizen aus meinem Exil, München, 1995.

SAID, Sei Nacht zu mir. Liebesgedichte, München, 1998.

SAID, Wo ich sterbe ist meine Fremde. München. 2000.

SAID, Aussenhaut Binnenräume. Gedichte, München, 2002.

SAID, In Deutschland leben, München, 2003.

SAID, Landschaften einer fernen Mutter, München, 2003.

SAID, Ich und der Islam, München, 2005.

SAID, Psalmen, München, 2007.

SAID, Das Niemandsland ist Unseres. West-östliche Betrachtungen, München, 2010.

Senocak, Zafer, Du bist ein Arbeitsknochen, in: Türken deutscher Sprache, Irmgard, Ackermann (Hrsg.), München, 1984.

Senocak, Zafer, Deutschsein. Eine Aufklärungsschrift, Hamburg, 2011.

Tekiany, Alev, Grenzgängerin oder der Schmerzbaum, in: Über Grenzen, Karl Esselborn (Hrsg.), München, 1987.

Torkan, Tufan: Brief an einen islamischen Bruder, Hamburg, 1983.

Torkan, Kaltland: Wah'schate Ssard, Hamburg, 1984.

Torkan, Allnacht: Roya und Alptraum, Hamburg, 1987.

Zaimoglu, Feridun, Kanak-Sprak – 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft, Hamburg, 1995.

Sekundärliteratur

Addas, Claude, Quest fort he Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi, Cambridge, Islamic Texts Society, 1993.

Adelson, Leslie A., Migrants' Literature or German Literature? TORKAN's Tufan: Brief an einen islamischen Bruder, in: The German Quarterly. Vol. 63, No. 3/4, Theme: Literature of the 1980s, Summer - Autumn, 1990.

Afschar, Iraj, *Nadereh-karan. Sougnamehye namwaran-e farhangi va adabi* (Trauerbrief um 609 berühmte kulturelle und literarische Persönlichkeiten Irans

zwischen 1925 und 2002), Teheran, 1381 (2002).

Aghaie, Kamran Scot, Islamic-Iranian nationalism and its implications for the study of political Islam and religious nationalism, in: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Kamran Scot Aghaie/Afschin Maraschi (Hrsg.), Austin, 2014.

Al-Slaiman, Mustafa, Autor/innen aus dem arabischen Kulturraum, In: *Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch*, Carmine Chiellino (Hrsg.), Stuttgart, Weimar, 2000.

Alan, Chris, *Islamophobia*, Ashgate Publishing, 2010.

Alavi, Bozorg, *Tarikhe Adabiye Moasere Iran*, Seyed Said Firuzabadi (Übersetzer), Tehran, 1386 (2007).

Ale Ahmad, Jalal, *Gharbzadegi (Okzidentosis)*, 1341 (1962).

Ale Ahmad, Jalal, *Dar khedmat va khianate-e roschanfekran (Über die Verdienste und Verrate der Intellektuellen)*, 1343-47 (1964-68), veröffentlicht in Teheran im Jahr 1358 (1979).

Amanat Abbas: <http://www.iranicaonline.org/articles/constitutional-revolution-i>.

Amanat, Abbas, Iranian Identity Boundaries: A Historical Overview, in: *Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective*, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012.

Améry, Jean, Wieviel Heimat braucht der Mensch, in: *Heimat. Ein deutsches Lesebuch*, Manfred Kluge (Hrsg.), München, 1989, S. 28 – 48.

Amirpur Katajun/Ammann Ludwig (Hrsg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau, 2006.

Amodeo, Immacolata, Eine Annäherung: Das Schweigen über die (andere) Ästhetik/Betroffenheit als Kategorie der deutschen Literaturgeschichtsschreibung, in: *Die Heimat heißt Babylon*, Wiesbaden, 1996.

Immacolata Amodeo, *Die Heimat heißt Babylon*, Wiesbaden, 1996.

Amodeo, Betroffenheit und Rhizom. Literatur und Literaturwissenschaft, in: *Dossier. Migrationsliteratur*, 2009.

Amodeo, Immacolata, Interview mit Franco Biondi „Literatur ist Gedächtnis“, in: *Migrationsliteratur. Eine neue deutsche Literatur?*, Heinrich Böll-Stiftung (Hrsg.), 2009.

Amuzgar J./Tafazoli A., *Zoroaster's Life and Mythology*, Teheran, 1997.

Amuzgar J./Tafazoli A., *The History of Pre-Islamic Iranian Literature*, Teheran, 1999.

- Anderson, Benedict, *Erfindung der Nation*. New York, 1983.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, New York, 1991.
- Anooshahr, Ali, Franz Babinger and the Legacy of the „German Counter-Revolution“ in Early Modern Iranian Historiography, in: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Kamran Scot Aghaie/Afschin Maraschi (Hrsg.), Austin, 2014.
- Applegate, Celina, Eine provinzielle Nation, in: *Heimat. Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, Joachim Riedle (Hrsg.), Wien, 1995, S. 58 – 61.
- Arendt, Hannah, *Der Raum des Öffentlichen und der Bereich des Privaten*, in: Jörg Dünne, Stephan Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2006.
- Arianpur, Yahya, *Az Saba ta Nima. 150 Sal Adabe Farsi*, Teheran, 1387.
- Arianpur, Yahya, *Tarikhe Adabe Farsi-e Moaser*, Teheran, 1387.
- Arnds, Peter, Gränzgänge zwischen den Kulturen im Werk Rafik Schamis und Emine Sevgi Özdamars, in: *Transitraum Deutsch. Literatur und Kultur im transnationalen Zeitalter*, Jens Adam/Hans-Joachim Hahn/Lucjan Puchalski/Irene Swiatlowska (Hrsg.), Wrocław – Dresden. 2007, S. 105-118.
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/education-vii-general-survey-of-modern-education>.
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/fars-iv>;
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period>
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-i-perspectives>
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iii-medieval-islamic-period>
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-iv-19th-20th-centuries>
- Aschraf Ahmad: <http://www.iranicaonline.org/articles/islam-in-iran-xiii-islamic-political-movements-in-20th-century-iran>
- Aschraf, Ahmad, The Crisis of National and Ethnic Identities in Contemporary Iran, in: *Iranian Studies* 26/1-2, 1993, S. 159-64.
- Aschrafs Rede in der Bibliothek der Iranistik London: The Emergence of Iran as a ‘Vatan’ During the Safavid Era, gehalten am 16. November, 2015.

Aschraf, Ahmad, The Emergence of Iran as a Vatan During the Safavid Era, In: *Iran Nameh*, Volume 30, Number 2, Summer 2015.

Aschraf, Ahmad, The Emergence of Iran as a Vatan During the Safavid Era, in: *Iran Nameh*, Volume 30, Number 2, Summer 2015.

Aschuri, Dariusch, *Ma wa moderniat* (Wir und die Modernität), Teheran, 2014, erste Auflage 2006.

Aschuri, Interview mit Mehdi Jami, 2016:
https://www.academia.edu/21960490/-_ما_و_مدرنیّت_-_گفتگو_با_داریوش_آشوری
آموزشکده توانا 2016.

Bahar (Malekoshora), *Tarikhe Sistan*, Teheran, Bina Verlag, 1314 (1935).

Barner Wilfried (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*, München, 1994.

Bastani Parizi, Mohammad Ibrahim, *Siasat va Eghtesad-e asr-e safawi*. (Die Politik und Wirtschaft in der Safawiden Ära), Teheran, 1392 (2013).

Bastian, Andrea, *Der Heimat-Begriff: Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache*, Tübingen, 1995.

Baumann Barbara/ Oberle Brigitta, *Deutsche Literatur in Epochen*, 2. Überarbeitete Auflage, Ismaning, 1996.

Bavar, A. Mansur, *Aspekte der deutschsprachigen Migrationsliteratur. Die Darstellung der Einheimischen bei Alev Tekinay und Rafik Schami*, München, 1999.

Bazargan, Mehdi, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen. Aus dem Persischen von Markus Gerhold. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Navid Kermani*, München, 2006.

Behnam, Jamshid, *Berlaniha* (Die Berliner), Teheran, 2000.

Bell, David, *Orientalising the Orient or orientalising ourselves? The meeting of west and east in Goethe's West-östlicher Divan*, in: Görner/Mina (Hrsg.), *Wenn die Rosenhimmel tanzen*, S. 52 – 66.

Benjamin, Walter, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in der *Schriftsammlung „Illumination“*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1977.

Bessel, Richard, *Germany after the First World War*, Oxford, 1955.

Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort von Elisabeth Bronfen. Deutsche Übersetzung von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl*, Schaffenburg Verlag, 2000.

Bieneck, Horst, Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas, München, Wien, 1985.

Biondi, Franco, Passavant's Rückkehr, in: Biondi, F./ Naoum, J./ Schami, R./ Taufiq, S. (Hrsg.), Zwischen Fabrik und Bahnhof, München, 1976.

Biondi Franco/Schami Rafik, Literatur der Betroffenheit, in: Christian Schaffernicht (Hrsg.): Zu Hause in der Fremde, Fischerhude, 1981.

Biondi, Franco, Von den Tränen zu den Bürgerrechten. Italienische Emigranteliteratur in der BRD, Frankfurt, 1983.

Blickle, Peter, A Critical Theory of the German Idea of Homeland. New York, 2004.

Blioumi, Aglaia, Amerikanischer Multikulturalismus und deutsche Interkulturalität, in: Neohelicon, vol. 30, Number 1, Kluwer Academic Publishers, 2003, S. 243-249.

Blioumi, Aglaia, Kulturaustausch, Interkulturalität und Interdisziplinarität, in: Neohelicon, Vol. 31, number 1, 2004, S. 43-59.

Blioumi, Aglaia, Transkulturelle Metamorphosen: deutschsprachige Migrationsliteratur im Ausland am Beispiel Griechenland: Monographie, Anthologie, Würzburg, 2006.

Blödorn, Andreas, Zwischen den Sprachen. Modelle transkultureller Literatur bei Christian Levin Sander und Adam Oehlenschläger, Göttingen, 2004.

Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Berlin, 1954.

Boa, Elizabeth und Palfreyman, Rachel, Heimat. A German Dream. Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890-1990, New York, 2000.

Boroujerdi, Mehrzad, Iranian Intellectuals and the West. The tormented Triumph of Nativism, New York, 1996.

Boyce Mary (Hrsg./übers.), Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, Chicago, 1984.

Boym, Svetlana, The Future of Nostalgia, New York, 2001.

Breuer Ingo/Sölter Arpad A., Der Fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik, Wien, 1997.

Browne, E. G., A Year among the Persians, London, 1959 (Nachdruck London/New York/Toronto 1984).

Bucheli, Roman, Unterwegs nach Samarkand. Der persische Dichter deutscher Sprache Cyrus Atabay, in: Literatur und Kunst. Neuer Zürcher Zeitung. Samstag/Sonntag, 29./30. April 2000. Nr. 100.

Bütfering, Elisabeth, Frauenheimat Männerwelt: die Heimatlosigkeit ist weiblich. In: Heimat 1, Will Cremer und Ansgar Klein (Hrsg.), Bielefeld, 1990, S. 416 – 436.

Bürgel, J. Christoph, Zu Hafis Vertonungen in Deutschsprachigem Liedgut. Versuch einer Annäherung, in: Rüdiger Görner/Nima Mina (Hrsg), Wenn die Rosenhimmel tanzen, S. 67 – 94.

Chelkowski Peter (Hrsg.), Ritual und Drama in Iran, , New York, 1979.

Chiellino, Carmine, Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur italienischer Autoren in der Bundesrepublik, Augsburg, 1985.

Chiellino, Carmine, Am Ufer der Fremde, Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik, Stuttgart, 1995.

Chiellino, Carmine, Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch. 2000.

Chittick, William C., The Sufi Path of Love, The spiritual Teachings of Rumi, Albany, NY: SUNY Press, 1983.

Chittick. William C., Sufism, Oxford, 2000.

Chodkiewicz, M., An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book and the Law, Albany, New York, 1993.

Cliff, Michelle, Claiming an Identity They Taught me to Despise, Watertown, 1980.

Clinton, J. W., Al-E Ahmad, Jalal, in: Encyclopædia Iranica, I/7, S. 745-747: <http://www.iranicaonline.org/articles/al-e-ahmad-jalal-1302-48-s>.

Corbin, Henry, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Corbin, Henry, The Voyage and the Messenger. Iran and Philosophy. North Atlantic Books. Berkeley, California. 1998.

Cornell, Vincent, The Way of Abu Madyan, Cambridge, Islamic Text Society, 1996.

Curtis John/Shaarokh Razmjou, The Palace, in: Forgotten Empire: The World of Ancient Persia, John Curtis/Nigel Tallis (Hrsg.), London, 2005.

Davaran, Fereshteh, Continuity in Iranian Identity, Berkeley USA, 2010.

Davari, Reza, *Nationalism va Enqelab* (Nationalismus und Revolution), Teheran, 1365 (1986).

De Bouvoir, Simon, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (1949), Reinbeck: Rowohlt, 2008.

De Rougement, Denis, Die Zukunft ist unsere Sache, Berlin, 1980.

Deleuze Gilles /Guattari Félix, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Übersetzt von Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1987.

Diederichsen, Diederich, *Süddeutsche Zeitung, Buch des Jahres*, 2011.

Ecker, Gisela, „Heimat“: Das Elend der unterschlagenen Differenz, in: Gisela Ecker (Hrsg.), *Kein Land in Sicht: Heimat-weiblich?*, München, 1997, S. 7-31.

Ecker, Gisela, *Wo alle einmal waren und manche immer bleiben wollen: zum Beispiel Viebig, Beig und Walser*, in: ders., München, 1997, S. 129-142.

Elias, Norbert, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert*, Michael Schröter (Hrsg.), Frankfurt a.M., 1992.

Eqbal Ashtiani, Abbas, *Tarikh-e mofaaaal-e Iran az sadr-e Eslam ta engeraz-e Qajariya*, (Die iranische Geschichte von Anbeginn bis zum Ende der Kadscharen), M. Dabirsiaqi (Hrsg.), Teheran, 1968.

Erdheim, Mario, *Das Eigene und Das Fremde. Über ethnische Identität*, in: Mechtild M. Jansen/Ulrike Prokop (Hrsg.), *Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit*, Basel/Frankfurt, 1993, S. 163 – 181.

Ernst, Carl, *Ruzbihan Baqi: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1994.

Esselborn, Karl, *Zu Rezeption und Begriffswandel einer „interkulturellen“ deutschsprachigen Literatur*, in: *Transitraum Deutsch. Literatur und Kultur im transnationalen Zeitalter*. Jens Adam, Hans Joachim Hahn, Lucjan Puchalski, Irena Swiatlowska (Hrsg.), Wroclaw-Dresden, 2007.

Febel, Gisela, *Poesie und Denken. Lyrische Form, kreolisierte Erinnerung und Erkenntnis bei Eduard Glissant*, In: *Kreolisierung revisited*, a. a. O., S. 163 – 181.

Fetscher, Iring, *Deutsche Identität und Nationalismus*, in: *Utopien, Illusionen, Hoffnungen – Plädoyer für eine politische Kultur in Deutschland*, Stuttgart, 1990.

Fetscher, Iring, *Heimatliebe-Brauch und Missbrauch eines Begriffs*, in: *Heimat im Wort. Die Problematik eines Begriffs im 19. und 20. Jahrhundert*, Hrsg: Rüdiger Görner, München, 1992, S.15-35.

Fichte, *Die vierte Rede an die deutsche Nation*, *Gesammelte Werke*, 1808, Bd. VII.

Firdosis *Schahnameh*, Die Auflage von Aras Verlag im Jahr 1389 (2010).

Firuzabadi, Seyed Said, *Die Rezeptionsgeschichte der deutschen Literatur im Iran*. Teheran. 1383.

Franklin, William, Observations made on a Tour from Bengal to Persia in the Year 1786-1787, London, 1790.

Fried, Johannes, Die Anfänge der Deutschen: Der Weg in die Geschichte, Berlin, 2015.

Frisch, Max, Schweiz als Heimat? Versuche über 50 Jahre. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Walter Obschlager. Frankfurt a.M., 1999.

Frühwald, Wolfgang, Deutschland, bleiche Mutter. Die Auseinandersetzung um Wort und Begriff der Heimat Deutschland zwischen dem Nationalsozialismus und der Literatur des Exils, in: Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas, Horst Bienek (Hrsg.), S. 27-42.

Gellner, Christoph, „Literatur, die in den Himmel schaut“. Der Schriftsteller Navid Kermani, in: Stimmen der Zeit, 232. Band, Heft 1, 2014, S. 43 – 52.

Giddens, Anthony, Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis, Berkeley, 1979.

Giddens, Anthony, The Nation State and Violence, Berkeley, 1985.

Giddens, Anthony, The Consequences of Modernity, Stanford, 1990.

Giddens, Anthony, Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age, Stanford, 1991.

Glissant, Édouard, Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit. Aus dem Französischen von Beate Thill, Heidelberg, 2005.

Goethe, Johann Wolfgang, West-östlicher Divan, München 2006: der Nachdruck des Textes folgt originalgetreu der Erstausgabe von 1819.

Goethe, Johann Wolfgang, Übergang von Tropen zu Gleichnissen, *sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurter Ausgabe, Friedmar Apel (Hrsg.) 1987-99, Vol. 3/1. Hendrik Birus (Hrsg.) 1994.

Görner, Rüdiger, Einführendes. Oder: Verständigung über Heimat, in: Heimat im Wort, Rüdiger Görner (Hrsg.), München, 1992, S. 11 -14.

Görner Rüdiger/Mina Nima, Im Basar der Dichter – Zur Einleitung, in: Wenn die Rosenhimmel tanzen. Orientalische Motive in der deutschsprachigen Literatur des 19. Und 20. Jahrhunderts, Rüdiger Görner/Nima Mina (Hrsg.), München, 2006, S. 7 - 10.

Görner, Rüdiger, Beheimatet Fremde – befremdet Heimat? Oder: Im Paradoxen zu Hause, in: Heimat und Toleranz. Im Paradoxen zu Hause. Reden und Reflexionen, Eggingen, 2006, S. 9 – 26.

Görner, Rüdiger, Heimat und Toleranz, in: Heimat und Toleranz. Im Paradoxen zu Hause. Reden und Reflexionen, Eggingen, 2006, S. 49 – 62.

Görner, Rüdiger, Wie viel Heimat verträgt die Literatur. Ein Topos zwischen Utopie, Zumutung und geistigem Nährboden, in: Die politische Meinung. Monatsschrift zu Fragen der Zeit. Juli/August 2011. S. 86 – 94.

Gösken, Urs, Der west-östliche Orientalismus: Ein Weg zum Ruhm für iranische Schriftsteller, in Vorb. zum Druck – Zitiert in dieser Studie mit Erlaubnis des Verfassers.

Graf von Krockow, Christian, Heimat. Erfahrungen mit einem Deutschen Thema, Stuttgart 1989.

Greverus, Ina-Maria, Auf der Suche nach heimat. München, 1979.

Groddeck, Wolfram, Hölderlins Elegie Brod und Wein oder Die Nacht, Frankfurt am Main, 2012.

Guenther, Konrad, Die Heimatlehre: Vom Deutschtum und seiner Natur. Leipzig, 1932.

Gutjahr, Ortrud, Interkulturelle Literaturwissenschaft als europäische Kulturwissenschaft, 2006.

Habermas, Jürgen, Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn, 1954.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handels, 2. Bde., Frankfurt am Main, 1981.

Habermas, Jürgen Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main, 1985.

Habermas, Jürgen, Questions and Counterquestions, In: Habermas and Modernity, Richard J. Bernstein (Hrsg.), Cambridge, 1985, S. 192-216.

Habermas, Jürgen, Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main, 1990.

Habermas, Jürgen, Vorwort zur Neuauflage 1990, In seinem Buch Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1990, S. 11-50.

Habermas, Jürgen, „Further Reflections on the Public Sphere“ (die Übersetzung von „Vorwort zur Neuauflage 1990“), Thomas Burger (Übers.), In: Habermas and the Public Sphere. Craig Calhoun (Hrsg.), Cambridge, 1992, S. 421-461.

Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main, 1996.

Habermas, Jürgen, Kampf der Glaubensmächte. Karl Ja-Jaspers zum Konflikt der Kulturen, in: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt am Main, 1997, S. 41 – 58.

Hafis Gedichte, Die Auflage von Allameh Mohammad Ghazwini, Teheran, 1373 (1995).

Hall, Stuart. Encoding and Decoding in the Television Discourse. Birmingham, England: Centre for Cultural Studies, University of Birmingham, 1973. 507-17.

Haß, Ulrike, Militante Pastorale : Zur Literatur der anti-moderne Bewegungen im frühen 20. Jahrhundert, München, 1993.

Heidegger, Martin, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976, Hermann Heidegger (Hrsg.), Gesamtausgabe Band 16, Frankfurt am Main, 2000.

Hein, Jürgen, Nachwort zu Berthold Auerbachs *Schwarzwälder Dorfgeschichten*. Stuttgart 1984.

Herder, Johann Gottfried, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Martin Bollacher (Hrsg.), Frankfurt a.M. 1989. Das Werk erschien in vier separaten Teilen zu jeweils fünf Büchern in den Jahren 1784, 1785, 1787 und 1791 bei Hartknoch in Riga und Leipzig.

Herder, Johann Gottfried, "Correspondence on Ossian," *The Rise of Modern Mythology 1689–1860*, ed. Burton Feldman and Robert D. Richardson, Bloomington: Indiana University Press, 1972.

Hinck, Walter, Heimatliteratur und Weltbürgertum. Die Abkehr vom Ressentiment im neuen Heimatroman, in: Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas. Horst Bienek (Hrsg.), München, Wien, 1985, S. 42 - 56.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, Macmilan, 1991.

Hobsbawm Eric and T. Ranger, (Hrsg.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, 1983.

Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism Since 1780: Program, Myth, Reality*, Cambridge, 1990.

Holt, P.M/ Lambton Ann. K.S./ Bernard Lewis (Hrsg.), *The Cambridge History of Islam*, Volume 2, 1977.

Huber Jörg/Alois Martin Müller (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Anderen*, Basel/Frankfurt, 1996.

Humboldt, W.v.: *Gesammelte Schriften*. Berlin, 1903, Bd. VI.

Humboldt, Wilhelm v., Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, EA Berlin 1936.

Islami Nodouschan, Mohammad Ali, 4 Sprecher des iranischen Bewusstseins. Firdosi, Molawi, Sadi, Hafis, Teheran, 2014.

Islami Nodouschan, Mohammad Ali, Leben und Tod der Helden in *Schahnameh*, Teheran, 1394 (2015).

Jahanbegloo, Ramin, Iranian Intellectuals and Cosmopolitan Citizenship, in: *Iranian Identity and Cosmopolitanism. Spheres of Belonging*, Lucian W. Stone (Hrsg.), London, 2014.

Jami, Mehdi, *Adabe Pahlewani (Die Heldenkultur)*, Teheran, Ghoghnoos Verlag, 1388 (2009).

Jami, Mehdi, *Adabe Pahlewani*. Tehran. Ghoghnoos Verlag. 1388 (2009).

Jamme, Christoph, *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*. München, 2013.

Jazayeri M. A.: <http://www.iranicaonline.org/articles/farhangestan>.

Jens, Walter, Nachdenken über Heimat, Fremde und Zuhause im Spiegel deutscher Poesie, in: *Heimat. Neue Erkundungen eines alten Themas*, München, Wien, 1985, S. 14 – 26.

Jordan, Jim, *Identity, Irony and Denial: Navid Kermani's Kurzmitteilung*, http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/modernlanguages/currentstudents/undergraduate/german/undergraduatemodules/ge430/resources/jordan_kermani_unpublished.pdf.

Kanne, Miriam, *Andere Heimaten, Transformationen klasischer „Heimat“- Konzepte bei Autorinnen der Gegenwartsliteratur*, Sulzbach/Taunus, 2011.

Kaplan, Caren, *Deterritorialization: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse*, in: *Cultural Critique* 6, 1987, S. 187-198.

Kasrawi, Ahmad, *Schiigari (Schiismus)*. Eine editierte Ausgabe mit Noten und Hinzufügungen. Mohammad Amini (Hrsg.), Ketab Corp. USA, 2011.

Kasrawi, Ahmad, *Bahaigari, Schiigari, Sufigari (Bahaismus, Schiismus, Sufismus)*, Mehr Verlag (Hrsg.), London, 2012: <http://www.kasravi.info>.

Katouzian, Homa, *The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-modernism, 1926-79*, London, 1981.

Katouzian, Homa, *Hedayat's The Blind Owl (a critical monograph)*, Tehran, 1994.

Katouzian, Homa, *The Contest of Ideas, Khalil Maleki's Letters*, ed. (with Amir

Pichdad), Tehran, 1997.

Katouzian, Homa, Ahmad Kasravi's The Revolt of Sheykh Mohammad Khiyabani (Kasravi's unpublished manuscript, edited and annotated, and with an 82-page introduction) Tehran, 1999.

Katouzian, Homa, Musaddiq and the Struggle for Power in Iran, tr. Farzaneh Taheri, Tehran, 1999.

Katouzian, Homa, Iran Nameh, guest ed. Special Issue on Seyyed Hasan Taqizadeh, 21, 1&2, spring and summer 2003.

Katouzian, Homa, Satire and Irony in Hedayat, Khalil Maleki's Letters, ed. (with Amir Pichdad), Tehran, 2003, Stockholm, 2003.

Katouzian, Homa, *Dr. Mojtahedi va masael-e khedmatgozari- dar jame'ey-e kolangi* (Dr. Mojtahedi und Probleme der Dienstleistung in kurzfristiger Gesellschaft), Nr. 59, 2003, S. 493 – 501.

Katouzian, Homa, Sadeq Hedayat and the Death of the Author, Tehran, 2005.

Katouzian, Homa, The Dialectic of State and Society in Iran, tr. Alireza Tayyeb, Tehran, 2008.

Katouzian, Homa, Golchin-e Sa'di: Golestan, Ghazal-ha, Bustan, Qasideh-ha, Tehran, 2009.

Katouzian, Homa, Eight Essays on Contemporary History and Literature, Tehran, 2010.

Katouzian, Homa, Jamalzadeh and His Literature, second edition, Tehran, 2011.

Katouzian, Homa, Nine Essays on the Historical Sociology of Iran, etc., tr. Alireza Tayyeb, Tehran, 2011.

Katouzian, Homa, Iran. The Short-Term Society and other essays, Abdollah Kowsari (Übers.), Teheran, 2012.

Kavir, Mahmoud, *Tarikh-e andische dar Iran* (Die Geschichte des Denkens in Iran), London, 1394 (2015).

Kazazi, Mir Jalaeddin, Hintergrund, Hekunft und Kern des Begriffes *Ghahraman*, in: *Schegeerf-o-schegeft*. Essays und Aufsätze über die Kultur und Literatur Irans, Teheran, 1392 (2013). S. 55 – 65.

Keddie, Nikki R., An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani“, Berkeley, CA, 1968.

Kempke, Kevin, „Selberlebensbeschreibung“. Göttinger Poetikdozentur, in: Litlog. Göttingere Magazin für Literatur-Kultur-

Wissenschaft. <http://www.litlog.de/selberlebensbeschreibung>.

Ketelsen, Uwe-K., Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945, Stuttgart, 1976, S. 72-78.

Koch, Manfred, West-östliche Alltagsmystik. „Über den Zufall“ – Navid Kermanis Frankfurter Poetik-Vorlesungen über Hölderlin, Jean Paul und seinen eigenen Roman, in: Neuer Zürchner Zeitung, 6. Oktober. 2012.

Kontje, Todd, German Orientalism, Michigan, 2007.

Königsdorf, Helga, Dichtung und Heimat, in: *Oder Ein Moment Schönheit: Eine Collage aus Briefen, Gedichten, Texten*, Berlin, 1990, S. 15 – 22.

Krauß-Thiem, Barbara, Naturalismus und Heimatkunst bei Clara Viebig, Frankfurt am Main, 1991, S. 111-128.

Krusche, Dietrich/Alois Wierlacher, Hermeneutik der Fremde, München, 1990.

Kuruyazici, Nilüfer, 50 Jahre Migration und ihre Literatur im Rückblick, in: 50 Jahre türkische Arbeitsmigration in Deutschland, Seyda Ozil/Michael Hofmann/Yasemin Dayioglu (Hrsg.), Türkisch-deutsche Studien Jahrbuch, Göttingen, 2011.

Le Comte de Gobineau, M., Trois ans en Asie, Paris, 1859.

Lings, M., A Sufi Saint of the Twentieth Century, Berkeley, University of California Press, 1971.

Mandel, Ruth, Turkish Headscarves and the foreigner problem: Constructing difference through Emblems of Identity, *New German Critique* 46, 1989.

Mann, Thomas, Die Betrachtungen eines Unpolitischen, Erstausgabe Berlin, 1918.

Marashi, Afshin, Nationalizing Iran: Culture, Power and the State, Seattle/London, 2008.

Marashi, Afshin, Paradigms of Iranian Nationalism: History, Theory and Historiography. In: *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Kamran Scot Aghai and Afshin Marashi (Hrsg.), Austin, 2014.

Massignon, L., The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. 4 vols., Princeton, 1982.

Matin-Asgari, Afshin, The Academic Debate on Iran and Iranian Identity: Challenging Nationalist and Orientalist Narratives, in: *Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective*, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012.

Matin-Asgari, Afshin, The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity. in: Rethinking Iranian Nationalism and Modernity, Kamran Scot Aghaie/Afschin Maraschi (Hrsg.), Austin, 2014, S. 49-66.

Matt, Beatrice, Wer Heimat sagt, nimmt mehr auf sich, in: Heimat im Wort, Rüdiger Görner (Hrsg.), S.140 – 154.

Matthee, Rudi, The Imaginary Realm: Europe's Enlightenment Image of Early Modern Iran, in: Comparative studies of south Asia, Africa and the Middle East. Vol.30, no. 3, 2010, S.449 – 462.

Matthee, Rudi, Facing a Rude and Barbarous Neighbor: Iranian Perceptions of Russia and the Russians from the Safavids to the Qajars, in: Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012.

Mecklenburg, Norbert, Erzählte Provinz: Regionalismus und Moderne im Roman, Königsstein, 1981.

Mecklenburg, N., Interkulturelle Literaturwissenschaft, in: Handbuch interkulturelle Germanistik, Wierlacher/Bogner (Hrsg.), Stuttgart, 2003, S. 433 – 439.

Meskoub, Schahrokh, *Armaghan-e Mour. Jostari dar Schahnamhe* (ein Essay über Schahnameh), Teheran, 1384 (2005).

Meskoub, Scahhrokh, *Sug-e Siyawusch*, Teheran, 1992.

Miller, Norbert, Laudatio. Wortglauben – Bildvertrauen. Navid Kermanis west-östliche Friedenserkundung, in: Ansprachen aus Anlass der Verleihung : conferment speeches / Texte, Redaktion und Lektorat, Martin Schult ; Übersetzungen, Wieland Hoban und The Hagedorn Group, Frankfurt am Main, 2015.

Mirabedini, Hassan, *Sad sal dastan nevisi-e Iran* (Hundert Jahre Romanschreibung im Iran), Teheran, 1386 (2007).

Mirsepassi, Ali, Political Islam, Iran, and the Enlightenment. Philosophies of Hope and Despair, Cambridge University Press, 2011.

Mo'in, Mohammad, *Mazdyasna wa tasir-e an dar adab-e farsi* (Mazdyasna und ihre Wirkung auf der persischen Literatur), Tehran, 1947.

Mohajerani, Seyed Attaollah, Estizah, Teheran, 1378 (2000).

Mohammadi Malayeri, Mohammad, *Farhang-e irani-e pisch az Eslam wa tasir-e an dar tamaddon-e eslami wa adabiyat-e arabi*, (Die iranische vor-islamische Kultur und ihre Wirkung auf die islamische Zivilisation und arabische Literatur), Teheran, 1944, 1975, 1995.

Mohammadreza Ghanbari (Herg.), *Mohammad ibn Abdolmalek Amir Moezzi Neischaburi*, Teheran, 1385.

Molana Jalaleddin Mohammad Balkhi (Rumi), *Ghazaliat-e Schams-e Täbris*, Einleitung. Auswahl. Interpretation, Mohammad Reza Schafii Kadkani (Hrsg.), Teheran, 1387 (2008).

Montaser Kuhsari, Nilufar, *Untersuchung der Frauenpersönlichkeiten im Schahname und im Nibelungenlied (Farangis-Kriemhild)*, Teheran, 1387 (2008).

Morier, James, *A Journey through Persia, Armenia and Asia ur to Constantinople in the Years 1808 and 1809*, London, 1812.

Movahed, Mohammad Ali, *Fosus-ol-hekam*. Ibn Arabi, Teheran, 1385 (2006).

Movahed, Mohammad Ali, *Die älteste Narrative von Schams und Molana (Rumi)*, Teheran, 1386 (2007).

Movahed, Mohammad Ali, *Schams Täbrizi*, Teheran, 1393 (2014).

Movahed, Mohammad Ali, *Jahan-e Islam dar bazgascht-e Ibn Batuteh va sar baravardan-e donyaye tazeh* (Die islamische Welt bei der Rückkehr von Ibn Batuteh und das Auftauchen einer neuen Welt), in: *Bukhara Zeitschrift*, Vol. 112, Tir 1395 (Juni 2016), S. 18 – 33.

Müller Gesine/ Ueckmann Natascha (Hrsg.) *Kreolisierung revisited, Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*, Bielefeld, 2013.

Musawi Seyed Kazem/Aschraf Khosrawi, *Kherad in Schahnameh*: <http://shahnamehpajohan.ir/مقالات-خرد-در-شاهنامه/>

Nabokov, Vladimir, *On Time and its Texture. Strong Opinions*. New York, 1990.

Najmabadi, Afsaneh, *Women with Mustaches and Men without Beard: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, 2005, S. 97-131.

Naraghi, Ehsan, *Antscheh Khod Dascht* (Was das Selbst hatte), Teheran, 1355 (1977).

Nikjamal, Nazli, *Die Rezeptionsgeschichte von Stefan Zweig im Iran*, Teheran, 2009.

Nora, Pierre, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, *Representations* 26, Spring 1989, S. 7–24.

Parin, Paul, *Heimat, eine Plombe*, Sabine Gronewald (Hrsg.), Hamburg, 1996.

Pazarkaya, Yüksel, *Literatur ist Literatur*, In: Irmgard Ackermann/ Harald Weinrich (Hrsg.): *Eine nicht nur deutsche Literatur*, München, 1986.

Pelz, Annegret, *Karten als Lesefiguren Literarischer Räume*, in: *German Studies Review* 18, February 1995, S. 115-129.

Pelz, Annegret, *Europa in die Karten geschaut: Bilder und Figuren europäischer Herkunft*. In: Gisela Ecker (Hrsg.), *Kein Land in Sicht: Heimat – weiblich?*, München, 1997, S. 169-185.

Pfaff, Carol W., *Kanaken in Alemannistan: Feridun Zaimoglu's representation of migrant language*. In: *Studien zur deutschen Sprache. Forschungen des Instituts für deutsche Sprache. Sprachgrenzen überspringen. Sprachliche Hybridität und polykulturelles Selbstverständnis*. Volker Hinnenkamp. Katharina Meng (Hrsg.), Tübingen, 2005, S. 195 -229.

Pirnia, Hassan, *Iran-e bastan (Iran der Antike)*, 3 vols., Teheran, 1932-34.

Pohlheim, Karl K., *Wesen und Wandel der Heimatliteratur am Beispiel der österreichischen Literatur seit 1945*, Bern, 1989.

Pratt, Minnie Bruce, *Identity: Skin Blood Heart*, in: *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Elly Bulkin, Pratt und Barbara Smith (Hrsg.), Brooklyn, 1984, S. 11-63.

Preuß, Karin, *Der Einfluss Persiens auf die späten Schriften Johann Gottfried Herders*, in: *Wenn die Rosenhimmel tanzen. Orientalische Motive in der deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Rüdiger Görner/Nima Mina (Hrsg.), München, 2006, S. 26-38

Raean, Ismail, *Faramuschkhaneh und Freemasonry in Iran*. Tehran. 1340. (1961)

Rahmani Mofrad, Elham, *Ferdosis Schahname versus Nibelungenlied unter besonderer Berücksichtigung der berühmtesten Frauenfiguren*, Teheran, 1388 (2009).

Rathgeb, Eberhard, *Am Anfang war Heimat. Auf den Spuren eines deutschen Gefühls*, München, 2016.

Razi, Abdollah, *Tarikh-e Iran az azmena-ye bastani ta sal-e 1316 (Die iranische Geschichte von der Antike bis 1316)*, Tehran, 1938.

Ridgeon, Lloyd, *Aziz Nasafi*, Richmond, Surrey, 1998.

Riggio Milla (Hrsg.), *Ta'zieh: Ritual and Popular Beliefs in Iran*, Hartford, Conn, 1988.

Ritter, Helmut, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in der Geschichte des Farid-addin Attar*, Leiden, 1958.

Rollins, William H., *A Greener Version of Home. Cultural Politics and Environmental Reform in German Heimatschutz Movement, 1904-1918*, University of Michigan Press, 1997.

Rosenthal F. (Übers.), Ibn Khaldun, *The Mughaddimah, An Introduction to History, an account of the Reception by the Arabs of Graeco-Persian scientific Knowledge*, Princeton, Bollingen, 1967.

Roszbacher, Karl Heinz, *Heimatabewegung und Heimatroman: Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende*, Stuttgart, 1975.

Sa'dis *Kolliat*, die Auflage von Mohammad Ali Foroughi, Mosleheddin Abdollah Sadi Schirazi, Teheran, Erstauflage 1320 (1941).

Safa, Zabihallah, *Tarikh-e adabiyat dar Iran* (Die iranische Literaturgeschichte), 6 vols. in 9, Tehran, 1953-92.

Said, Edward, *Orientalismus*. New York, 1978.

Sarrazin Thilo, *Deutschland schafft sich ab*, München, 2010.

Schäffer Ortfried (Hrsg.), *Das Fremde, Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen, 1991.

Schafii Kadkani, Mohammad Reza, *Soware khial dar schere farsi* (Die Traumbilder in der persischen Dichtung), Teeran, 1392 (2013). Erste Ausgabe 1350 (1971).

Schafii Kadkani, Mohammad Reza, *Adwar-e scher-e farsi* (Die Epochen der persischen Dichtung), eheran, 1380 (2001).

Schafii Kadkani, Mohammad Reza, *Manteq-ol-Teir. Farid-o-ddin Mohammad Ibn Ibrahim Nischapuri (Attar). Moghadameh, Tashih va talighat* (Einleitung. Korrektur und Anhänge), Teheran, 1388 (2009).

Schafii Kadkani, Mohammad Reza, *Daramadi be sabkschenasi-ye negahe erfani. Miras-e erfaniye Iran. Zaban-e scher dar nasr-e soufiyeh* (Eine Einführung zur Stilistik des mystischen Blickes. Das mystische Erbe Irans. Die Poesi in der Prosa der Sufis), Teheran, 1392 (2013).

Schafii Kadkani, Mohammad Reza, *Talaghie Ghodama az Watan* (Die Vorstellung unserer Vorfahren unter *Watan*): <http://bukharamag.com/1389.04.1241.html>

Schariati, Ali, *Bazgascht-e beh khisch* (Wiederkehr zum Selbst), Teheran, 1978.

Schariati, Ali, *Bazshenasi-e Hoyiat-e Irani-Eslami* (Wiederherstellung der iranisch-islamischen Identität), Teheran, 1983.

Schayegan, Daryousch, Henry Corbin und spirituelles Denken im iranischen Islam, Bagher Parham (Überset.), Teheran, 1990.

Schimmel, Anne Marie, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaluddin Rumi*, London, 1978.

Schmidt, Jochen, Hölderlins Elegie Brod und Wein. Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtung, Berlin, 1968.

Sebald, W.G., Die unheimliche Heimat: Essays zur österreichischen Literatur, Frankfurt am Main, 1995.

Siavoshi, Sussan, Construction of Iran's national Identity : three discourses, in: Rethinking Iranian Nationalism and Modernity, Kamran Scot Aghaie/Afschin Maraschi (Hrsg.), Austin, 2014.

Skiba (Jena), Dirk, Ethnolektale und literarisierte Hybridität in Feridun Zaimoglus Kanak Sprak, in: Migrationsliteratur. Schreibweisen einer interkulturellen Moderne. Klaus Schenk. Almut Todorow. Milan Tvrdik (Hrsg.), Tübingen und Basel, 2004, S. 183 – 205, Hier: S. 197 – 203.

Sölter, Arpad, Moderne und Kulturkritik. Jürgen Habermas und das Erbe der kritischen Theorie, Bonn, 1996.

Soroush, Abdolkarim, *Razdani va rowschanfekri va dindari* (Wissenschaft, Intellektualität und Religiosität), Teheran, 1377(1998).

Soroush, Abdolkarim, Masnawi Manawi von Molana(Rumi), Teheran, 1386 (2007).

Spengler, Oswald, Der Untergang des Abendlandes, Düsseldorf, 2007. (Erstausgabe München, 1923).

Spivak, Gayatri Chakravorty, Can the Subaltern Speak?, in: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Patrick Williams und Laura Chrisman (Hrsg.), New York, 1993, S. 66 – 111.

Stebbins, H. Lyman, British Imperialism, Regionalism, and Nationalism in Iran, 1889-1919, in: Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012.

Struve, Karen, Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden, 2012.

Swales, Martin, Symbolik der Wirklichkeit. Zum Film Heimat, in: Heimat im Wort, Rüdiger Görner (Hrsg.), S. 117-130.

Tavakoli-Targhi, Mohammad, Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography, New York, 2001.

Tawada, Yoko, Interview vom 18.02.2009 mit Professor Amir Eshel.

Tucholsky, Kurt, Heimat, in: Deutschland Deutschland über alles. Ein Bilderbuch von Kurt Tucholsky und vielen Fotografen montiert von John Heartfield, Berlin, 1929.

Vejdani, Farzin, The Place of Islam in Interwar Iranian Nationalist Historiography, in: Iran facing others. Identity Boundaries in a historical perspective, Abbas Amanat/Farzin Vejdani (Hrsg.), New York, 2012, S. 205 – 218.

Viele Kulturen – eine Sprache. Adelbert-von-Chamisso-Preisträgerinnen und-Preisträger 1985 – 2005, Robert Bosch Stiftung, Stuttgart, 2005.

Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, München, 1917.

Weidner, Stefan, 2012: <http://www.goethe.de/ges/prj/map/mag/pup/de9523698.htm>.

Weigel, Sigrid, Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Reinbek bei Hamburg, 1990.

Wierlacher Alois (Hrsg.), Das Fremde und Das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik, München 1985.

Wierlacher Alois (Hrsg.), Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung, München, 1993.

Williams, Patrick, Laura Chrismans, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, 1993.

Wilpert, Czarina, Religion and Ethnicity. Orientations, Perceptions and Strategies Among Turkish Alavi and Sunni Migrants in Berlin, in: The new Islamic Presence in western Europe, Thomas Gerholm/Yngve Georg Lithman (Hrsg.), London. New York, 1988, S. 88–106.

Wustman, Geritt, Der Vogel ist sterblich, Neuauflage der Gedichte von Freydoun Farokhzad, Hamburg, 15.7.2015: <http://www.fixpoetry.com/feuilleton/kritiken/freydoun-farokhzad/andere->

Yarschater, Ehsan, Die nationale Identität, in: Mohammad Tavakolli Targhi (Hrsg.), *Hekmat-e Tamadoni*. Eine Auswahl von Werke Ehsan Yarschaters, Teheran, 1395 (2016), S. 523 – 530.

Yarschater, Ehsan, Geschichtliche Kontinuität Irans, in: Mohammad Tavakolli Targhi (Hrsg.), *Hekmat-e Tamadoni*. Civilisational Wisdom. Selected Works of Ehsan Yarshater, Teheran, 1395 (2016), S. 453 – 460.

Yarschater, Ehsan, Warum ist in Schahnameh von Königen der Meder und Achämeniden keine Rede?, in: Mohammad Tavakolli Targhi (Hrsg.), *Hekmat-e Tamadoni*. Civilisational Wisdom. Selected Works of Ehsan Yarshater, Teheran, 1395 (2016), S. 393 – 419.

Yesilada. Karin E., Interview mit Zafer Senocak. „Die klassische Migration gibt es nicht mehr“, in: Migrationsliteratur. Eine neue deutsche Literatur?, Heinrich Böll-Stiftung (Hrsg.), 2009.

Yesilada, Karin E., Poesie der dritten Sprache. Türkisch-deutsche Lyrik der zweiten Generation, Tübingen, 2012.

Zarrinkoub, Abdolhossein, A history of Iran after the Reception of Islam, Teheran, 1964, S. 266 – 279.

Zarrinkoub, Abdolhossein, Two centuries of silence: A history of Political Events in Iran during the first two centuries of Islam, Teheran, 1999.

Zarrinkoub, Abdolhossein, *Sedaye Bale Simurgh. Darbareye zendegi va andisheye Attar*. (Geräusch der Flügel von Simurgh. Über das Leben und Denken von Attar). Teheran, 1378 (2000).

Zarrinkoub, Abdolhossein, *Namwar Nameh*. Über Firdosi und Schahnameh, Teheran, 1381 (2002).

Zarrinkoub, Abdolhossein, *Ruzeragan. Tarikh-e Iran an Aghaz ta Soghout-e Saltanat-e Pahlavi* (Die Geschichte Irans von Anbeginn bis zum Sturz der Pahlavi-Dynastie), Teheran, 1387 (2008).

Zia-Ebrahimi, Reza, On Iranian Nationalism and the Myth of the Arian Identity: <https://en.iranwire.com/features/2983/>.

Zia-Ebrahimi, Self-Orientalisation and dislocation: the uses and abuses of the Aryan discourse in Iran', in: Journal of Iranian Studies, 44, no. 4, 2011, S. 445-472.

Zia-Ebrahimi, The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation, Columbia University Press, 2016.

Ziai, Hossein, Illuminationism or Illuminationist philosophy, first introduced in the 12th century as a complete, reconstructed system distinct both from the Peripatetic philosophy of Avicenna and from theological philosophy, in: Encyclopædia Iranica, Volumen XII & XIII, 2004.