

Islamische Kultur als Gedächtniskultur. Fachspezifische Überlegungen anhand des Fallbeispiels Iran¹⁾

Ulrich Marzolph (Göttingen)

„Gedächtnisforschung hat Konjunktur“, schrieb Siegfried J. Schmidt 1991 in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Sammelbandes *Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*²⁾. Und Jan Assmann, der wesentlich an der Konjunktur dieses Forschungsgebietes in Deutschland beteiligt ist, sprach in seinem 1992 erschienenen Buch *Das kulturelle Gedächtnis* gar von einer „Virulenz des Themas *Gedächtnis und Erinnerung*“³⁾ – gerade so, als handle es sich um eine Art Forschungsvirus, welcher die Wissenschaft befallen habe. An dem fachübergreifenden Diskurs der Gedächtnisforschung beteiligt sich neben der Psychologie, Neurologie und Philosophie auch ein breites Spektrum der Kulturwissenschaften von den Geschichtswissenschaften über die Volkskunde⁴⁾ bis hin zur Orientalistik⁵⁾. Allerdings hat der Virus – um bei dem von Assmann benutzten

¹⁾ Der vorliegende Beitrag stellt die überarbeitete Fassung eines zu verschiedenen Gelegenheiten gehaltenen Vortrages dar. Den Teilnehmern an den Diskussionen in Bern und Tübingen danke ich für zahlreiche Anregungen. Für kritische Lektüre danke ich Ingrid Tomkowiak, Angelika el-Massri und Albrecht Noth. Die Anmerkungen enthalten gemäß dem ursprünglichen Charakter eines Vortrags nur konkrete bibliographische Nachweise oder rudimentäre Hinweise mit unmittelbarer Relevanz zum Thema.

²⁾ Schmidt S. J.: *Gedächtnisforschungen: Positionen, Probleme, Perspektiven*. In: id. (ed.): *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*. Frankfurt am Main 1991 (²1992), 9–55, hier 9.

³⁾ Assmann, J.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen*. München 1992, 11.

⁴⁾ Der 27. Deutsche Volkskundekongress fand unter dem Thema „Erinnern und Vergessen“ 1989 in Göttingen statt; cf. Bönisch-Brednich, B./Brednich, R. W./Gerndt, H. (edd.): *Erinnern und Vergessen*. Göttingen 1991 (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen 5).

⁵⁾ Cf. u. a. Biesterfeldt, H.: *Ibn Ḥaldun. Erinnerung, historische Reflexion und die Idee der Solidarität*. In: Assmann, A./Harth, D. (edd.): *Mnemosyne. Formen und*

Bild zu bleiben – erst vor relativ kurzer Zeit auf die Islamwissenschaft übergriffen. Das von Angelika Neuwirth im Juli 1994 in Berlin abgehaltene Symposium mit dem Titel *Memoria. Kulturelle Erinnerung und Formen ihrer Bewahrung im Islam und seinem Umfeld* hat mit einer Vielzahl von Referaten die Bandbreite dessen gezeigt, was die Islamwissenschaft zu den unterschiedlichen Aspekten der Gedächtnisforschung beitragen kann. Etwa 30 Referentinnen und Referenten sprachen dort über so unterschiedliche Themen wie Dufterinnerungen in der Dichtung islamischer Völker (Annamarie Schimmel), das organisierte Vergessen der osmanischen Vergangenheit in Griechenland (Johannes Niehoff) oder das iranische Passionsspiel (*ta'ziye*) als ritualisierte Form der Erinnerung (Heinz Halm). Fast scheint es schon, als beteilige sich die Islamwissenschaft nicht nur spät, sondern zu spät an einem Diskurs, der dem Risiko unterliegt, zum Modethema zu verkommen – eine Bemerkung, die selbstkritisch natürlich auch auf die im folgenden vorzutragenden Gedanken zu beziehen ist.

Dieser Kritikpunkt scheint mir aus mehreren Gründen Aufmerksamkeit zu verdienen. Einerseits liegt die primäre Verantwortlichkeit der Islamwissenschaft nach wie vor darin, die bestehenden Kenntnisse über die Sprachen und Kulturen der Länder des islamischen Orients, ihr geschichtliches Werden und ihre unmittelbare Gegenwart zu vermitteln – und zwar sowohl an ein wissenschaftliches wie auch an ein eher allgemein interessiertes Publikum. Dazu gehört auch das Bestreben, in der aktiven Forschung die unzähligen weißen Flecken auf der erkenntnisgeschichtlichen Landkarte zu erschließen, neue Forschungsfelder aufzutun und Lücken in den vorhandenen Wissensbereichen zu füllen. Andererseits ist es mir, diese persönliche Bemerkung sei gestattet, aus der eigenen Erfahrung heraus wichtig, in der Islamwissenschaft auch ein Forschungsfeld zu sehen, das in der Lage sein muß, aus den spezifischen Bedürfnissen und Fragestellungen des Fachgebietes erwachsene eigene – und gegebenenfalls muß das auch heißen: neue – Forschungsmethoden zu entwickeln. An vielen der bewegenden kulturgeschichtlichen Debatten der letzten Jahre hat sich die Islamwissenschaft engagiert beteiligt, so insbesondere dem großen Bereich *Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Dabei sind zweifelsohne wichtige Einsichten für das eigene Fachgebiet zustande gekommen, Fragen und Methoden der Forschung sind aber weitgehend importiert. Wenn sich die Islamwissenschaft im Fall der Gedächtnisforschung bestehenden Diskussionen anschließt

Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt am Main 1991, 277–288; Ledderose, L.: Die Gedenkhalle für Mao Zedong. Ein Beispiel von Gedächtnisarchitektur. In: Assmann, J./Hölscher, T.: Kultur und Gedächtnis. Frankfurt am Main 1988, 311–339.

und theoretische Erkenntnisse benachbarter Wissenschaftszweige für sich nutzbar macht, verdeutlicht dieser Sachverhalt somit auch das Dilemma, daß Forschungsmethoden und -perspektiven offenbar nach wie vor weitgehend in anderen Fachgebieten entwickelt werden und daß die Islamwissenschaft Gefahr läuft, sich darin zu erschöpfen, übernommene Fragestellungen und Methoden auf ihr eigenes Material anzuwenden. Die Erwartungen an die im folgenden hierzu geäußerten Überlegungen sollten allerdings, gerade nach den geäußerten allgemeinen Kritikpunkten, nicht zu hoch sein. Es kann hier nicht darum gehen, marktschreierisch Lösungen einer als problematisch geschilderten Situation oder gar neue Methoden anzupreisen. Im Sinne der psychologischen Tatsache, daß Sensibilisierungsprozesse meist in kleinen Schritten und selten als schubartige Erkenntnis verlaufen, sind die folgenden Überlegungen eher als Beitrag zur Schaffung eines Problembewußtseins gedacht.

Gedächtnisforschung, wie sie heute in Deutschland verstanden wird, ist geprägt durch die Einsichten Assmanns, der – ursprünglich und hauptsächlich Ägyptologe – die Rolle des Gedächtnisses als grundlegendes Paradigma des kulturellen Selbstverständnisses aufgezeigt hat. Der Ertrag dieser Einsicht für die Islamwissenschaft besteht zunächst in der Übertragbarkeit des Paradigmas auf die Kulturregion, wie es das Berliner Symposium eindrucksvoll gezeigt hat. Andererseits könnte ein spezifischer Beitrag der Islamwissenschaft zur interdisziplinären Gedächtnisforschung darin liegen, den Blick dafür zu schärfen, daß ‚Islamische Kultur‘ – die im folgenden näher zu definieren ist – wesentlich retrospektiv, gewissermaßen eine ‚Gedächtniskultur‘ ist und daß ein erheblicher Anteil der Verständnis- und Verständigungsprobleme in bezug auf die Länder islamischer Kultur aus eben diesem Sachverhalt resultiert. Mit anderen Worten: Gedächtnisforschung darf für die Islamwissenschaft nicht ein konjunkturrell bedingtes Modethema sein, sondern kann als ein Schlüssel zum Verständnis grundlegender Prozesse dienen, die sowohl das Selbstverständnis der islamischen Welt als auch die Frage des islamwissenschaftlichen Erkenntnishorizonts berühren. Einige Grundlinien dessen, wie dieser spezifische Beitrag der Islamwissenschaft aussehen könnte, möchte ich im folgenden entwickeln.

Zunächst bedarf jedoch der im folgenden benutzte Terminus der ‚Islamischen Kultur‘ einer Erläuterung. Wenn hier von ‚islamischer Kultur‘ die Rede ist, so beinhaltet das zwei Aspekte: Einerseits betrifft es das kulturelle Schaffen der Völker des islamischen Orients, von Marokko bis Indonesien. In diesem Verständnis müssen weder die Wurzeln einer solchermaßen als ‚islamisch‘ bezeichneten Kultur in islamischer Zeit liegen noch muß diese ‚islamische Kultur‘ notwendigerweise primär religiös geprägt sein; im Gegenteil ist eher von einer wechselseitigen Befruchtung kulturellen Schaffens

zwischen den Völkern des islamischen Raumes auszugehen. Dies betrifft den weitaus überwiegenden Teil des kulturellen Schaffens der Völker des islamischen Orients, von der Landwirtschaft über die traditionelle Baukunst bis hin zur Musik. Andererseits bedeutet ‚islamische Kultur‘ eine Kultur, die ursächlich mit den durch die Religion des Islam geprägten Wertvorstellungen zusammenhängt und ihre Eigenart daraus bezieht, daß kulturelles Schaffen auf der Grundlage religiöser Aspekte entsteht oder sich zumindest in Übereinstimmung mit diesen entwickelt. Diese Kategorie der ‚islamischen Kultur‘ betrifft viele der intellektuellen Erzeugnisse, primär die zur Würdigung und Auseinandersetzung mit der religiösen Identitätsstiftung entstandenen Wissenschaftszweige, wozu sowohl die Korankommentare und Hadīṭ-Sammlungen als auch weite Bereiche der Geschichtswissenschaft und Philosophie zu rechnen sind. Nicht immer sind diese beiden Bereiche ‚islamischer Kultur‘ scharf voneinander zu trennen. Zwischen der islamischen ‚Norm‘ und der ‚islamischen‘ Wirklichkeit besteht eine dialektische Dynamik, ein vielschichtiger Diskurs mit zahlreichen Inhalten nicht-islamischer Provenienz. Betrachtet man etwa das vieldiskutierte sogenannte islamische Bilderverbot⁶⁾, so stellt dessen Herkunft aus der Interpretation verschiedener normativer Aussprüche des Propheten Mohammed eindeutig ein islamisches Phänomen der religiösen Kategorie dar. Die Auswirkungen dieses Phänomens, einerseits etwa in der ornamentalen Baukunst oder dem völligen Fehlen islamischer Skulpturen, andererseits in der durchaus auch menschliche Lebewesen darstellenden Buchmalerei, beruhen hingegen eher auf kulturellen Normen, die unabhängig von islamischen Werten sind und teils – so etwa im Fall der iranischen Miniaturmalerei – auf vorislamischen Grundlagen beruhen. Während im Bereich der Architektur die Verwendung ornamentaler Schriftbänder der religiösen Kategorie zugerechnet werden muß, so ist die in islamischer Zeit perfektionierte Kunst des Bogen- und Kuppelbaus primär ein Phänomen der allgemein kulturgeschichtlichen Kategorie, das allerdings unter religiösem Einfluß weiterentwickelt wurde.

Aufgrund der unterschiedlichen historischen Voraussetzungen und der Vielfältigkeit der zahlreichen Kulturen des islamischen Raumes ist bei den folgenden Überlegungen zunächst die Einschränkung auf eine faßbare kulturelle Einheit unerläßlich, von der aus gewonnene Erkenntnisse bedingt auf andere kulturelle Einheiten des islamischen Raumes übertragen werden können⁷⁾. Wenn diese Einschränkung dem Islam iranischer Prä-

⁶⁾ Reenen, D. van: The Bilderverbot, a new survey. In: *Der Islam* 67 (1990) 27–77.

⁷⁾ Zur übergreifenden Problematik cf. etwa die Skizze von Wielandt, R.: *Islam und kulturelle Selbstbehauptung*. In: Ende, W./Steinbach, U.: *Der Islam in der Gegenwart*. München 1984, 551–559.

gung gilt, so hat das vor allem zwei Gründe: Zum einen ist in Iran wie in keinem anderen islamischen Land die vorislamische Vergangenheit gegenwärtig, und zwar sowohl in greifbaren Zeitzeugen wie Denkmälern, literarischen Werken oder Namen als auch in der religiösen Diskussion. Einzig Ägypten verfügt als weiteres Land des islamischen Raumes über eine vergleichbare Dimension vorislamischer Monumente, die gewissermaßen die Rolle einer ‚kulturellen Gedächtnisstütze‘ übernehmen. Allerdings bestand dort schon zu Beginn der arabisch-islamischen Eroberung keine direkte und aktive Verbindung mehr zu dem kulturellen Erbe der eigenen Vergangenheit. Demgegenüber ist die iranische Identität bis heute ungebrochen von dem Bewußtsein einer zivilisatorischen Tradition geprägt, die lange vor der Islamisierung des Landes wurzelt und sowohl in religiöser als auch kultureller Hinsicht als zumindest eigenständig, wenn nicht sogar überlegen eingeschätzt wird. Zum anderen hat der Islam moderner iranischer Prägung wie keine andere islamische Strömung der unmittelbaren Vergangenheit ganz entscheidend zu dem vom Westen als ‚Re-Islamisierung‘ bezeichneten zeitgenössischen Phänomen beigetragen, indem von der politischen Führung ganz bewußt eine eigene, als ‚islamisch‘ bezeichnete Identität gegenüber den als fehlgeleitet und unterlegen dargestellten Gesellschaftssystemen des Kapitalismus und Kommunismus propagiert wird. Der von der derzeitigen iranischen Führung hieraus abgeleitete Führungsanspruch in der islamischen Welt ist von den anderen islamischen Ländern keineswegs einheitlich anerkannt, unterstreicht jedoch die maßgebliche Rolle des religiösen Faktors für die Definition des Selbstverständnisses: Hier wird die kulturelle Identität über einen Faktor erschlossen, der seine Prägung weitgehend aus der idealisierten Frühzeit der religionsstiftenden Ereignisse bezieht. Diese beiden Gesichtspunkte stellen für die spezifische Situation des Landes Iran die zwei zuvor skizzierten Faktoren ‚islamischer Kultur‘ dar.

Fragt man nach diesen einleitenden Gedanken nach dem Zusammenhang von ‚islamischer Kultur‘ und Gedächtnis, so kann man sich dem Thema zunächst allgemein über die verschiedenen ‚Arten‘ des Gedächtnisses nähern, vom individuellen zum kollektiven und kulturellen Gedächtnis hin argumentieren. So kann darauf hingewiesen werden, daß das individuelle Gedächtnis in den Kulturen der islamischen Welt einen anderen, zumeist einen höheren Stellenwert besitzt, als dies in zeitgenössischen europäisch geprägten Kulturen Ende des 20. Jahrhunderts der Fall ist. Dies betrifft zunächst das unmittelbar Naheliegende: Gedächtnis und Erinnerung in ihrer Funktion für die Speicherung und Abrufung menschlicher Erfahrung, wovon weitgehend Ausdrucksformen verbaler Natur betroffen sind. Erstaunlich umfangreiche Gedächtnisleistungen trifft man in allen Kultu-

ren an, aber in vielen Gebieten islamischer Kultur besitzt das Auswendiglernen einen derart hohen Stellenwert, daß es neben den Fähigkeiten zu lesen und zu schreiben gewissermaßen als dritter Faktor von Alphabetisierung gelten kann⁸). Die großen Gelehrten der islamischen Frühzeit werden demnach unter anderem in bezug auf ihr enormes Gedächtnis als vorbildhaft dargestellt: al-Buḥārī, der Verfasser einer der kanonischen Ḥadīṭ-Sammlungen (gest. 256/870), soll von sich selbst behauptet haben, er kenne einhunderttausend zutreffende (*ṣaḥīḥ*) sowie zweihunderttausend nicht zutreffende (*ḡair ṣaḥīḥ*) Ḥadīṭe⁹); und aš-Ša'bī (gest. ca. 110/728) soll gesagt haben, er erinnere sich an einen jeden Ḥadīṭ, den er jemals gehört habe¹⁰). Diese Aussagen enthalten mit Sicherheit erhebliche Teile stereotyper Übertreibungen, die dazu dienen, ihren programmatischen Charakter zu unterstreichen. Schließlich macht nicht ihr vorhandener oder nicht vorhandener Wahrheitsgehalt sie zu wichtigen Zeugen der Einstellung der islamischen Kultur zum Gedächtnis, sondern das Selbstverständnis, das aus derlei Stereotypen spricht. Weitgehend unerforscht ist in diesem Zusammenhang die Frage, welche Prinzipien und Mechanismen bei der schriftlichen Fixierung verbaler Erfahrung und deren erneuter Speicherung im Gedächtnis durch Lesen oder Vorlesen eine Rolle spielen. In der traditionellen arabischen Literatur etwa sind neben strengen Reihungen Kompositionsprinzipien wie die Konfrontation von Gegensätzen, die assoziative Kombination von Erinnerungem, oder auch die Indienststellung der semantischen Verknüpfung des arabischen Wortschatzes zu erkennen, die oft für westliche Leser wenig systematisch und eher zufällig bis chaotisch wirken. Hier gilt es, die Funktion dieser Prinzipien als ordnend anzuerkennen und gleichzeitig ihre immens befruchtende Kraft zu vergegenwärtigen: Die Enzyklopädien der arabisch-islamischen Literatur¹¹) etwa stellen nicht nur umfangrei-

⁸) Cf. hierzu Eickelmann, D. F.: The Art of Memory. Islamic Education and its Social Reproduction. In: Comparative Studies in Society and History 20 (1978) 485–516.

⁹) al-Ibšīhī, Muḥammad b. Aḥmad: al-Mustaṭraf fī kull fann mustaṭraf I. ed. M. M. Qumayḥa. Beirut 1983, 53 = al-Mostaṭraf, Recueil de morceaux choisis çà et là dans toutes les branches des connaissances réputées attrayantes [. . .] I. Übers. G. Rat. Paris/Toulon 1989, 60.

¹⁰) ar-Rāḡib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad: K. Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥāwarāt aš-šu'arā' wal-bulagā' I. Beirut 1961, 40.

¹¹) Pellat, C.: Les encyclopédies dans le monde arabe [1966]. In: id.: Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam. London 1967, 631–638; Kilpatrick, H.: A Genre in Classical Arabic Literature: The *Adab* Encyclopedia. In: Hillenbrand, R. (ed.): Union Européenne des Arabisants et Islamisants. 10th Congress. Proceedings. Edinburgh 1982, 34–42; cf. Marzolph, U.: Medieval Knowledge in Modern Reading.

che Kompilationen dar, sondern auch immense Wissensspeicher, die sich einerseits bemühen, das in der Vergangenheit als maßgeblich Anerkannte in kodifizierter Form festzuhalten und andererseits, das kollektive Wissen normativ an die Zukunft weiterzugeben.

In den meisten Kulturen ist es üblich, daß religiöse Texte (zumindest von speziellen gesellschaftlichen Gruppen) auswendig gelernt werden. Im Gegensatz zu anderen Kulturen setzt das Auswendiglernen des Korans als zentraler heiliger Schrift des Islam jedoch nicht nur eine entsprechende Gedächtnisleistung voraus. Darüber hinaus erfordert es die Fähigkeit, in einem Prozeß der weitgehenden Abstrahierung einen Text zu memorieren, der nicht nur inhaltlich sprunghaft und sprachlich kompliziert ist, sondern zudem als unveränderliches Wort Gottes aufgefaßt wird und als solches einzig in der Sprache rezitiert und memoriert werden darf, in der er offenbart wurde. Dies bedeutet für jede Person, die den gesamten Text des Korans auswendig beherrscht (*ḥāfiẓ*), zumindest die Auseinandersetzung mit einem sprachlich schwer erschließbaren, für diejenigen, die nicht das Arabische als Muttersprache beherrschen, oft sogar weitgehend unverständlichen Text. Trotz dieser erheblichen Schwierigkeiten wird der Koran auch heute noch von einer erstaunlich hohen Anzahl von Personen vollständig memoriert, wobei Bildungsstand, Herkunft, Geschlecht und Alter mitunter nur eine untergeordnete Rolle spielen. Die Teheraner Tageszeitung *Ettelā'āt* etwa erwähnte in ihrer Ausgabe vom 20. September 1994 die jugendlichen Preisträger verschiedener Wettbewerbe in Rezitation und Memorierung des Korans; ausführlich wurde über ein neunjähriges indisches Mädchen berichtet, das nach anderthalbjähriger Übung den gesamten Koran auswendig beherrschte. Während die neurologische Gedächtnisforschung – übrigens ganz im Sinne der antiken Theorie – davon ausgeht, daß die Memorierung komplizierter und insbesondere nicht durch einen erschließbaren Sinn miteinander verbundener Daten nur in Verknüpfung mit Bildern möglich ist¹²⁾, eröffnet sich mit dem Phänomen des *ḥāfiẓ* ein Feld, in dem neben den rein technischen Faktoren möglicherweise andere Dimensionen von entscheidender Bedeutung sind, etwa mit herkömmlichen Methoden analytischer Wissenschaft schwer faßbare Begrifflichkeiten wie ‚religiöser Verdienst‘ und ‚Hingabe‘. Mithin gibt es jenseits neuronaler, psychologischer oder psycholinguistischer noch weitere Erklärungsmodelle für die Funktion des Gedächtnisses zu erschließen. Eine vergleichbare Rolle wie der Koran spielen

A Fifteenth-Century Arabic Encyclopaedia of omni re scibili. In: Pre-modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1–4 July 1996. ed. P. Binkley. Leiden/New York/Köln 1997, 407–419.

¹²⁾ Cf. hierzu bes. die Beiträge in Schmidt (wie Anm. 2).

im iranischen Raum die Dichtungen des Ḥayyām, Ḥāfez, Rumi oder Sa'di, die über ihren Wert als intellektuell geschätzte sprachliche Meisterwerke auch einen zutiefst spirituellen Wert besitzen, der – vor allem in der Befragung der Dichtungen des Ḥāfez als Orakel – dem religiöser Texte nahekommt¹³). Derartige Texte werden von Kindesbeinen an im Lehrbetrieb der Schulen memoriert, und viele traditionell gebildete Iraner werden zumindest einige hundert, nicht selten auch einige tausend Verse der klassischen persischen Dichter zu passenden Gelegenheiten aus dem Gedächtnis vortragen können.

Selbstverständlich haben auch in den traditionellen Lehranstalten in Iran mittlerweile moderne Unterrichtsmittel Einzug gehalten. In den zentralen schiitischen Institutionen in Qom, Esfahan oder Mašhad ist es durchaus nicht ungewöhnlich, in einer historischen Medrese einen Raum für audio-visuelle Lernmethoden zu finden. Allerdings hat der Einsatz modernster Technik – mittlerweile ist ein bedeutender Teil der islamischen Basisliteratur auf CD-Rom verfügbar – die traditionellen Lehrmethoden eher ergänzt als ersetzt. Auch heute noch ist der Lehrbetrieb weitgehend von Auswendiglernen geprägt, ob es sich in den religiösen Lehranstalten um das Nachvollziehen anerkannter Lehrmeinungen, in den Schulen um die Verinnerlichung pädagogischer Zielvorstellungen oder in den Universitäten um die Aneignung westlicher Technologie handelt. Der Kulturgeschichtler Gustav von Grunebaum hat dazu in seiner Charakterisierung des islamischen Lehrbetriebs grundlegend festgehalten, daß der islamische Wissenschaftsbegriff nicht auf analytisches Verständnis, sondern auf die Aneignung und Bewahrung einmal als Wahrheiten kodifizierter Erkenntnisse ausgerichtet sei, bei denen der wissenschaftlich exakt nachprüfbare Gehalt nicht unbedingt ausschlaggebend sei¹⁴). Ein großer Teil der islamischen Wissenschaften bemüht sich letztlich um die Erklärung der Unerklärlichkeit des religionsstiftenden Ereignisses; liegen verschiedene Erklärungen eines bestimmten Phänomens vor, so tendiert der islamische Wissenschaftler zum Referat, wobei er oft mit der Formel *wa-llāhu a'lam*/ „und Gott weiß es am besten“ abschließt. Diese Formel, aus der Perspektive einer analytischen Wissenschaft oft als Eingeständnis der Unfähigkeit eigenständiger Erkenntnisfindung aufgefaßt, ist aber mehr als nur die fromme ergebenheit in Gottes Allmacht und Allwissen: Sie beinhaltet gleichzeitig das Anerkennen der Tatsache, daß jegliches Wissen zwangs-

¹³) Cf. Ruḥolamini, M.: *Bāvarhā-ye āmmiyāne dar bāre-ye fāl-e Ḥāfez*. Teheran 1369/1990.

¹⁴) Cf. u. a. Grunebaum, G. E. von: *Der Islam im Mittelalter*. Zürich/Stuttgart 1963, bes. 284–328 (Kap. „Menschenideal“).

läufig beschränkt und grundsätzlich subjektiv ist. Sie drückt nicht Ohnmacht aus, sondern erkennt die zwangsläufige Fehlbarkeit menschlicher Erkenntnis an. Gemäß seiner Anerkennung der unbedingten Allmacht Gottes ist der Islam darüber hinaus generell von einem starken Wunderglauben geprägt, sind manche der ‚prä-wissenschaftlichen‘ Erkenntnismodelle noch bis in die unmittelbare Vergangenheit von Bedeutung: Einer der Wegbereiter des modernen Iran, der Qāğāren-Prinz E'tezād as-Saltane, mußte sich etwa noch Mitte des 19. Jahrhunderts dagegen wenden, daß die althergebrachten Wissenschaften Ebbe und Flut durch einen Engel, der den Fuß ins Wasser taucht, erklären wollten¹⁵). Und bis in die unmittelbare Neuzeit gibt es Fälle des traditionellen Bemühens um wissenschaftliche Objektivität, die aus analytischer Sicht naiv und hilflos anmuten. So etwa erörtert der schiitische Autor Nur 'Ali-Elāhi 1975 die Lebensumstände des Weisen Narren Buhlül, dem aus einem weit über einhundert Jahre umspannenden Zeitraum Kontakte zugeschrieben werden. Anstatt sich aber eindeutig zu den unkritischen Tradierungsmechanismen einer populären Überlieferung zu bekennen, folgert der Autor naiv, daß Buhlül – „wie man auch rechne“ – sehr lange gelebt haben müsse¹⁶).

Eine aufgeklärte Islamwissenschaft wird Ende des 20. Jahrhunderts von Grunebaum zwar nicht in der implizit ausgedrückten höheren Einschätzung westlicher zivilisatorischer Werte folgen; schließlich ist es primär die westliche Zivilisation, die aufgrund der ökonomischen und ökologischen Entwicklungen Ende des 20. Jahrhunderts die Existenz der gesamten Menschheit bedroht. Hingegen trifft von Grunebaums Charakterisierung der traditionellen islamischen Gelehrsamkeit weitgehend zu. Dies hängt damit zusammen, daß es dort weniger um die Erarbeitung einer individuellen, analytisch erarbeiteten Meinung geht, sondern darum, die letztlich gültige Weisheit des göttlichen Ratschlusses zu ergründen. Allerdings ist im iranischen Islam schiitischer Prägung das ‚Tor der eigenständigen Erkenntnis‘ (arabisch: *bāb al-iğtihād*) nicht völlig geschlossen: Dem schiitischen Gelehrten steht grundsätzlich die Möglichkeit offen, nach intensivem Quellenstudium sowie praktischer Erprobung seines Wissens den Grad eines *muğ-*

¹⁵) E'tezād as-saltane: *Falāk as-saāda*. Teheran 1278/1861, bes. 59–70; cf. auch Radtke, B.: *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Beirut 1992, 35, 80, 162, 410; Arjomand, K.: *The Emergence of Scientific Modernity in Iran: Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid-Nineteenth Century*, in: *Iranian Studies* 30, 1–2 (1997) 5–24, besonders 16–20.

¹⁶) 'Ali-Elāhi, Nur: *Borhān al-ḥaqq*. Teheran 1354/1975, 28 f.; cf. Marzolph, U.: *Der Weise Narr Buhlül in den modernen Volksliteraturen der islamischen Länder*. In: *Fabula* 28 (1987) 72–89, hier 85.

tahid zu erreichen, der ihn dazu befähigt, selbständige Urteile zu fällen und für andere (schiitische) Muslime verbindliche Aussagen zu formulieren¹⁷⁾. Zu den spektakulären derartigen Urteilen aus neuerer Zeit zählen etwa Homeinis Rechtsurteil (*fatwa*) gegen den indo-britischen Schriftsteller Salman Rushdie¹⁸⁾ oder jüngst (1996) die *fatwa* gegen den Import und die Verwendung von Satellitenantennen in Iran. Die Verbindung, die derartige Vorgänge mit dem Thema des Gedächtnisses aufweisen, liegt in der Anwendung akzeptierter Wertigkeiten der islamischen Frühzeit auf die Gegebenheiten der unmittelbar zeitgenössischen Gegenwart. Hier wird nicht nach Sinn und Unsinn, nach Zweckmäßigkeit oder unter Umsetzung pragmatischer Gesichtspunkte entschieden, sondern hier setzt sich weitgehend die gegenwärtige Auffassung von als wahr anerkannten erinnerten Wertigkeiten der Vergangenheit durch.

Die iranische Revolution von 1979 hat der Weltöffentlichkeit ins Bewußtsein gerufen, welch immense Triebkraft religiöse Argumente in den Ländern des islamischen Orients haben können. Die Gründe hierfür stehen nicht nur nach westlichem Verständnis in engem Zusammenhang mit den unmittelbaren ökonomischen Verhältnissen. Andererseits kann die Religion in der islamischen Welt eine ungleich stärkere Gegenwärtigkeit für sich beanspruchen, als dies in den westlichen Industrienationen der Fall ist. Die Situation im Iran der 70er Jahre ist zwar nur bedingt vergleichbar mit derjenigen der 90er Jahre in Ägypten oder Algerien, auch dort werden aber von sogenannten ‚fundamentalistischen‘ islamischen Gruppierungen vergleichbare Argumente zur Propagierung eines ‚islamischen‘ Staates angeführt. Man wendet sich gegen die Ausbeutung islamischer Staaten durch westliche Industrienationen, gegen die Verwestlichung der traditionellen Kultur und die damit einhergehende Konsumorientiertheit und Sittenlosigkeit der Gesellschaft, gegen die Unfähigkeit (in Iran zusätzlich: Illegitimität) der (vor 1979 amtierenden) politischen Führung und insbesondere gegen die Bedrohung identitätsstiftender islamischer Werte. Eine der we-

¹⁷⁾ Cf. Halm, H.: Die Schia. Darmstadt 1988, bes. 85–90.

¹⁸⁾ Cf. Pipes, Daniel: The Rushdie Affair. The Novel, the Ayatollah, and the West. New York 1990; Sardar, Z./Davies, M. W.: Distorted Imagination. Lessons from the Rushdie Affair. London, Kuala Lumpur 1990. Zusätzlich zu der breiten Literatur in europäischen Sprachen wäre es lohnenswert, den iranischen Standpunkt nach Homeinī einmal näher in Betracht zu ziehen; cf. hierzu etwa den iranischen „Bestseller“ (bis 1995 sieben Auflagen mit insgesamt ca. 35.000 Verkaufsexemplaren) des seit 1997 amtierenden Ministers für Kultur und islamische Rechtleitung (farhang va ersād-e eslāmi) ‘Atā’ollāh Mohāgerāni: Naqd va touṭe’e-ye Āyāt-e šeiṭāniye. Teheran (1368/1989) 71373/1994.

sentlichen Ursachen der immer noch anhaltenden Welle der Re-Islamisierung liegt mit Sicherheit in den mangelhaften ökonomischen und sozialpolitischen Rahmenbedingungen der meisten Länder der islamischen Welt. Andererseits offenbart sich in der vehementen Argumentation gegen importierte Wertvorstellungen auch eine tiefe Angst vor dem Verlust der kulturstiftenden Identität, mit anderen Worten: vor dem Verlust des ‚islamischen‘ Gedächtnisses, der einer religiösen und kulturellen Amnesie gleichkäme.

An diesem Punkt ist das Beispiel Iran besonders aufschlußreich, denn durch die Entwicklung der letzten zwei Jahrzehnte hat sich nicht nur auffällig gezeigt, wodurch ein derartiges islamisches Gedächtnis letztlich geprägt wird, sondern auch, wie identitätsstiftende Erinnerungsarbeit gefördert werden kann und gleichzeitig versucht wird, identitätsbedrohende Aspekte durch selektives Vergessen zu eliminieren. Die Diskussion um die Islamisierung oder Re-Islamisierung Irans hat sich in den westlichen Medien vor allem an zwei Phänomenen festgemacht, die für westliche Wert- und Moralvorstellungen den Inbegriff persönlicher Freiheit repräsentieren: Einerseits die Rolle der Frau, die solch sensible Fragen wie Geschlechtertrennung, Rollenbewußtsein oder Kleidungs Vorschriften berührt; andererseits das Alkoholverbot, das im weiteren Sinn nicht nur als Verbot der Einnahme jeglicher berauschenden Mittel angesehen wird, sondern darüber hinaus im Keim die Mißbilligung nicht zweckgebundener Vergnügungen enthält, wie sie denn in Iran auch weitgehend umgesetzt wird. Abgesehen von diesen öffentlichkeitswirksamen Aspekten der Islamisierung des Landes hat sich aber in vielen weniger spektakulären Bereichen eine (Rück-) Orientierung auf islamische Werte vollzogen, die den gesamten Lebensraum von der Benennung des Neugeborenen über den Eintritt in Kindergarten, Schule und Universität, Berufsleben und Heirat bis hin zur Leichenwaschung umfaßt. An drei bislang wenig beachteten, eher unscheinbaren Beispielen soll dies im folgenden etwas detaillierter aufgezeigt werden: dem Bereich der Setzung moralischer Maßstäbe in der Grundschulbildung; der Umbenennung von Straßennamen in Teheran; und der Entwicklung freier Mauerflächen als Matrix politischer Meinungsäußerung – etwas salopp als ‚Teheraner Graffiti‘ bezeichnet.

Schulbücher haben eine besondere Verantwortung als sinnstiftende Instanz für junge Menschen im Prozeß der Bewußtseinsbildung¹⁹⁾. Diese Tat-

¹⁹⁾ Im folgenden weitgehend nach Marzolph, U.: Die Revolution im Schulbuch. Die Grundschullehrbücher „Persisch“ vor und nach 1979. In: Spektrum Iran 7,3–4 (1994) 36–56 und id.: Zur Lage der Erzählforschung im nachrevolutionären Iran. *ibid.* 8,3 (1995) 39–51; cf. ferner: Behbahani, A. R. Gh.: Gesellschaftspolitische Konzeptionen im Iran vor und nach der Revolution von 1979. Diss. Konstanz

sache war sowohl den Verfassern von Schulbüchern vor 1979 als auch nachher bewußt. Da die iranische Revolution nicht nur die Abschaffung der monarchischen Staatsform, sondern darüber hinaus die Schaffung eines grundlegend neuen Gesellschaftssystems bezweckt, sind seither folgerichtig die gesamten Schulbücher einer intensiven Überarbeitung unterzogen worden. Resultat dieser Überarbeitung waren zunächst interessanterweise keineswegs völlig neue Schulbücher – eine derartige Zielsetzung ließ sich auch in den seit der Revolution verstrichenen Jahren bislang nur ansatzweise verwirklichen. Vielmehr sind die früheren Bücher, insbesondere diejenigen der ersten Grundschuljahre, unter subtiler Veränderung von Details und geschickter Nutzung methodischer Kontinuitäten modifiziert. Dabei knüpft man an die im kulturellen Gedächtnis verankerten Wertmaßstäbe an, instrumentalisiert sie aber im Sinn einer neuen Moral, und die Summe derartiger sinnändernder Eingriffe ergibt völlig neue Wertigkeiten.

Eindrucksvoll läßt sich dies etwa an einer der Illustrationen aus dem Persisch-Lehrbuch für die erste Klasse darlegen, das eine Lehrerin vor ihrer Klasse zeigt. Die Lehrerin steht hinter ihrem Pult; die Schüler sitzen an ihren Tischen, vor sich die Bücher; ein Mädchen steht vorn und erläutert mit der Hand zeigend ein dort hängendes Bild. Die Kontinuität der Illustration ist überdeutlich. Aber vor der Revolution hat die Lehrerin westliche Kleidung mit ausgeprägten weiblichen Konturen, offen getragene Haare in toupiertem Haartracht, entblößte Arme; die Knaben und Mädchen der ersten Klasse nehmen gemeinsam am Unterricht teil, die Mädchen mit kurzem Rock und zu Zöpfen gebundenen, offen getragenen langen Haaren. Nach der Revolution besteht die Klasse nur noch aus Mädchen, die ebenso wie die Lehrerin nach den von Homeini institutionalisierten Kleidervorschriften mit weiten Hosen, einem bis über die Knie reichenden unifarbenen Kittel und einem die Haare völlig bedeckenden Kopftuch bekleidet sind. Hing an der Wand vorher über der Tafel ein fotografisches Porträt des Schah (Muhammad Rezā Pahlavi), so hängt über der Tafel jetzt die persische Fassung der Basmala, *be-nām-e ḥodā*, „Im Namen Gottes“, hinter der Lehrerin eine Karte des Landes Iran. Zeigte das Mädchen vor der Revolution selbstbewußt und lässig auf ein Bild der Situation, in der es sich selbst befand (später möglicherweise negativ als Indiz der Ich-Bezogenheit des Individuums gewertet), so zeigt das Mädchen nach der Revolution mit gesenktem Blick

1987; Mohsenpour, B.: Philosophy of Education in Postrevolutionary Iran. In: Comparative Education Review 21,1 (1988) 58–72; Mehrañ, G.: Socialization of Schoolchildren in the Islamic Republic of Iran. In: Iranian Studies 22 (1989) 35–50; Mirlohi, H.: Das allgemeine und berufliche Schulwesen im Iran: Entwicklung, Strukturen, Probleme und Perspektiven. Phil. Diss. Dortmund 1989.

und bescheidener Körperhaltung auf eine Szene aus der Natur. Allerdings sind hier bei der Illustration in den beiden untersuchten nachrevolutionären Büchern von 1985 und 1992 zwei Unterschiede wahrzunehmen: Einerseits ist die frühere Naturszene ‚Hund am Weg‘, also die bildliche Darstellung eines Lebewesens, ersetzt durch ‚Haus am Weg‘, ein rein gegenständliches Bild. Dies könnte ein Hinweis auf eine verstärkt dogmatische Handhabung des islamischen ‚Bilderverbots‘ sein. Andererseits sind in dem freien Raum über dem Bild die zwei fotografischen Porträts des mittlerweile verstorbenen Ḥomeini und des derzeitigen Führers der Revolution (*rahbar-enḡelāb-e eslāmi*), Ḥāmene‘i, eingefügt – interessanterweise exakt an demselben Platz, an dem vor der Revolution (bei einer Tafel, die sich über die gesamte Bildbreite erstreckte) das Schahporträt hing, jedoch leicht tiefer als die über die Tafel gesetzte Anrufung Gottes.

Allgemein lassen sich in den iranischen Schulbüchern verschiedene grundlegende Veränderungen feststellen: Während in der Schah-Zeit etwa das historische Gedächtnis in der imperialen Vergangenheit der iranischen Kultur fundiert war, gründet es jetzt in der Frühzeit des Islam. Wertigkeiten wie Opferbereitschaft, Nationalgefühl und Gehorsam spielen nach wie vor eine zentrale Rolle, werden aber anders motiviert: Opferbereitschaft soll nicht mehr nur der Verteidigung des Vaterlandes, sondern dem Schutz der islamischen Werte dienen; Nationalgefühl wird nicht darauf gegründet, daß Iran als Wiege der Kultur und zivilisatorischer Ursprung betrachtet wird, sondern als Ausgangspunkt der Verwirklichung einer reinen islamischen Lehre; Gehorsam wird nicht gegenüber dem Schah und seiner Familie als absoluten Herrschern verlangt, sondern gegenüber dem Lehrer (*mu‘allim*), insbesondere gegenüber dem religiösen Lehrer, dem Symbol unhinterfragbarer Kompetenz in den zentralen moralischen Fragen des alltäglichen, sozialen und politischen Lebens. Im übrigen sind es durchaus auch die auf den ersten Blick unscheinbaren Kleinigkeiten, die weitreichende Konsequenzen ankündigen oder belegen. So findet die Untermauerung der Autorität des Lehrers auch darin ihren Ausdruck, daß der vorherige Wahlspruch der Schulbücher geändert wurde. Vor der Revolution war dies *tavānā bovad har ke dānā bovad*, „Wissen ist Macht“ – ein Halbvers aus der Anfangspassage des persischen Nationalepos, des *Šāh-nāme* von Ferdousi. Nach der Revolution lautet der Wahlspruch *ta‘līm va ta‘allom ‘ebādat ast*, „Lehren und Lernen ist ein Gottesdienst“ – ein mittlerweile schon fast kanonisierter Ausspruch Ḥomeinis, der unmißverständlich die Priorität des Erlernens anerkannter Wahrheiten (*ta‘allom*) durch Vermittlung maßgeblicher Autoritäten (*ta‘līm*) zum Ausdruck bringt.

Das zweite Beispiel, die Umbenennung von Straßennamen in Teheran nach der Revolution von 1979, zeigt gleichfalls, in welcher immenser Dimen-

sion die derzeitige politische Führung eine Rückorientierung auf islamische Werte in der iranischen Öffentlichkeit zu erreichen versucht. Schon unter der Regierung Reżā-Šāhs waren zahlreiche der alten Ortsnamen in Teheran auf die imperiale Tradition eingeschworen worden²⁰). Die neuen Herrscher nach der Revolution waren aber nicht nur dem Problem der Abschaffung aller mit dem verhaßten Herrschaftssystem und dessen Wertmaßstäben verbundener Bezeichnungen konfrontiert; es mußte vor allem eine immense Anzahl neuer Namen als Ersatz und Nachfolge geprägt werden. So heißt die alte Pahlavi-Straße, die ganz Teheran in Nord-Süd-Richtung durchquert, jetzt Vali-[ye] ‘aṣr, Bezeichnung für den im Verborgenen die Geschicke der Welt leitenden zwölften Imam der Schiiten. Die alte Šāh Reżā-Straße heißt jetzt „Revolution“ (*enqelāb*), die alte Eisenhower-Straße „Freiheit“ (*āzādi*). Und während die nördlich des Geländes der sowjetischen Botschaft gelegene Ġazālī-Straße ihren Namen behielt, wurde die südlich gelegene Churchill-Straße nach dem für iranische Zungen schier unaussprechbaren Neuphle-le Château benannt – dem französischen Ort, von dem aus Ḥomeini die finale Phase der iranischen Revolution einleitete. Es klingt schon zynisch, wenn man darauf hinweist, daß ausgerechnet der von 1980–1988 andauernde Krieg mit dem Nachbarland Irak („Erster“ Golfkrieg) den Teheraner Behörden bei der Prägung neuer Straßennamen immens behilflich war: Eine erhebliche Anzahl von Straßen ist nach Gefallenen im Dienste der Glaubenssache, nach islamischen ‚Märtyrern‘ (*šahīd*) bezeichnet – von dem 1981 bei einem Bombenanschlag ums Leben gekommenen ‚Märtyrer Behešti‘ bis hin zum Šahīd-e gomnām, dem „Märtyrer mit dem verlorenen Namen“, dem heutigen iranischen Gegenstück des ‚unbekannten Soldaten‘. Allerdings zeigt das Beispiel der Straßennamen auch die Grenzen eines derartigen Eingriffes in das kulturelle Gedächtnis: Kaum ein älterer Teheraner wird die heutige Moṭāhhari-Straße anders denn als Taḥt-e tā’us/„Pfauenthron“ bezeichnen, und vorwiegend Nicht-Ortsansässige würden den heutigen Ḥomeini-Platz anders denn als Meidān-e sepah/„Platz der Armee“ bezeichnen. Eher noch sind Bezeichnungen aus der Qāğārenzeit nach wie vor geläufig, wie Meidān-e tup-ḥāne/„Platz der Kanone“ (ursprünglich Meidān-e Arg, vor der alten Zitadelle). Im Bereich der Städtenamen, die gleichfalls einer großräumigen Änderung unterlagen, kann sogar eine Stadt für sich beanspruchen, den alten, nach der Revolution zunächst geänderten Namen wieder offiziell führen zu dürfen: Das im westlichen Iran gelegene

²⁰) Cf. Bayāt, K.: Farhangestān va tağyir-e asāmi-ye ġoğrāfiyā’i dar Tehrān. In: Našr-e Dāneš 11,3 (1370/1991) 12–13; Papoli-Yazdi, M.-H.: Le nom des rues de Téhéran. In: Téhéran. Capitale bicentenaire. Ed. C. Adle/B. Hourcade. Paris/Teheran 1992, 345–357.

Bāhtarān heißt seit 1992 wieder Kermānšāh, wenngleich es damit nominell weiterhin das islamischen Programmatikern verhaßte Wort šāh enthält. Wiederholte Befragungen (im Zeitraum 1989–1997) iranischer Gesprächspartner unterschiedlicher Altersstufen verdeutlichen, daß im Bereich der Ortsnamen erste Auswirkungen der Umpolung des Gedächtnisses wirksam werden. Während ältere Menschen sich oft weigern, den zeitgebundenen Torheiten Folge zu leisten, kennen jüngere Menschen viele der alten Straßennamen nicht mehr. Dies läßt erahnen, daß sie auch manche der mit den Namen verbundenen älteren kulturellen Wertvorstellungen immer weniger aktiv beherrschen. Hier zeigt sich, daß diejenigen, die zur Zeit der Revolution noch im Schulalter waren, nach den seither verstrichenen bald zwanzig Jahren nur noch eine verschwommene und eher von den propagierten Stereotypen als eigenem Erleben beherrschte Erinnerung an die Zustände der Schah-Zeit besitzen. Während Menschen über vierzig oft den Vergleich zu „vorher“ (*qablan*), „damals“ oder „jener Zeit“ (*ān zamān*) herstellen, sehen jüngere Menschen in den jetzigen politischen Verhältnissen eher die Fortführung einer Politik, die sie bewußt nie anders kennengelernt haben. Zur vollständigen und dauerhaft neuen Verankerung des iranischen Gedächtnisses in den islamischen Wertvorstellungen wird es demnach mindestens so lange dauern, bis die alte Generation gestorben ist und eine ausschließlich in der neuen Zeitspanne aufgewachsene Generation alle Positionen besetzt hält.

Das dritte Beispiel, ‚Teheraner Graffiti‘, belegt eindrucksvoll (und oft amüsant), wie ein ursprünglich spontanes Medium der politischen Meinungsäußerung instrumentalisiert und umgewidmet wurde zu einem allgegenwärtigen Faktor ideologischer Propaganda, die derzeit so gut wie alle Bereiche des sozialen Lebens abdeckt²¹). Dabei lassen sich zwei Aspekte analysieren: ein sozialpolitischer und ein gesellschaftspolitischer. Der sozialpolitische Aspekt besteht darin, daß Graffiti in eindeutiger Korrelation zur sozialen Schichtung der Teheraner Gesellschaft stehen: Zunächst einmal sind die Graffiti der südlichen, von weniger wohlhabenden Bevölkerungsschichten bewohnten Gegenden ungleich spontaner, direkter und kraftvoller. Hier stehen vor allem die unzähligen *marg bar...* / „Nieder mit...“-Formulierungen der emotional geladenen Monate der Revolutionszeit. Andererseits ist es durchaus auch als sozialpolitischer Aspekt zu werten, daß dieses Graffiti fast zwanzig Jahre nach dem Anbringen immer noch die Wände zielt. Es scheint weder Interesse an der Beseitigung zu be-

²¹) Die folgenden Skizzen sind das vorläufige Resultat einer systematischen Dokumentation, die im Januar 1995 während einer mehrstündigen Taxifahrt von Šemirān zur Bahnhofsgegend im Süden der Stadt aufgenommen wurde.

stehen noch werden finanzielle Mittel zur Renovierung verfügbar gemacht – hier lebt die Geschichte der Revolution noch weitgehend in der unberührten Authentizität ihrer vergangenen Gegenwart²²). Je weiter man sich nach Norden bewegt, desto mehr verändert sich das Graffiti. Im Norden Teherans lagen ursprünglich die Sommerquartiere der Herrscherfamilie, und noch heute wohnen durchaus bessergestellte Bevölkerungsschichten dort. Auf den großen Freiflächen der öffentliche Gebäude umgrenzenden Mauern wie auch auf den fensterlosen Flächen der Hochhäuser, neuerdings sogar auf den Pfeilern der zahllosen Autobahnbrücken um die Stadt herum, hat sich eine neue Art von Graffiti entwickelt. Hier wurde nicht mehr spontan gesprayt, sondern wurden im Gegenteil vorhandene gesprayte Sprüche übertüncht. Hier wurde nicht ungelentk in hektischer ‚Handschrift‘ geschrieben, sondern hier werden ausgesprochen kalligraphische Kunstwerke verwirklicht. Hier findet sich nicht mehr spontaner Ausdruck einer individuellen oder, wenn man so will, ‚Volks‘-Meinung, sondern es handelt sich um den gezielten Einsatz staatlicherseits propagierter pädagogischer Appelle: Aussprüche Ḥomeinis, Rafsanġānis und Ḥāmene‘is; unzählige Varianten von Aufforderungen, die ‚islamischen‘ Wertigkeiten einzuhalten – von der für Frauen geltenden Kleiderordnung (vulgär: *marg bar bi-ḥeġāb*/„Nieder mit denen, die keinen Körperschleier tragen“; pädagogisch: *ḥeġāb-e eslāmi eġbāri ast*/„Der islamische Körperschleier ist verpflichtend“) über die Zweikindfamilie (*do bačče bas ast*/„Zwei Kinder sind genug“) und die Großkampagne „Unsere Stadt ist unser Haus“ (*šahr-e mā ḥāne-ye māst*) bis hin zur Verherrlichung des Märtyrertums in Spruchbändern und kitschig naiven Monumentalgemälden. Dies ist der gesellschaftspolitische Aspekt, der gleichzeitig auch wieder die Verbindung mit dem Thema des islamischen Gedächtnisses herstellt. Auch das scheinbar so unscheinbare Graffiti dient letztlich dazu, eine Verankerung des öffentlichen Bewußtseins in der islamischen Wertvorstellungen verhafteten Interpretation zu erreichen, verkürzt: ein ‚islamisches Gedächtnis‘ herzustellen.

Diese ausführlicher besprochenen Bereiche zeigen, daß das kulturelle Gedächtnis nur dem ersten Anschein nach ein Garant für Kontinuität ist. Um dies zu sein, bedarf es der aktiven Pflege; demgegenüber stehen Vergessen und vielfältige Manipulationsmöglichkeiten. Gedächtnispflege, wie sie derzeit in der Islamischen Republik Iran betrieben wird, hat dabei auch viel von dem an sich, was der Sinologe Lothar Ledderose beschrieben hat

²²) Cf. hierzu auch *Tašāvir-e divār-neveštēhā-ye enġelāb*. Ed. Markaz-e entešārāt-e ‘elmi va farhangī. Teheran 1361/1982. Eine eindrucksvolle authentische Graffiti-Dokumentation (zum libanesischen Bürgerkrieg 1975–1978) liegt vor mit Chakhtoura, M.: *La Guerre des graffiti/Ḥarb aš-šīārāt*. Beirut 1978.

als ein „typische[s], ambivalente[s] Verhältnis zur imperialen Vergangenheit, an die angeknüpft wird, um sie zu überwinden, die aber gerade dadurch im Gedächtnis bleibt“²³). Unübersehbar auffällig wird dies bei dem Grabmal, das für den Āyatollāh Ruḥollāh Ḥomeini, den religiösen Führer der frühen Revolutionsjahre, errichtet wurde. Gedächtnisarchitektur hat eine lange Tradition in Iran: Angefangen von den Grabmalen und Heiligtümern der schiitischen Imame und der Emāmzādes über die Monumente für die großen nationalen Dichter – Ferdousi in Ṭus bei Mašhad, ‘Aṭṭār und Ḥayyām in Nišāpur, Ḥāfeẓ und Sa‘di in Širāz – bis hin zum Šahyād-Monument haben es die Iraner (insbesondere in den Jahrzehnten der kurzlebigen Pahlavi-Dynastie) geschätzt, große Persönlichkeiten mit einem baulichen Denkmal zu würdigen. Ausgerechnet das architektonisch kühne Šahyād-Monument, das Moḥammad Reżā Šāh 1971 sich selbst zum Gedenken errichtet hat und das lange Zeit Aufbewahrungsort des Zylinders Kyros des Großen zur Reichsstiftung war, hat dabei die Wirren der Revolution und den darauffolgenden Bruch mit dem Gedächtnis der imperialen Vergangenheit völlig unbeschadet überstanden: Das Šahyād-Monument sollte ursprünglich wohl, vergleichbar dem ‚Gateway of India‘ in Bombay, jedem ausländischen Besucher der Hauptstadt die Mächtigkeit der persischen Monarchie vor Augen führen: Während dort der eintreffende Vizekönig mit dem Durchschreiten des Tors den indischen Subkontinent symbolisch neu in Besitz nahm, mußte in Teheran jeder ausländische Besucher (der gemäß den neuartigen Reisebedingungen am Flughafen eintraf) auf seinem Weg in die Stadt dem Šahyād-Monument seinen Respekt zollen. Allerdings mußten es in diesem Fall die neuen Machthaber aus pragmatischen Gründen bei einer namentlichen Umwidmung in Meidān-e Āzādi/„Platz der Freiheit“ sowie einer ideologischen Umorientierung belassen: An diesem Platz, einer der größten freien Flächen der Metropole, finden alljährlich die zentralen Feierlichkeiten zum Jahrestag des Sieges der Islamischen Revolution statt.

Im übrigen – dies sei als kurze Abschweifung vom engeren Thema gestattet – ist eines der absurdesten Monumente in der islamischen Welt, an dem sich Mechanismen der Verankerung des kulturellen Gedächtnisses demonstrieren lassen, die Statue auf dem Rondell vor dem Hauptbahnhof der türkischen Hauptstadt Ankara. Jeder Reisende, der einmal im amerikanischen Washington mit dem Zug eingetroffen ist, hat eindrucksvoll erfahren, daß die Ausstattung von Bahnhöfen in den Hauptstädten der Welt eine ganz besonders wichtige Aufgabe der Repräsentation übernimmt. Während man sich in Amerika für eine Monumentalarchitektur mit neoklassizi-

²³) Ledderose (wie Anm. 5) 322.

stischen Elementen entschieden hat, steht als repräsentatives Denkmal auf dem Rondell vor dem Hauptbahnhof eine eher unscheinbare Statue: Ein leicht gebückter Mann mit großem Turban sitzt rücklings auf einem vierbeinigen Tier. Nicht nur Kenner der türkischen Volksüberlieferung werden den Mann rasch als den zentralen, nicht zu sagen: penetranten Spaßmacher und Volksphilosophen Nasreddin Hoca erkennen, der im übrigen 1996/97 mit einem im UNESCO-Maßstab abgehaltenen Gedenkjahr gefeiert wurde²⁴). Bei dem Reittier handelt es sich aber nicht um den erwarteten stereotypen Begleiter des Nasreddin, seinen Esel, sondern um eine Chimäre, einen geflügelten Löwen mit aus dem Nacken herauswachsenden zusätzlichen Menschenkopf. Verständlich wird diese denkwürdige Kombination erst, wenn man das Original dieser Statue kennt, nämlich ein hethitisches Relief der Chimäre, das aus Grabungen bei Karkemisch stammt und etwa aus dem neunten vorchristlichen Jahrhundert datiert. Das Original-Relief ist im Museum für anatolische Zivilisationen auf dem Burgberg in Ankara zugänglich und stellt eindeutig die zweidimensionale Vorlage des Denkmals dar. Indem hier Nasreddin Hoca als stereotyper Repräsentant der lebenswerten Aspekte der türkischen Nation in unverwechselbar typischer Haltung auf einer hethitischen Chimäre reitet, wird einerseits unverhohlen Besitz von einer fremden Vergangenheit für eigene Zwecke ergriffen; andererseits wird aber in dieser Besitzergreifung auch eine Kontinuität suggeriert, welche die zeitgenössische türkische Identität in einer schon fast mythischen Vergangenheit verankert, zu der die geschichtliche Wahrheit bestenfalls eine geographische Verbindung erkennen läßt.

In Iran findet die Verknüpfung der religiösen wie auch der gigantomatischen Traditionen Irans ihre bisherige Vollendung in der Monumentalarchitektur der Begräbnisstätte Homeinis auf dem Märtyrerfriedhof Behešt-e zahrā: Am Rande des riesigen Begräbnisfeldes wurde eine imposante Halle errichtet, die angeblich sogar eine größere Fläche als das zentrale Heiligtum aller Muslime in Mekka einnimmt und als baulicher Ausgangs- und Bezugspunkt einer in den folgenden Jahren zu errichtenden zentralen islamischen Lehrstätte konzipiert ist. Auch hier wird unter Zuhilfenahme bewährter Mechanismen massiv der Versuch unternommen, eine Umpolung des kollektiven Gedächtnisses vorzunehmen, weg von der Verherrlichung der imperialen Vergangenheit hin zu einer Besinnung auf religiöse Wertigkeiten. Ein derartiger Versuch, das sollte aus den bisherigen

²⁴) Cf. Marzolph, U.: The UNESCO sponsored „International Nasreddin Hodja Year“. In: Middle East & South Asian Folklore Newsletter 13,3 (1996) 11–13; id.: What Is Folklore Good For? On Dealing With Undesirable Cultural Expression. In: Journal of Folklore Research 35,1 (1998) 5–16, hier 6–10.

Ausführungen deutlich geworden sein, beinhaltet nicht nur einen Bruch mit der Vergangenheit, sondern hat immer auch viel mit dem Versuch einer Neuorientierung, einer Neubestimmung der Zukunft zu tun. Das kulturelle Gedächtnis wird nicht nur unterbrochen und in der Vergangenheit an anderer Stelle neu verankert, sondern man versucht auch, die Gegenwart als erinnerte Vergangenheit der Zukunft im eigenen Sinne zu prägen. Grundsätzlich läßt sich bei einem solchen Prozeß feststellen, daß es sich zwar um den Austausch äußerlich wahrnehmbarer Phänomene handelt, nicht aber um einen grundlegenden Wechsel funktionaler Paradigmata.

Das Beispiel des Šahyād-Monuments läßt sich im Zusammenhang des ‚islamischen Gedächtnisses‘ dahingehend erweitern, daß die gegenwärtige Vergangenheit gleichzeitig einen – wie auch immer gearteten – Umgang mit den präsenten Zeugnissen der vorislamischen Zeitalter bedingt. Dies erfährt insbesondere die iranistische Archäologie in einem relativ schmerzhaften Ausmaß. Die Anerkennung der Vergänglichkeit des Daseins bewirkt im alltäglichen Umgang der islamischen Welt oft eine Gleichgültigkeit und Vernachlässigung in bezug auf die Konservierung oder Instandsetzung insbesondere der baulichen Zeugnisse der vorislamischen Vergangenheit. Andererseits enthält diese Einstellung auch Ansätze zu einer bewußten Vernichtung der als heidnische Monumente aufgefaßten Bauwerke: Ebenso, wie islamische Radikalisten die ägyptischen Pyramiden schleifen wollen, waren iranische Fundamentalisten in den erregten frühen Jahren nach der Revolution von 1979 kurz davor, die Ruinen von Persepolis (persisch: Taht-e Ğamšid) völlig zu zerstören. Heute versteht man sich zwar nicht mehr, wie zur Zeit des Pahlavi-Regimes, als unmittelbare Erben der Glanzzeit des persischen Großreiches, immerhin aber zieren (1996) den Eingang des Geländes sowie die Titelseite des Touristenprospektes von Persepolis zwei Meinungsäußerungen der obersten iranischen Führungskräfte, die sich unmißverständlich gegen eine Zerstörung der Bauwerke richten: Der (bis Mitte 1997 amtierende) Staatspräsident Rafsanġāni und der derzeitige Führer der islamischen Revolution Ḥāmene’i verleihen beide unverhohlen ihrer Bewunderung Ausdruck und sprechen sich unbedingt aus für die Erhaltung der Bauwerke als Beweis der Mächtigkeit dessen, was Gott dem Menschen an Fähigkeiten verliehen hat. Rafsanġāni äußert darüber hinaus noch seine Zuversicht, daß – ähnlich, wie die Monumente der alten Vergangenheit heute noch strahlen – in Zukunft die Kultur und Religion des Islam weithin strahlen werden. Der vollständige Text der Äußerung Rafsanġānis mit der gleichfalls auf der Tafel im Eingangsbereich von Persepolis gelieferten englischen Übersetzung (die aufgrund ihrer Wortwahl ebenfalls von besonderem Interesse ist) lautet wie folgt:

„mošāhede-ye āsār-e heirat-angiz-e Taht-e Ğamšid ehsās-e ğorur-e melli-ye qābel-e tavaġġohi-rā dar ensān iġād mikonad. mardom bā mošāhede-ye in āsār pei beste'dād va savābeq-e tamaddon-e kešvar-e-šān mibarand va bāvar hvāhand kard ke dar āyande mitavānand naqš-e tārihi-ye hvod-rā bāz yāband va maš'al-e nurāni-ye Eslām bā in este'dād va savābeq barā-ye roušan kardan-e rāh-e sāyer-e mellathā be-dast girand.

Observation of the wonderful monuments of Persepolis creat[e]s a considerable feeling of national pride. By the perception of these monuments, our people notice the aptitude and the records of their ancient civilization and they will believe that, in [the] future too, they are able to recover their traditional role and can hold up the illuminous torch of Islam to illuminate the ways of other nations.“

Hier findet also relativ direkt eine Instrumentalisierung der vorislamischen iranischen Vergangenheit für islamische Zwecke statt, wird das islamische Gedächtnis unmittelbar in einer vorislamischen Vergangenheit verankert. Nicht zuletzt pragmatische Überlegungen zur Wiederbelebung der Devisenquelle Tourismus dürften bei der Verwirklichung dieses ausgesprochenen ideologischen Spagats mitgewirkt haben.

In dieser Hinsicht stellt das Gedächtnis der islamischen Kultur auch ein nicht unerhebliches Problem für die historische Forschung dar. Ernsthaftige Versuche, die vorislamische Geschichte zu erforschen, können kaum auf Förderung hoffen, da die geschichtliche Periode nach dem Eigenverständnis ja erst mit der formativen Phase der islamischen Frühzeit beginnt. Auch besteht wenig Interesse daran, historische Perioden zu erforschen, die nach der Etablierung des Islam liegen, der Verwirklichung religiöser Inhalte aber wenig Raum ließen. Einerseits wird versucht, die nach dem heutigen Verständnis moralisch einwandfreien Wertigkeiten als ‚islamisch‘ zu legitimieren, vom ‚islamischen‘ Schleier (*heġāb-e eslāmi*) bis hin zu solch Kuriositäten wie dem ‚islamischen‘ Sandwich (*sāndvič-e eslāmi*). Andererseits werden lange Perioden der fruchtbaren und produktiven kulturellen Produktion weitgehend aus dem Gedächtnis gestrichen. Insbesondere in bezug auf die oft als Periode der Dekadenz aufgefaßte Qāġāren-Dynastie besteht eine offenkundige Diskrepanz zwischen Wertung und tatsächlich erfolgter kultureller Produktion, deren Verknüpfung mit einer autochthonen Wertigkeit noch relativ unerforscht ist. Das heutige, nicht unwesentlich vom westlichen Verständnis der Epochen islamischer Geschichte geprägte ‚islamische Gedächtnis‘ überspringt gewissermaßen einige der zurückliegenden Epochen, wobei man sich höchstens einiger Highlights erinnert, die tatsächliche Breite und Tiefe kulturellen Schaffens aber nicht vergegenwärtigt.

Gleichzeitig konstruiert die Erinnerung ihre eigene Geschichte: Es ist ein bekanntes Paradox der historischen Forschung, daß mit zunehmendem

Abstand von konkreten historischen Ereignissen das faktisch und narrativ fixierte Wissen darüber immer umfangreicher wird. Außerdem wird selektiv nur das erinnert, was ‚stimmig‘ ist: stimmig mit dem jeweils zeitgenössischen Verständnis der eigenen Vergangenheit, stimmig auch mit der subjektiv intendierten Prägung einer neuen Zukunft: Die Vielseitigkeit des historischen Werdens wird reduziert, übrig bleibt allzuoft eine Art Historismus: Die ‚Rekonstruktion‘ von Geschichte läuft Gefahr, unter Ausblendung unerwünschter Aspekte zu einer ‚Konstruktion‘ von Geschichte zu werden. Hier stellt sich gleichzeitig die Frage, wie sich das islamische Gedächtnis zur historischen Wahrheit verhält. Im Rahmen des heutigen Geschichtsverständnisses der Islamischen Republik Iran bedeutet dies zum Beispiel, daß die Qāğären als gottlose Wegbereiter des Ausverkaufes des Landes an die westlichen Imperialisten verdammt werden, während etwa Karim Ḥān, der Begründer der Zand-Dynastie (1750–79), aufgrund seiner auch in zahlreichen Erzählungen gepriesenen volksnahen Menschlichkeit selbst dem Verdikt der Tilgung seines Namens aus dem Teheraner Straßenverzeichnis entging.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß islamische Kultur – vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich im homeinistischen Verständnis – wesentlich retrospektiv ist. Das islamische Gedächtnis bezieht seine Identität aus den normativen Ereignissen der islamischen Frühzeit. Nicht nur der Vorbildcharakter des Religionsstifters spielt hierbei eine Rolle, sondern auch die Tatsache, daß Mohammed selbst sich im Anschluß an die koranische Formulierung (Sure 33, 40) als ‚Siegel der Propheten‘ (*ḥātam al-anbiyā*) bezeichnet hat: Die Offenbarung an die Propheten ist abgeschlossen, und ihrer Interpretation sind durch die zeitlich unmittelbar anknüpfenden Ereignisse und Personen enge Grenzen gesetzt. Während sich die Kulturen der christlich geprägten westlichen Welt in der Praxis weitgehend von einem religiösen Selbstverständnis entfernt haben, gilt in den Kulturen der an der Re-Islamisierung beteiligten Länder die Rückbesinnung auf die islamische Frühzeit als zentraler Angelpunkt des historischen, kulturellen und religiösen Bewußtseins.

Die Jahre seit Beginn der sogenannten Re-Islamisierung in den 80er Jahren sowie insbesondere die Jahre nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus in den 90er Jahren haben deutlich gemacht, daß die intensive Beschäftigung mit den Vorgängen in der islamischen Welt zu den vordringlichen Aufgaben interkultureller Forschung zählen muß. Das gilt nicht nur für die Kernländer der islamischen Welt, sondern in zunehmendem Maß für die ursprünglichen Randbereiche, die eine ungleich größere Immanenz für die westliche Welt besitzen: Auch nominelle Adhärenten und nicht aktiv praktizierende Muslime sind Bestandteil islamischer Kultur. Hierzu zählen

auch in Deutschland ansässige Türken, Iraner, Bosnier und Albaner ebenso wie indische Muslime in Großbritannien oder Muslime aus Nord- und Schwarzafrika in Frankreich. Eine zeitgemäße islamkundliche Forschung könnte dies als produktive Herausforderung des Verhältnisses von islamischer Kultur und Gedächtnis der Islamwissenschaftler betrachten: Einerseits muß einer kategorischen Abgrenzung der eigenen Kultur gegen eine als fremd, von der uninformierten Öffentlichkeit oft schon bedrohlich empfundene islamische Kultur (im Sinne des unseligen ‚Feindbildes‘ Islam²⁵) entgegengewirkt werden, indem die islamkundliche Forschung noch stärker als bisher im Bewußtsein der Öffentlichkeit die Tatsache vermitteln hilft, daß es sich bei den westlichen Kulturen und den Kulturen der islamischen Welt letztlich um Geschwisterkulturen handelt. In diesem Zusammenhang handelt es sich bei der erörterten paradigmatischen Pflege des islamischen Gedächtnisses nicht um ein beliebig vorzufindendes und beliebig austauschbares Programm ideologischer Instrumentalisierung. Vielmehr kann dem Gedächtnis im Rahmen einer derartigen Perspektive zum Verständnis islamischer Kultur durchaus eine Schlüsselrolle zukommen.

²⁵) Hippler, J./Lueg, A. (edd.): Feindbild Islam. Hamburg 1993.