

Amir Theilhaber

Von Persophonie zum Arier-Mythos

orientalistische Zugänge zu einem globalgeschichtlichen Phänomen

Open Access via institutional repository of Technische Universität Berlin

Document type

Book chapter | Published version

(i. e. publisher-created published version, that has been (peer-) reviewed and copyedited; also known as: Version of Record (VOR), Final Published Version)

This version is available at

<https://doi.org/10.14279/depositonce-15588>

Citation details

Theilhaber, A. (2020). Von Persophonie zum Arier-Mythos - orientalistische Zugänge zu einem globalgeschichtlichen Phänomen. In S. Schüler-Springorum (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 29 (2020) (1. Aufl., Bd. 29, S. 207-230). Metropol.

Terms of use

This work is protected by copyright and/or related rights. You are free to use this work in any way permitted by the copyright and related rights legislation that applies to your usage. For other uses, you must obtain permission from the rights-holder(s).

Von Persophonie zum Arier-Mythos

Orientalistische Zugänge zu einem globalgeschichtlichen Phänomen*

Der Eintrag in der *Encyclopædia Iranica* zum deutschen kulturellen Einfluss im Iran schließt mit der Bemerkung, dass „Deutsche oft verblüfft sind über die Sympathie vieler Perser, auch junger Menschen, für Hitler und über ihren Stolz, derselben arischen Rasse wie die Deutschen anzugehören“.¹ Iraner reagieren häufig ähnlich erschrocken, wenn ihre Bekundung der angeblichen arischen Verwandtschaft von sympathisierenden Deutschen als Hass gegen Juden verstanden wird. In seinem *Aryans and British India* befand Thomas Trautmann, dass „[der Holocaust] einen langen Schatten nach hinten wirft und das Erscheinungsbild der Sprachwissenschaft und des ethnologischen Denkens des neunzehnten Jahrhunderts verdunkelt“.²

Ausgehend von dem Orientwissenschaftler Friedrich Rosen (1856–1935), einem lange Jahre im Iran stationierten Diplomaten und späteren deutschen Außenminister, sollen im Folgenden historische Zugänge zu dieser Dissonanz der Bedeutungen des Arier-Begriffs in verschiedenen globalen Kontexten ergründet und die transnationalen Verknüpfungen in der Verbreitung des Arier-Mythos im Zeitalter des Imperialismus erörtert werden.³ Diese Verbreitung fand nicht in

* Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung eines im Januar 2020 auf der Tagung „Juden und Muslime in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis heute“ in München gehaltenen Vortrages. Ich danke David Moshfegh, Stefanie Schüler-Springorum, Walid Abd El Gawad, Uffa Jensen und meiner Persischlehrerin für ihre hilfreichen Anmerkungen.

1 Christl Catanzaro, Germany viii. German Cultural Influence in Persia, in: *Encyclopædia Iranica* X (2001) 6, S. 564–567, hier S. 567.

2 Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley 1997, S. 14.

3 Léon Poliakovs maßgebende Studie über die wirkmächtige Entwicklung des Arier-Mythos ist weitgehend auf Europa beschränkt. Neben Trautmanns Geschichte des Ariertums in

einem Vakuum statt, sondern löste die bis ins 19. Jahrhundert von Bengalen entlang der Seidenstraße über den Iran bis auf den Balkan bestehende Persophonie ab. Über Jahrhunderte hatte die *Lingua Franca* Persisch für verschiedene (Sprach-) Kulturen als Kontakt-, Aufnahme- und Quellsprache gedient. Bestandteile dieser persophonen Welt, zu der auch die westliche Persophilie gehörte, blieben erhalten und entwickelten sich meist unter dem Druck europäischer Imperien und dem Einfluss einer sich integrierenden Welt in neuen, häufig nationalistischen Formen weiter. Daraus speiste sich in diversen Ausprägungen auch der Arier-Mythos.⁴ Eine Analyse des aufkommenden Arier-Mythos und der Ablösung der Persophonie in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ausgehend

Britisch-Indien sind für die Geschichte des Arier-Mythos in Indien insbesondere Romila Thapars Untersuchungen hervorzuheben. David Motadel merkt an, die Bedeutung des Arier-Begriffs werde in der Ideengeschichte der außereuropäischen Welt häufig missachtet, und offeriert eine einführende iranische Rezeptionsgeschichte. Bezüglich der Geschichte des Nationalismus im Iran betont Reza Zia-Ebrahimi die lange Wirkungskraft anti-arabischer, arisch-konnotierter rassistischer Polemiken, während Ali M. Ansari die prominente Rolle eines arisch inspirierten Rassismus unter iranischen Nationalisten infrage stellt. Insbesondere bezogen auf Indien hat Suzanne Marchand die Entwicklung deutscher orientalistischer Diskurse im Übergang von der Analyse indo-germanischer Sprachfamilien zum Gebrauch eines rassifizierteren Gebrauchs des Arier-Begriffs detailliert besprochen. Léon Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Brüssel 1987; Romila Thapar, *The Theory of Aryan Race and India: History and Politics*, in: *Social Scientist* 24 (1996) 1/3, S. 3–29; David Motadel, *Iran and the Aryan Myth*, in: Ali M. Ansari (Hrsg.), *Perceptions of Iran. History, Myths and Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic*, London 2014, S. 119–145; Reza Zia-Ebrahimi, 'Arab Invasion' and Decline, or the Import of European Racial Thought by Iranian Nationalists, *Ethnic and Racial Studies* 37 (2014) 6, S. 1043–1061; ders., *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, New York 2018; Ali M. Ansari, *Iranian Nationalism and the Question of Race*, in: Meir Litvak (Hrsg.), *Constructing Nationalism in Iran. From the Qajars to the Islamic Republic*, London 2017, S. 101–116; Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*, Washington DC 2009, S. 123–129, 292–320.

- 4 Nile Greens Untersuchung der Transformation der afghanischen Geschichtsschreibung in den 1920er- und 1930er-Jahren in transnationalen Verknüpfungen dient hier als Inspiration. Die im Englischen von Marshall Hodgson geprägte „Persianate world“ ist weitestgehend vergleichbar mit Bert Fragners „Persophonie“. Nile Green, *From Persianate Past to Aryan Antiquity. Transnationalism and Transformation in Afghan Intellectual History, c. 1880–1940*, in: *Afghanistan* 1 (2018) 1, S. 26–67; Bert Fragner, *Die „Persophonie“*. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens, Homayun Alam (Hrsg.), Nordhausen 2015.

von Friedrich Rosen und seinen Kreisen, bietet sich insofern an, da Rosen in der europäischen Orientalistik als Iranist anerkannt war. Als offizieller deutscher Repräsentant und „Orientkenner“ verkehrte er jahrzehntelang mit iranischen, osmanischen, indischen, arabischen und äthiopischen Politikern und Gelehrten und trug dabei selbst zur Verbreitung des Arier-Mythos bei.⁵

Friedrich Rosen kam 1856 in Leipzig als Sohn des preußischen Konsuls in Jerusalem Georg Rosen und der britischen Malerin und Musikerin Serena Moscheles zur Welt und wuchs die ersten zwölf Jahre seines Lebens in Jerusalem auf, wo er neben dem Deutschen und Englischen auch das Arabische erlernte. Serena Moscheles war in London als Tochter des aus einer Prager jüdischen Familie stammenden Piano-Virtuosen und Komponisten Ignaz Moscheles geboren worden. Dieser war vor 1830 zur anglikanischen Kirche übergetreten und ließ sich später in Leipzig nieder, wo er auf Einladung seines Schülers und Freundes Felix Mendelssohn Bartholdy Klavierdozent am Leipziger Konservatorium wurde. Georg Rosen war der jüngere Halbbruder des renommierten Orientalisten Friedrich August Rosen (1805–1837), Sohn des lippischen Kanzlers Ernst Ballhorn-Rosen. Dieser stammte aus einer protestantischen Familie in der Altmark und änderte aus nicht bekannten Gründen seinen Nachnamen Ballhorn in späteren Jahren in Rosen. Nach seinem Studium der Philologie veröffentlichte Georg Rosen Anfang der 1840er-Jahre einen persischen Sprachführer und betrieb mit finanzieller Unterstützung des preußischen Königs linguistische Studien zum Lasischen und Ossetischen im Kaukasus. In Tiflis lernte er die persische Sprache bei Mirza Schafi Wazeh, einem gegenüber dem orthodoxen Islam skeptischen, aserisch-persisch bilingualen Gelehrten und Sufi Mystiker. Nach seinen Forschungen im Kaukasus wurde Georg Rosen Dragoman (eine Art Dolmetscher mit administrativen Aufgaben) bei der deutschen Botschaft in Konstantinopel. Als er sich nach weiteren konsularischen Stationen in Jerusalem und Belgrad in seiner Vaterstadt Detmold 1875 zur Ruhe setzte, brachte er dort seinem Sohn Friedrich Rosen die persische Sprache bei.⁶

5 Für eine ausführliche Besprechung des Wirkens Rosens und seiner Kreise zwischen internationaler Politik und Orientwissenschaften in Bezug auf Edward Saïds *Orientalism* vgl. Amir Theilhaber, Friedrich Rosen. Orientalist Scholarship and International Politics, Berlin 2020.

6 Rosane Rocher/Agnes Stache-Weiske, For the Sake of the Vedas. The Anglo-German Life of Friedrich Rosen, 1805–1837, Wiesbaden 2020; Agnes Stache-Weiske/Frank Meier-Barthel, Georg Rosen. Notizen von einer Reise durch Serbien, Anatolien und Transkaukasien in den

Aus seiner Zeit in Konstantinopel und Jerusalem stammte auch Georg Rosens Übersetzung des *Tuti-Nameh* als *Papageienbuch*, das exemplarisch Geschichte und Funktion der Persophonie wiedergibt. In der Rahmenhandlung des *Papageienbuchs* geht ein Geschäftsmann auf Reisen und lässt seine Frau auf unbestimmte Zeit zurück. Diese spielt mit dem Gedanken, eine Affäre zu beginnen, doch der im Hause lebende Papagei hält sie davon ab, indem er ihr jeden Abend eine neue fesselnde Geschichte erzählt. In der von Georg Rosen aus dem osmanischen Türkischen übersetzten Fassung, deren Original Sari Abdallah Effendi im 17. Jahrhundert veröffentlicht hatte, trägt der Papagei insgesamt 30 Geschichten vor. Sari Abdallah Effendi verwendete als Vorlage die persische Fassung des im 14. Jahrhundert in Nordindien lebenden Ziya' ad-Din Nakhshabi, die wiederum auf eine Niederschrift in Sanskrit aus dem 12. Jahrhundert zurückgeht, dem *Sukasaptati* – was so viel heißt wie „70 Erzählungen des Papageien“. Nakhshabi machte aus dem Papageien einen Quran-Gelehrten und mischte unter die Sanskrit-Erzählungen weitere Erzählungen aus dem persischen Kanon. Nakhshabis insgesamt 83 Erzählungen schrumpften dann in späteren Versionen auf 52. Georg Rosens deutsche Übersetzung des *Papageienbuchs*, ursprünglich 1858 veröffentlicht, wurde 1913 in das Programm des Insel-Verlags aufgenommen und gilt bis heute als *die* deutsche Standardausgabe.⁷

Persisch wurde laut Bert Fragner ab dem 8. Jahrhundert zu einer „transregionalen Kontaktsprache“, die sich bis zum 14. Jahrhundert über weite Teile Asiens verbreitete. Mit der Islamisierung des Irans und der damit einhergehenden Einführung des Gebrauchs arabischer Schriftzeichen „ergänzte Persisch das Arabische funktional“ in der weiteren islamischen Welt und machte den Islam erst zu einer globalen Religion. Persisch war relativ leicht zu erlernen und aufgrund seiner damals schon berühmten Dichtkunst zugleich eine attraktive Sprache. In ihrer mystischen Ausprägung fungierte die persische Poesie als Bindeglied zwischen orthodoxen Glaubensgelehrten und breiteren Bevölkerungsschichten. Darüber hinaus galt das Persische anderen Sprachen, wie dem osmanischen Türkisch oder

Jahren 1843 und 1844, Berlin 2020; Zia-Ebrahimi, *Emergence of Iranian Nationalism*, S. 44; Hamid Algar, *Du'l-Lesānayn*, in: *Encyclopædia Iranica* (1996), <http://www.iranicaonline.org/articles/dul-lesanayn> [24. 9. 2020]; Theilhaber, *Friedrich Rosen*, S. 39–73.

7 Sari Abdallah Efendi, *Tuti-Nameh. Das Papageienbuch*. Nach der türkischen Fassung übersetzt von Georg Rosen, Leipzig 1913.

dem Hindustani in Indien, bei der Ausbildung von Literatur und Schrift als Vorbild.⁸ Dass die persische Sprache attraktiv war, nahmen Zeitgenossen im 18. und 19. Jahrhundert in ganz Europa wahr. So waren beispielsweise auch Johann Wolfgang von Goethe und Joseph von Hammer-Purgstall im 19. Jahrhundert der Persophilie verfallen, wie Hamid Dabashi diese europäische Rezeption der Persophonie umschreibt.⁹

Nach dem Studium der Philologie und des Sanskrit in Leipzig, Göttingen und Paris wurde Friedrich Rosen Hauslehrer des Sohnes des britischen Vizekönigs in Indien und nutzte in dieser Zeit eine Landkarte Indiens, die in den beiden Schriften des Hindustani, dem dem Sanskrit entlehnten Devanagari und dem Perso-Arabischen Nastaliq, gedruckt war.¹⁰ Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts bedienten sich indische Führungseliten, gleich ob muslimisch, hinduistisch oder Sikh, des Persischen als kultureller wie administrativer Sprache.¹¹ Nachdem aber die Britische Ostindien-Kompanie Englisch als Verwaltungssprache eingeführt hatte, schwand der Einfluss des Persischen auf dem Subkontinent, ohne jedoch ganz verloren zu gehen – was Rosen noch Mitte der 1880er-Jahre bezeugen konnte: Der Vizekönig Lord Dufferin übte fleißig Persisch, um so in kultureller Diplomatie die Oberschichten Indiens an sich zu binden. In einem Gespräch mit dem hinduistischen Maharaja von Benares Ishwari Prasad Narayan Singh präsentierte der Maharaja Rosen einen von ihm auf Persisch verfassten *Divan* – eine Lyriksammlung.¹² Zeugnis dieser aus perso-islamischen und Hindu-indischen Kulturen

- 8 Fragner, Die „Persophonie“, S. 26–43; Sunil Sharma, *Mughal Arcadia. Persian Literature in an Indian Court*, Cambridge, MA 2017, S. 2–10; Homa Katouzian, *The Persians. Ancient, Medieval and Modern Iran*, New Haven 2009, S. 113.
- 9 Hamid Dabashi, *Persophilia. Persian Culture on the Global Scene*, Cambridge, MA 2015, S. 13–28.
- 10 *Map of India*, Agnes Stache-Weiske, Privatsammlung (ASW) Indien, Geographie.
- 11 Amanda Lanzillo, *The Politics of Persian Language Education in Colonial India*, in: *Ajam Media Collective*, 31.1. 2018; Alison Safadi, *The Fictional ‘Fallout’ from Fort William?* *Annual of Urdu Studies* 28 (2013), S. 38–59; Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow, 1856–1877*, Delhi 2001, S. xiii.
- 12 Frederick Hamilton-Temple-Blackwood an Arthur Nicolson, 16. 9. 1886, *British Library – European Manuscripts (BL-EM) Dufferin Collection*, F130–23; C. U. Aitchinson an Frederick Hamilton-Temple-Blackwood, 12. 10. 1886, (BL-EM) *Dufferin Collection*, 37, F130–42 f.; David Cannadine, *Ornamentalism. How the British Saw Their Empire*, London 2001, S. xix.

bestehenden indischen „Kompositkultur“, wie Malik Mohamed sie beschreibt,¹³ war auch ein vom Maharaja in Benares veranstalteter indischer Nautanki-Tanz – ein Tanz mit den Händen – zum Gesang von mehrdeutigen, mystischen Gedichten des aus Shiraz im Iran stammenden Quran-Gelehrten und Dichters Hafez. In Friedrich Rosens Übersetzung klingen sie wie folgt:

„Sänger mit lieblich tönendem Mund
 Tue mir was Frisches, was Neues kund!
 Bring mir den Wein, der das Herz mir erfreut!
 Immer frischer und immer auf's Neu!“

Beim Hören dieser Gedichte war Rosen vom „eigentümlichen Klang“ der Musik und der dazu passenden Tanzinterpretation begeistert. Doch er beobachtete während seines anderthalbjährigen Aufenthalts in Indien neben anderen kulturellen Elementen auch die weite Verbreitung persischer Dichtung im „einfachen Volk“, was ihn darauf schließen ließ, dass diese Teil des indischen „Volksgeistes“ geworden war.¹⁴ Besonders prominent ausgeprägt fand er die indische „Kompositkultur“ in dem 1853 in Lucknow im nordindischen Awadh von Agha Hassan Amanat (1816–1856) veröffentlichten Theaterstück *Indar Sabha*, das Persisch, mehrere nordindische Hindustani-Dialekte, indische und perso-arabische Gedichtformen sowie religiöse Narrative und Stilelemente sowohl aus dem Lucknow prägenden schiitischen Islam wie auch aus dem Hinduismus zu einem symbolträchtigen Ganzen vereinte. In den Jahrzehnten darauf wurde das *Indar Sabha* das maßgebende Theaterstück auf dem gesamten Subkontinent und erfuhr zahlreiche Neuauflagen, Interpretationen, Persiflagen und Übersetzungen in andere Sprachen. In Kalkutta wurde das Stück von der dort ansässigen bagdadischen jüdischen Gemeinde auf Hindustani, in hebräische Buchstaben transkribiert, herausgegeben. Laut Afroz Taj hatte es bereits sein Autor als proto-nationalistisches Stück verfasst.¹⁵

13 Malik Mohamed, *The Foundations of the Composite Culture in India*, Delhi 2007.

14 Friedrich Rosen, Briefe aus Indien. Benares, in: *Frankfurter Zeitung*, 7. 10. 1886; Egbert Klautke, *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851–1955*, New York 2013, S. 2–4.

15 Abdul Halim Sharar, *Lucknow. The Last Phase of an Oriental Culture*, E. S. Harcourt/Fakhir Hussain (Übers.), Delhi 2001, S. 146; Walter J. Fischel, *The Literary Activities of the*

Rosen sah in diesem Theaterstück, das vom Volksgeist Indiens beseelt zu sein schien, den Beweis für eine eigenständige moderne Theaterentwicklung in Indien, die sich unabhängig vom britisch-europäischen Einfluss entfaltete und viel besser zu Indien passte als der Import europäischer Kulturformen, etwa die Theaterstücke Shakespeares. Indem er darauf verwies, dass es sich beim Hindustani und beim Persischen um „germanische Schwestersprachen“ handele, versuchte Rosen, diese Vermutung dem deutschsprachigen Publikum zu vermitteln.¹⁶ Damit reihte er sich in die historische Philologie ein, die im ausgehenden 19. Jahrhundert die These vertrat, nur indo-europäische Sprachen hätten signifikante Theaterkulturen hervorgebracht, also in erster Linie Griechisch und Sanskrit und die ihnen nachfolgenden Sprachkulturen in Europa und Indien.

Nach Entdeckung der Verwandtschaft verschiedener europäischer Sprachen, den iranischen Sprachen und einer Vielzahl an vom Sanskrit abstammenden indischen Sprachen um 1800 setzte ein Boom der Sprachwissenschaften ein. Dabei war es ein Ziel, die gemeinsame Vorläuferin (Ursprache) all dieser Sprachen zu finden, um die Ursprünge der Menschheit besser erklären zu können. So bemerkten Ende des 18. Jahrhunderts Kolonialbeamte in Kalkutta, dass sich hochrangige hinduistische Brahmanen als Arier bezeichneten – als noble, erhabene und erleuchtete Menschen. Auch im Iran wurden Spuren gefunden, die darauf hindeuteten, dass man sich dort als Arier verstand und „Iran“ eine Abwandlung des Wortes „Arier“ sei. Man ging davon aus, dass all diese verschiedenen Sprachgruppen ursprünglich von einer einzigen Sprache abstammten, die im Norden des Kaukasus oder in Zentralasien angesiedelte Arier in Urzeiten gesprochen hätten. Dieser Arier-Mythos fand außer in den Sprachwissenschaften zunächst Verwendung bei den Briten in Indien, die ihren Machtanspruch zu legitimieren suchten, indem sie erklärten, auch sie seien, wie die Inder, Arier und wollten den arischen Brüdern bei der Zivilisierung und Entwicklung helfen. So postulierte etwa der britische

Arabic-Speaking Jews in India, in: *Jewish Book Annual* 30 (1972/1973 [5733]), S. 21–26, hier S. 25 f.; Ram Babu Saksena, *A History of Urdu Literature*, Allahabad 1927, S. 352; Afroz Taj, *The Court of Indar and the Rebirth of North Indian Drama*, Delhi 2007, S. 92–102, 128–130, 172–192.

- 16 Friedrich Rosen, *Die Indarsabhā des Amānat. Neuindisches Singspiel in lithographischem Originaltext mit Übersetzung und Erklärungen sowie einer Einleitung über das hindustanische Drama*, Leipzig 1892, S. III, 2–4.

Generalgouverneur Warren Hastings schon am Ende des 18. Jahrhunderts, man solle den Mythos der arischen Bruderschaft pflegen, da er „die Last der Ketten mindert“.¹⁷

Der Arier-Mythos wurde in Indien auch gezielt zur Privilegierung von Hindus, Buddhisten, Christen und anderen Bevölkerungsgruppen gegenüber den Muslimen eingesetzt, weshalb ihn viele der mit den Briten zusammenarbeitenden hinduistischen Schichten dankbar aufgriffen, um ihre Ranggleichheit mit den regierenden Briten zu betonen. Im 20. Jahrhundert dann wurde der Arier-Mythos ein Mittel im Kampf gegen den Kolonialismus. Wider die Erkenntnisse der historischen Sprachwissenschaften wurde behauptet, Arier stammten ursprünglich aus Indien, weshalb allein die Inder wahre, ursprüngliche Arier sein. Derartige Legenden von der Höherwertigkeit der von den Ariern abstammenden Hindus bilden bis heute einen wichtigen Bestandteil der Hindutva-Ideologie, die allerdings erst innerhalb der letzten dreißig Jahre weitere Verbreitung gefunden hat. Sie wird in Indien bis heute von der nationalistischen Regierungspartei Bharatiya Janata Party (BJP) vertreten und dort auch antisemitisch gedeutet. Der Antisemitismus der BJP hat primär eine antiislamische Stoßrichtung, denn auch die Hindu-Nationalisten diffamieren den Islam als Bedrohung und Muslime als „fremde Eroberer“. Die mehr als 200 Millionen Inder muslimischen Glaubens sind immer wieder massiven Diskriminierungen und gewalttätigen Angriffen ausgesetzt, bei nationalreligiös motivierten Ausschreitungen kommt es nicht selten zu Todesopfern. Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966), der ideologische Begründer des Hindu-Nationalismus, beschrieb 1939 indische Muslime als potenzielle Verräter, die „den Juden in Deutschland“ vergleichbar seien. Im selben Jahr schrieb Madhav Sadashiv Golwalkar (1906–1973), ein maßgeblicher Anführer der Hindu-nationalistischen Kaderorganisation Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), aus der sich die BJP bis heute mehrheitlich rekrutiert: „Um die Reinheit der Rasse und ihrer Kultur aufrechtzuerhalten, schockierte Deutschland die Welt, indem es das Land von den semitischen Rassen – den Juden –

17 Leon Poliakov, *Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Edmund Howard (Übers.), New York 1977, S. 188–199; Rasmus Rask, in: *Encyclopædia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Rasmus-Rask> [24. 9. 2020]; Trautmann, *Aryans and British India*, S. 13, 17; Thomas R. Trautmann, *The Aryan Debate*, Delhi 2005, S. 3–5.

reinjigte [...]. Deutschland hat auch gezeigt, wie nahezu unmöglich es für Rassen und Kulturen ist, die bis an die Wurzel unterschiedlich sind, sich in ein vereintes Ganzes zu assimilieren, eine gute Lektion für uns in Hindusthan, von der wir lernen und profitieren können.¹⁸

In Europa verbreitete sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts der Arier-Mythos in verschiedenen Ausprägungen, und bald nahm der Arier in der biblischen Geschichte der Söhne Noahs den Platz von Japheth ein – neben Schem und Ham. Bis dahin hatte Japheth als Vorfahre der Europäer gegolten, nun wurde er zum Arier, der es darüber hinaus vermochte, die gesamte Schöpfungsgeschichte infrage zu stellen, da diese Entwicklung vor der biblischen Zeit eingetreten sei. Besondere Bedeutung für diese Darstellungen erlangte der in Dessau geborene, in Großbritannien wirkende Friedrich Max Müller (1823–1900), der nicht müde wurde, den Arier als weltoffenes, nach Freiheit strebendes Wesen zu beschwören, und der als einer der maßgeblichen Popularisierer des sprachbasierten Arier-Mythos gilt. Müller, zu dessen transnationalem wissenschaftlichem Netzwerk auch Georg und Friedrich A. Rosen gehörten, war eine in den europäischen Sprachwissenschaften äußerst wichtige, auch über die Universität hinaus wirkende Persönlichkeit. Er sah zwischen Europa und Indien eine „arische Bruderschaft“. Indien war in seinen Augen durchaus zivilisiert und da, wo Mangel bestand, zur Regeneration fähig.¹⁹

- 18 Vor dem Hintergrund dieser Geschichte reagierten verschiedene indische Kreise mit Enttäuschung auf den Besuch des deutschen Botschafters Walter J. Lindner in der RSS-Zentrale im Juli 2019. In deutschsprachigen Medien wurde dem Vorfall keine Aufmerksamkeit geschenkt. Trautmann, *The Aryan Debate*, S. xiii–xx; Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton 1999; Romila Thapar, *Some Appropriations of the Theory of Aryan Race Relating to the Beginnings of Indian History*, in: Thomas R. Trautman (Hrsg.), *The Aryan Debate*, Delhi 2005, S. 106–128; Romila Thapar and Karan Thapar, Interview, in: *UpFront*, 15. 4. 2019; Audrey Truschke, *Hindu Nationalists Increasingly Use Anti-Semitic Slurs to Target Me – and That Isn't Surprising*, in: *Scroll.in*, 13. 11. 2018; Nicholas Goodrick-Clarke, *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth, and Neo-Nazism*, New York 1998, S. 59 f.; Shamil Shams, *Germany's India Envoy Visits 'Nazi-Inspired' Hindu Group*, in: *Deutsche Welle*, 21. 7. 2019.
- 19 Max Müller an Georg Rosen, 19. 3. 1866, ASW; Ulrike Kirchberger, *Aspekte deutsch-britischer Expansion. Die Überseeinteressen der deutschen Migranten in Großbritannien in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1999, S. 398; Trautmann, *Aryans and British India*, S. 139.

Die auf die Arier zurückgehenden Sprachen wurden in den Sprachwissenschaften mit den semitischen Sprachen kontrastiert, dem Hebräischen, Aramäischen und Arabischen, also den von Noahs Sohn Schem abstammenden Sprachgruppen. Ungefähr seit den 1850er-Jahren ging dies einerseits mit dem Ansteigen des Antisemitismus in Europa und andererseits mit der Anthropologie der Rassenkunde einher, die sich ähnlicher Kategorien bediente. So kam es zu vielerlei Umdeutungen. Für die einen existierten, Ernest Renan folgend, zwei edle Völkergruppen – Arier und Semiten –, während für andere das Zusammenfließen dieser edlen Völker, bei dem die Arier als höherwertig eingestuft wurden, ein messianisches Zeitalter einläutete.²⁰ Wieder andere meinten, inspiriert von Arthur de Gobineau, die Vermischung der Rassen bestehe schon lange und würde sich nur noch intensivieren und damit schlussendlich zum Untergang der Menschheit führen. Nur die arischen Elemente könnten die Menschheit vorantreiben, doch würden diese durch die Mischung mit anderen Völkern geschwächt und eines Tages vollständig verschwinden. Gemein war all diesen im Zeichen der Aufklärung stehenden Intellektuellen eine anti-klerikale Haltung. Bei Renan schlug sich das in seinem *Vie de Jésus* nieder, in dem er postulierte, Jesus habe sich von seinem ängstlichen Judentum gereinigt und sei mit der Christianisierung dem Geiste nach ein nach Wahrheit suchender und vom Semitischen befreiter Arier geworden. Da Renan Jesus als historischen Menschen darstellte und seine halbgöttlichen Eigenschaften bestritt, waren Juden und Katholiken gleichermaßen beleidigt.²¹

- 20 Die Nachkommen Hams, die Hamiten, also die Afrikaner, wurden passend zum Kolonialismus ausgespart, da Ham der biblischen Geschichte zufolge „sprachverwirrt“ war, was zu der Einschätzung passte, Afrikaner hätten keine Schriftkulturen. Poliakov, *Aryan Myth*, S. 203–208; Thomas L. Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus. Vergleichende Betrachtungen zu Ernest Renan, Paul de Lagarde, Eduard Meyer und Friedrich Delitzsch*, in: Heike Behlmer/Thomas L. Gertzen/Orell Witthuhn (Hrsg.), *Der Nachlass Paul de Lagarde. Orientalistische Netzwerke und antisemitische Verflechtungen*, Berlin 2020, S. 167–190, hier S. 171–175; Walter Hurt, *Truth About the Jews. Told by a Gentile*, Chicago 1922.
- 21 Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris 1853; Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris, 1867; Poliakov, *Aryan Myth*, S. 208, 218–237; Julian Köck, Ludwig Schemann und die Gobineau-Vereinigung, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 59 (2011) 9, S. 723–740; Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London 2006, S. 168.

Gobineau war nicht nur in Europa tonangebend, sondern beeinflusste auch in den 1850er-Jahren als Legationsrat der französischen Gesandtschaft in Teheran iranische Intellektuelle, und noch 1934 befand der in den 1920er-Jahren in Berlin tätige iranische Historiker und Literat Mohammed Qazwini (1876–1949) bezüglich der „Machtergreifung“ der Nazis, der im Iran bekannte „Gobinismus“ habe nun in Deutschland viele Anhänger gefunden.²² Der Arier-Mythos fand im Iran ebenso Eingang über den von Russland annektierten Kaukasus, in dem die Verkehrssprache noch lange Persisch blieb. Intellektuelle wie Mirza Fathali Akhundzadeh (1812–1878) – wie Georg Rosen ein Schüler des Orthodoxiekritischen Mirza Schafi Wazehs in Tiflis – oder später Mirza Aqa Khan Kermani (1853–1896) wurden in dieser Region durch von russischen Orientalisten oder aus dem Französischen übersetzte Bücher mit dem Arier-Mythos vertraut. Auch hier wurde der Arier-Mythos antisemitisch ausgelegt, nämlich gegen die Araber, die – auf eine Szene aus Firdausis (940–1020) persischem Epos *Schāhnāme* (1010) zurückgreifend – als „Eidechsenfresser“ diffamiert wurden, und gegen den Islam, der als Sündenbock für die angebliche Rückständigkeit des Irans galt. Orientierung bot dagegen das fortschrittliche Europa, dem durch eine Rückbesinnung auf die Quellen iranischer Größe in der vorislamischen Zeit und die Abkehr vom orthodoxen islamischen Glauben nachgeeifert werden sollte.²³

Diese Strömungen innerhalb der Sprach- und Kulturwissenschaften spiegelten sich auch bei Friedrich Rosen wider. Er verglich in seinen orientalistischen Arbeiten zur einfacheren Vermittlung der persischen Kultur für ein deutsches Publikum indo-europäische Urmythen deutscher und iranischer Ausprägung miteinander und konstruierte so eine Verwandtschaft zwischen deutschem und persischem Volksgeist: „Wie in unserer Kyffhäusersage Barbarossa nicht erwachen

22 Roman Seidel, *Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran*, Berlin 2014, S. 43–50; Aqa Mirza Mohammad Khan Qazwini, *A Biographical Sketch of Late Professor E. G. Browne. With Persian Text, English Translation & Notes by K. M. Maitra*, Lahore 1934, S. 39–42.

23 Pejman Abdolmohammadi, *History, National Identity and Myths in the Iranian Contemporary Political Thought: Mirza Fathali Akhundzadeh (1812–1878), Mirza Aqa Khan Kermani (1853–1896) and Hassan Taqizadeh (1878–1970)*, in: Ansari, *Perceptions of Iran*, S. 27–29; David Motadel, *Iran and the Aryan Myth*, in: ebenda, S. 131; Zia-Ebrahimi, *Emergence of Iranian Nationalism*, S. 44, 58, 100–102, 155.

kann, solange die Raben den Berg umfliegen, so wird der Mahdi bei seiner Wiederkunft damit beginnen, sämtliche Mullahs auszurotten, dieselben, die doch gerade den Glauben an seine Wiederkunft predigen.“ Der Schah hilft dem Mahdi auf sein Pferd und läutet so ein „Zeitalter des Glückes und der Glorie“ ein, das bis zum Ende der Tage dauern soll. Jedoch sei die Auswirkung dieses Erwartungsdogmas nicht hilfreich für die Entwicklung eines Landes gewesen: „Wenn ein Volk seine Hoffnung auf ein Ereignis setzt, welches ganz außerhalb der eigenen Macht liegt, so verfällt es leicht in stumpfe Resignation und Untätigkeit.“²⁴ Der Mythos der Bergentrückung, so Rosen, gehe auf eine indo-europäische, sprich arische, Urgeschichte zurück. Daraus hatte sich im schiitischen Islam des Irans der Erlösungsglaube an die Rückkehr des verborgenen zwölften Imam, Muhammad ibn al-Hasan al-Mahdi (circa 869–941), in Qom ausgebildet, während in Deutschland daraus die Kyffhäusersage hervorging, der zufolge Kaiser Friedrich I. (1122–1190) nicht in Anatolien gestorben, sondern nur verschwunden sei und in einer Höhle des Kyffhäuserberges schlafend auf den Tag der Tage warte, an dem er das Reich retten und zu neuem Glanz führen würde. Solche auf narrativen Vergleichen basierenden Annahmen, die sich aus den vergleichenden Sprachwissenschaften ableiteten und gleichzeitig dem Arier-Mythos Glaubwürdigkeit verliehen, waren zu dieser Zeit nicht ungewöhnlich, doch haben sich die jeweiligen Mythen erst über das letzte Jahrtausend derart entwickelt, dass sie sich in der Form, wie Rosen sie um 1900 wiederfand, zu ähneln begannen.²⁵

Friedrich Rosens zentrales Interesse galt jedoch weniger der historischen Sprachforschung selbst, sondern der Dichtung, insbesondere der persischen. Seit seinem Aufenthalt in Indien hatte er begonnen, vorwiegend persische Gedichte zu sammeln und ins Deutsche zu übersetzen. An seinen diplomatischen Stationen legte er mehrere Notizbücher an, in denen er Gedichte verschiedener Dichter festhielt. In Indien war er zuerst mit den *Ruba'iyat*, den Vierzeilern, die dem

24 Friedrich Rosen, Der Einfluß geistiger Strömungen auf die politische Geschichte Persiens, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 76 (1922), S. 101–125, hier S. 121.

25 Vgl. Knut Görich, Friedrich Barbarossa in den deutschen Erinnerungskulturen, in: ders./Martin Wihoda (Hrsg.), Friedrich Barbarossa in den Nationalgeschichten Deutschlands und Ostmitteleuropas (19.–20. Jh.), Köln 2017, S. 106–111; Roy Vilozny, Constructing a Worldview. Al-Barqī's Role in the Making of Early Shī'i Faith, Turnhout 2017, S. 94.

Mathematiker und Philosophen des 11. Jahrhunderts Omar Khayyam zugeschrieben wurden, in Berührung gekommen. In den *Carpe Diem*-Neudichtungen von Edward Fitzgerald (1809–1883) erfreuten sich die *Ruba'iyat* vom Ende des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts großer Beliebtheit in der englischsprachigen Welt und waren zeitweilig das nach der Bibel meistgedruckte Buch. Vom diesem Erfolg motiviert, versuchte Rosen, eine getreue Übersetzung der Vierzeiler auf den deutschen Markt zu bringen.²⁶

In seinem begleitenden Aufsatz zur Einordnung Khayyams, seiner Lyrik und seiner philosophisch-mathematischen Studien erklärte Rosen: „In dem großen, dem einzigen und ewigen Kulturkampf, den die Menschen von jeher zu kämpfen haben, der Kampf zwischen den Suchenden und denen, die glauben, gefunden zu haben, verkörpert [Khajjam] die rastlos nach Erkenntnis strebende Richtung. Omar Khajjam ist der Arier, der im Dogma und in der Tradition des sein Land und seine Zeit beherrschenden Arabertums nicht untergehen kann. Vierhundert Jahre der Herrschaft des Islam hatten nicht ausgereicht, um den indogermanischen Geist aus dem Persertum auszurotten.“²⁷

In Khayyam, der als Mathematiker und Astronom in der Tradition Aristoteles' und Ibn Sinas stand und der über Jahrhunderte ein Fixpunkt in den Wissenschaften der islamischen Welt war – seine Berechnungen lagen den bis ins 20. Jahrhundert geläufigen Kalendern zugrunde –, fand Rosen „das echt arische Streben nach unabhängigem Denken und freiem Suchen nach der Wahrheit [...], im Gegensatz zu den starren Dogmenmauern, die das Arabertum aufgerichtet hatte“.²⁸ Auch wenn Khayyam gemeinhin zu den großen Wissenschaftlern der Blütezeit des Islams gerechnet wird, sah Rosen in ihm vorrangig einen ethnisch konnotierten persischen Gelehrten: „Trotz der Starrheit der mohammedanischen Orthodoxie wagten

26 A. A. Seyed-Gohrab, *Khayyām's Universal Appeal: Man, Wine and the Hereafter in the Quatrains*, in: ders. (Hrsg.), *The Great 'Umar Khayyām. A Global Reception of the Rubā'iyāt*, Leiden 2012, S. 11–38; Esmail Z. Behtash, *The Reception of FitzGerald's Rubā'iyāt of 'Umar Khayyām by the Victorians*, in: ebenda, S. 203–214; Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom. The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*, Oxford 2005.

27 Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers. Rubaiyat-i-Omar-i-Khajjam*, Stuttgart 1909, S. 108.

28 Ebenda, S. 125; Daoud S. Kasir, *The Algebra of Omar Khayyam*, New York 1931, S. 1–4; Siehe Frederick Starr, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton 2013, S. 395–397.

persische Gelehrte – wenn auch in arabischer Sprache und Form – allmählich den Lehren Platos, Aristoteles', Euklids [...] wieder Geltung zu verschaffen. Es war *arischer Geist in semitischem Gewande*. Sie machten sich hierbei Bewegungen zunutze, die zum Teil im Islam selbst ihren Ursprung gehabt zu haben scheinen.“²⁹

Diese 1909 zuerst in den *Sinnsprüchen Omars des Zeltmachers* veröffentlichten Darstellungen Rosens, die teils auf die Lektüre europäischer, orientalistischer Werke, wie das von Renan, teils auf seinen regen Austausch mit mehr oder weniger modernistischen Intellektuellen im Teheran der 1890er-Jahre zurückgehen, spiegelten sich auch in Übersetzungen einiger Gedichte,³⁰ wie beispielsweise in diesem deutlich anti-klerikalen Gedicht, das Rosen ins Deutsche übersetzte:

„Kaaba und Götzenhaus bedeuten Knechtung,
Der Christen Glocken, hört, sie läuten Knechtung.
Kirche und heil'ge Schnur und Rosenkranz und Kreuz
Wahrlich, sie alle nur bedeuten Knechtung.“³¹

Das als „Knechtung“ übersetzte persische Wort *bandegiyat* könnte auch mit Pietät oder Hingabe übertragen werden. Rosens Übersetzung des Gedichts wollte der ungarisch-jüdische Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher (1850–1921) am Rande eines Orientalistenkongresses 1908 in Kopenhagen ganz genau untersuchen. Als offizieller Delegierter des Deutschen Reichs hatte der zu der Zeit in Marokko stationierte Gesandte Rosen seine Übersetzungen und Interpretationen in der islamischen Sektion vor den wichtigsten Orientalisten (neben Goldziher waren dies u. a. Edward G. Browne, Clément Huart, Louis Massignon, Eugen Mittwoch und Abraham V. Williams Jackson) zuerst vorgestellt.³²

29 Rosen, *Sinnsprüche*, S. 85; Michael Hamilton Morgan, *Lost History. The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists*, Washington DC 2007, S. 107 f.; Hervorhebung im Original.

30 Friedrich Rosen, *Oriental Memories of a German Diplomatist*, New York 1930, S. 159; Theilhaber, *Friedrich Rosen*, S. 145–158.

31 Rosen, *Sinnsprüche*, S. 63.

32 Friedrich Rosen an Ignaz Goldziher, August 1908, *Magyar Tudományos Akadémia – Acta Orientalia (MTA – AO) GIL/36/06/04; Actes du Quinzième Congrès international des orientalistes. Session de Copenhague. 1908, Kopenhagen 1909*, S. 68 f.

Zu dieser Zeit debattierte Goldziher mit einer Reihe von Orientalisten über den Gebrauch des Arier-Begriffs. Wie eine Vielzahl seiner muslimischen Kollegen betrachtete Goldziher den Islam als eine nicht essenzielle, sondern reformierbare Religion und *façon de vivre*, die zur religiösen Welt der gesamten Menschheit gehöre. Goldziher ersetzte daher die in weiten Teilen der zeitgenössischen Orientalistik vorherrschende arisch-semitische Trennlinie „durch ein universalistisches normatives Schema der menschlichen Entwicklung, das auf dem vermuteten ‚religiösen Fortschritt‘ gründet, der durch die Bewegung vom Mittelalter zur Moderne möglich wird“. ³³ Zu Goldzihers wissenschaftlichen Auseinandersetzungen gehörte der Briefwechsel mit dem Arabisten Martin Hartmann (1851–1918), der drei Jahrzehnte am Berliner Seminar für Orientalische Sprachen dozierte und dort Ende der 1880er-Jahre ein Kollege Rosens war. Mit Hartmann, der überzeugt war, den arischen Unterschied während einer Forschungsreise im uighurischen Ostturkestan „rassisch“ erkennen zu können, stritt Goldziher über den „arischen Hochmut“ und befand im Briefwechsel, dass die von Hartmann und anderen propagierte „Rassendelimitation [...] die Möglichkeit des richtigen Verständnisses vieler Dinge erschwert“ habe. ³⁴

Hartmann selbst hatte auch keine Probleme mit der arischen Definition Khayyams, wie er in einer Besprechung der Arbeit des dänischen Iranisten Arthur Christensen (1875–1945) zu Khayyam von 1903, der diesen qua seines Geburtsorts in Khorasan als in der Tradition der „arischen Rasse“ stehend sah, erläuterte: „Und hier haben wir es mit einem Volke zu tun, in welchem trotz der Blutmischung allzeit eine Potenz lebte, die hoch über der der benachbarten Semiten, freilich noch weit höher über der der andern Nachbarn, der Türken, steht und dessen Einfluß auf ganz Asien nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. [...] Das Rubā’i ist ein

33 Lisa Medrow, *Moderne Tradition und Religiöse Wissenschaft: Islam, Wissenschaft und Moderne in den Arbeiten von I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje und C. H. Becker*, Paderborn 2018, S. 67; David Moshfegh, *Race, Religion and the Question of the Orient in Islamwissenschaft*, in: Lena Salaymeh/Yossef Schwartz/Galili Shahar (Hrsg.), *Der Orient. Imaginationen in deutscher Sprache*, Göttingen 2017, S. 97.

34 Martin Hartmann, *Einschätzung Friedrich Rosen*, 17. 10. 1889, *Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PA AA) I 429*, Personalakten 012577; Ludmila Hanisch, „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht“. Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann, 1894–1914, Wiesbaden 2000, S. 57, 78, 195.

nicht geringes Moment in dem Wege, den der persische Siegeslauf genommen hat, eine seiner schärfsten Waffen.“³⁵

Bei Christensen hingegen, auf dessen Vorarbeit sich Rosen bei der Anfertigung der *Sinnsprüche* stützte, stand das arische Element nicht im Vordergrund seiner Begeisterung für Khayyam. Für Christensen und Rosen war die Zuschreibung arischer Qualitäten ein dem „persischen Geist“ und ihrer Persophilie untergeordnetes Element. Als Christensen Rosen für die „dem grossen Originale würdigen“ Übersetzungen der *Ruba'iyat* in den *Sinnsprüchen* beglückwünschte, schrieb er, dass alle über die Jahrhunderte im persischsprachigen Raum Khayyam fälschlich zugeschriebenen Gedichte „sich dem Khajjäm'schen Geist so genau anschmiegen, dass wir eben den Beweis haben, wie treu die Rubäjät von Omar Khajjäm dem vielseitigen persischen Geist entsprechen [...] und [etwas] Persisches und Gemeinmenschliches [sind]; [dieRubäjät] sind, wie Sie in Ihrer Darstellung sagen, ein ‚Beitrag zum Geisteschatz der Menschheit‘.“³⁶

Zeitgleich wurde allerdings auch ein anderer Arier-Diskurs beflügelt, und nicht zuletzt begannen die vom deutschen Kaiser Wilhelm II. per kaiserlicher Anordnung verbreiteten rassistisch-antisemitischen *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* von Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) auch in der außeruniversitären Öffentlichkeit Fuß zu fassen. Im Zuge des von Friedrich Delitzsch (1850–1922), den Wilhelm II. ebenfalls protegierte, 1902 ausgelösten „Babel-Bibel-Streits“, demzufolge die jüdische Religion und das Alte Testament maßgeblich auf die babylonische Kultur zurückgingen, entwickelte der deutschstämmige Assyriologe Paul Haupt (1858–1926) an der Johns Hopkins Universität 1908 Renans Thesen zu Jesus weiter. Haupt war in Göttingen bei dem Orientalisten und Theologen Paul de Lagarde habilitiert worden, der als „aggressiver Vertreter einer deutsch-nationalen Politikvorstellung und als Antisemit“ bekannt war und aufgrund seiner „aggressiven antisemitischen“ Schrift *Juden und Indogermanen* von 1887 bei den Nationalsozialisten

35 Arthur Christensen, Omar Khajjåms Rubäjät: En litteraerhistorisk undersøgelse, Kopenhagen 1903, S. 16; Martin Hartmann, Rezension zu: Christensen, Arthur. Omar Khajjåms Rubäjät, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 17 (1903), S. 366–374, hier S. 374.

36 Arthur Christensen, Brevkopibog 1909, Kongelige Bibliotek – Handskr. Afd. (KB – HA) Research Notes, I 1 Utilg. 578; Arthur Christensen an Friedrich Rosen, 1. 7. 1909, KB – HA, I 1 Utilg. 578.

später Einfluss gewann.³⁷ Haupt argumentierte, Jesus sei gar nicht in Bethlehem, sondern in Galiläa geboren worden, das zu der Zeit vollständig von Assyryern – und zwar von spezifisch arischen, iranischen Assyryern – besiedelt gewesen sei, weswegen Jesus nicht „vom Blut Davids“, sondern „arischer Rasse“ gewesen sei.

Die vehemente Opposition, mit der Renan ein halbes Jahrhundert zuvor konfrontiert war, wiederholte sich beim Orientalistenkongress in Kopenhagen in Gegenwart von Friedrich Rosen, als „pikanterweise die [anwesenden] Juden mit größter Lebhaftigkeit die evangelische Tradition bei diesem delikaten Punkt verteidigten“, wie der Genfer Indologe Paul Oltramare (1854–1930) feststellte. Haupts Ausführungen wurden „insbesondere im völkischen Lager begierig aufgegriffen“. Dabei hatte sich Haupt nach seiner Übersiedlung in die USA von seinen vormaligen Kreisen um Lagarde, die Gobinistische Vereinigung und die Wagnerianer gelöst und im damaligen Palästina eine „Rassenmischung“ mit durchaus positiven „jüdischen Attributen“ vorgefunden, die er nun in der Einwanderungsgesellschaft der USA wiederzuentdecken glaubte.³⁸ Die orientalistischen Bewegungen wurden aus den infrage kommenden „orientalischen“ Ländern mit befeuert, wenn zum Beispiel der aus Bombay stammende Gelehrte und zoroastrische Priester Jivanji Jamshedji Modi (1854–1933) den europäischen Orientalisten auseinandersetzte, es sei davon auszugehen, dass die jüdischen – und damit auch die christlichen – Erzengel ursprünglich auf die zoroastrischen zurückzuführen seien.³⁹

37 Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, in: Andrea Polaschegg/Michael Weichenhan/Janika Gelinek (Hrsg.), *Berlin-Babylon. Eine deutsche Faszination, 1890–1930*, Berlin 2018, S. 70–86; Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus*, S. 184; Elisabeth Hollender, „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“ – Die Verteidigung der Wissenschaft des Judentums gegen die Angriffe Paul de Lagarde’s 1884–1887, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 30 (2003), S. 169–205, hier S. 169–174.

38 Auch der Frankfurter Buddhist Arthur Pfungst war von den an den Vortrag Haupts anschließenden Diskussionen „peinlich“ berührt. Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008, S. 57; Paul Oltramare, *Le congrès international des orientalistes à Copenhague*, in: *Revue de l’Histoire des Religions* 58 (1908), S. 233–237, hier S. 237; Felix Wiedemann, *Paul de Lagarde und Paul Haupt – Antisemitismus und Kolonialismus*, in: Behlmer/Gertzen/Witthuhn, *Der Nachlass Paul de Lagarde*, S. 56 f.; Arthur Pfungst, *Der XV. internationale Orientalisten/Kongress in Kopenhagen*, in: *Frankfurter Zeitung*, 22. 8. 1908, S. 1.

39 Ob Modi bei vorherigen Reisen zu den Orientalistenkongressen in Europa mit Eduard Meyer in Kontakt gekommen war, der meinte, einen „positiven Einfluss“ durch den

Aber nicht nur Goldziher, auch der Schweizer Indologe Jakob Wackernagel (1853–1938) und der armenisch-malaysisch-deutsche Iranist Friedrich Carl Andreas (1846–1930), mit dem Rosen eng befreundet war, kamen in dieser Zeit immer mehr zu der Überzeugung, dass der Begriff des Ariers der historischen Analyse nicht standhalten könne. Wie Andreas auf dem internationalen Orientalistenkongress 1902 in Hamburg vor einem ungläubigen Publikum renommierter Orientalisten anhand sorgfältiger linguistischer Untersuchungen von Vokalverschiebungen darlegte, konnte der Ahnherr der Perser Kyros der Große (6. Jh. v. Chr.) nicht arischer Abstammung sein.⁴⁰ Die durch diesen Vortrag ausgelösten Debatten nutzte Rosen, die Macht seiner Position als Orientreferent im Auswärtigen Amt einsetzend, um im Zusammenspiel mit Jakob Wackernagel in Göttingen einen Lehrstuhl für Andreas zu schaffen, der dort die Iranistik begründete.⁴¹ Eine spätere Ausführung von Wackernagel und Andreas von 1911, in der sie darauf drängten, auf die wissenschaftliche Kategorie des „Ariers“ gänzlich zu verzichten, da es über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zu viele Wechselwirkungen gegeben habe, als dass spezifische Kulturleistungen noch einem spezifischen arischen Geist zuzuordnen seien, ließ auch Oswald Spengler in seinem *Untergang des Abendlandes* den Arier-Mythos grundsätzlich infrage stellen. Vielmehr fand Spengler „tiefinnerliche Wandlungen [...] welche den Begriff der Nation nicht mehr nach der Stammeszugehörigkeit, sondern der Rechtgläubigkeit bestimmt. Ein Jude, der zum Mazdaglauben übertrat, ist *damit Perser geworden*: ein Perser, der Christ wurde, gehörte dem nestorianischen ‚Volke‘ an. Die sehr starke Bevölkerung des nördlichen Mesopotamiens – des Mutterlandes der arabischen Kultur – ist teils jüdischer, teils persischer Nation in diesem Sinne, der mit Rasse nichts und mit Sprache wenig zu tun hat.“⁴²

Bei Rosens Analyse Omar Khayyams war die mystische Dimension des Islams von untergeordneter Bedeutung. In seiner nächsten Veröffentlichung hingegen war der Sufismus zentral. Vor dem Hintergrund der ihm an seinen diplomatischen

„arischen‘ Zoroastrismus“ auf das Judentum zu erkennen, wäre zu erforschen. Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg September 1902, Leiden 1904, S. 109–111; Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus*, S. 178.

40 Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, Leiden 1904, S. 93–106.

41 Theilhaber, Friedrich Rosen, S. 289–291.

42 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Gestalt und Wirklichkeit*, München 1920, S. 201.

Stationen im Osmanischen Reich, im Iran und in Marokko immer wieder begegnenden Niedergänge vormals stolzer Dynastien, Reiche und Gesellschaftssysteme gab Friedrich Rosen 1913 die Übersetzung eines Teils des *Mathnawi* des persischen Gelehrten und Mystiker Jalal ed-Din Rumi (1207–1273) neu heraus. Der *Mathnawi* gilt als bedeutendstes Zeugnis persischer Dichtkunst. Sein Vater Georg Rosen hatte den Auszug ursprünglich in Konstantinopel übersetzt und 1849 veröffentlicht. Unter dem Eindruck seiner Mitgliedschaft im modernistischen Sufi-Orden Safi 'Ali Shahs in Teheran, der, inspiriert vom *Mathnawi* und mithilfe persischer Lyrik, die islamische Religion modernisieren wollte, strebte Rosen mit einer ausführlichen Neueinführung der Übersetzung danach, den in Europa ignorierten Wert des Sufismus und der diesem innewohnenden Reformpotenziale weiter bekannt zu machen. Der Sufismus könne, wenn Europa dies nicht durch seine Einmischung unterbinden würde, ein zentrales Element für die „organische Entwicklung“ der islamischen Welt sein.⁴³

Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von europäischen Orientalisten immer wieder formulierte These, der Sufismus sei gar kein wesentliches Element des Islams, sondern Teil des arisch-persischen Erbes, das vom Islam absorbiert worden sei und so erst die Entwicklung des goldenen islamischen Zeitalters möglich gemacht habe, bot sich auch für Rosen an.⁴⁴ Jedoch hatte sich in der Zwischenzeit der Austausch zwischen Rosen und Goldziher intensiviert, und so notierte er im Entwurf seiner Einleitung zur Teilausgabe des *Mathnawi*, dass es „besonders durch Goldziher schlagend nachgewiesen worden [ist], dass unter dem ältesten Vortreten des Sufismus im Islam gewiss ebenso viele Araber wie Perser sich finden. Wir gewinnen dadurch den Eindruck, dass der Sufismus im Islam selbst, und nicht notwendiger Weise in der arischen Volkszugehörigkeit der Perser seine Wurzeln hat.“⁴⁵

43 Georg Rosen/Friedrich Rosen, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl ed dīn Rūmi*, München 1913.

44 Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1979, S. 268.

45 Friedrich Rosen an Ignaz Goldziher, 21. 11. 1910, MTA – AO, GIL/36/06/02; Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, S. 139–165; Friedrich Rosen, Entwurf zu *Mesnevi*, 1912, ASW, S. 123; P. Oktor Skjærvø, Goldziher and Iranian Elements in Islam, in: Éva Apor/István Ormos (Hrsg.), *Goldziher Memorial Conference*, June 21–22, 2000, Budapest. Oriental Collection. Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2005, S. 245–249.

Diese Passage wurde jedoch nicht in die Endfassung der Einleitung aufgenommen. Der Verzicht ist aber nicht darauf zurückzuführen, dass Rosen im Anschluss an die Veröffentlichung gezielt versuchte, mit seinem *Mathnawi* den Kaiser und andere deutsche politische Akteure von der in der Vorkriegszeit hoch im Kurs stehenden deutschen Pan-Islam-Politik abzubringen und diese Absage an den sufistischen Arier seiner Causa geschadet hätte. Vielmehr maß Rosen beim Kürzen seines Textes diesem Aspekt keine größere Wichtigkeit bei.⁴⁶ In jedem Fall verschwand so der Arier aus Rosens Repertoire. Nichts lässt darauf schließen, dass für ihn die jüdische Identität Goldzihers oder seine eigenen jüdischen Vorfahren zu diesem Zeitpunkt eine Rolle gespielt hätten. Eher zielte er, angelehnt an Renan, auf eine anti-dogmatische, sich entwickelnde Symbiose semitischer und arischer Elemente ab, wie dies auch sein Vater in der Verschmelzung von *Juden und Phöniziern* in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels (70 n. Chr.) zu erkennen meinte.⁴⁷ Unter dem Eindruck des Austausch mit Ignaz Goldziher oder vielmehr nach dessen Interventionen hatte sich Rosen schlicht von wissenschaftlichen Argumenten überzeugen lassen.⁴⁸

Rosens Übersetzungen der *Ruba'iyat* wurden nicht zuletzt aufgrund seiner gehobenen politischen Stellung ein großer Erfolg und bis 1922 fünf Mal neu aufgelegt – mit der Charakterisierung Khayyams als Arier in semitischer Weste.⁴⁹ In den frühen 1920er-Jahren wurde diese Charakterisierung dann vom iranischen

46 Friedrich Rosen, Denkschrift (über muhammedanische Staaten) für S. M. den Kaiser 1913 überreicht, im Anschluss an ein Gespräch in Potsdam, PA AA, NL Müller-Werth 8.

47 Georg Rosen, *Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora*, hrsg. von Friedrich Rosen und Georg Bertram, Tübingen 1929.

48 Schwierigkeiten mit der Wissenschaftlichkeit zeichnen sich jedoch immer noch ab, wenn in der Zeitung *Die Welt* Rumi und der amerikanische Schauspieler Leonardo DiCapro als Arier dargestellt werden. Die Tendenz im Westen, Rumis *Mathnawi* als New-Age-Schnipsel zu de-islamisieren und „weiß zu machen“, bleibt weitverbreitet. Matthias Heine, Rassenwahn. DiCaprio soll keinen muslimischen Arier spielen, in: *Die Welt*, 9. 6. 2016; Rasmus Elling, Taking the Islam Out of It, in: *Naqd. Tisdsskrift for Mellemøstens Litteratur* 5 (2003), S. 24–50; Rozina Ali, The Erasure of Islam from the Poetry of Rumi, in: *The New Yorker*, 5. 1. 2017.

49 Beim Reichskanzler in Norderney, in: *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* 23. 11. 1908, S. 1 f.; Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers. Rubaijat-i-Omar-i-Khajjam*, Stuttgart 1922.

Literaten Sadek Hedayat (1903–1951) entdeckt. Wie viele junge iranische Künstler, Wissenschaftler und Politiker lebte auch Hedayat zu der Zeit in Europa und studierte unter anderem in Berlin die Arbeiten europäischer Wissenschaftler über den Iran und die persische Sprache, die ihm in europäischen Bibliotheken zugänglich waren.⁵⁰ In seiner literarischen Neuausgabe der Gedichte Khayyams von 1934 verarbeitete Hedayat entsprechend der zunehmend anti-islamischen Ideologie im Iran Rosens Darstellung weiter: Der arische Geist der Iraner sei trotz der dem Islam geschuldeten „fanatischen Umgebung“ frei entwicklungsfähig und stehe konträr zum semitischen Denken der Araber.⁵¹

Das entsprach der Politik in der folgenden Pahlavi-Ära, die ganz auf Modernisierung setzte und neben der Europäisierung die Rückbesinnung auf eine vor-islamische iranische Antike intendierte. Damit einher ging die im Austausch mit den europäischen Staaten 1932 unter Reza Schah Pahlavi (1878–1944) eingeführte Umbenennung Persiens in *Iran*, eine im Land selbst überaus geläufige Abkürzung für „Land der Arier“. Unter Mohammad Reza Pahlavi (1919–1980) wurde der sich rapide modernisierende Iran auch als *Aryamehr*, als „Arisches Reich“ bezeichnet.⁵² Dieses Ariertum war jedoch nicht notwendigerweise „rassisch“ konnotiert, sondern häufig vielmehr auf Fortschritt durch Bildung ausgerichtet. Und auch wenn das Pahlavi-Regime gegen angeblich rückständige muslimische Institutionen und Symbole vorging, waren die maßgeblichen nationalistischen Persönlichkeiten der 1920er- und 1930er-Jahre – wie der Intellektuelle und Parlamentarier Hassan Taqizadeh (1878–1970), der Wissenschaftler und Premierminister Mohammad Foroughi (1877–1942) oder der Politikwissenschaftler Mahmoud Afschar (1893–1983) – weder durchweg anti-islamisch noch rassistisch gesinnt. Laut Ali M. Ansari war das „nationalistische Projekt zweifellos korporatistisch

50 Tim Epkenhans, *Die iranische Moderne im Exil. Bibliographie der Zeitschrift Käve, Berlin 1916–1922*, Berlin 2000; Afshin Matin-Asgari, *The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity*, in: ders./Kamran Scot Aghaie (Hrsg.), *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Austin 2014, S. 49–66; Younes Jalali, Taghi Erani, a Polymath in Interwar Berlin. *Fundamental Science, Psychology, Orientalism and Political Philosophy*, Cham 2019; Gerdien Jonker, *On the Margins. Jews and Muslims in Interwar Berlin*, Leiden 2020.

51 Sadek Hedayat, *Taranye-hay Khayyam*, Teheran 1934, S. 24.

52 Roham Alvandi, *Introduction: Iran in the Age of Aryamehr*, in: ders. (Hrsg.), *The Age of Aryamehr. Late Pahlavi Iran and Its Global Entanglements*, London 2018, S. 1–27.

und unter Reza Shah der Disziplin des Paradeplatzes unterstellt, aber das machte es nicht faschistisch. [...] Das Iranische war als ein Mittel zur Überwindung von Ethnien neu erfunden worden, um ungleiche Völker in einer wiederbelebten imaginären Gemeinschaft, die von einem erneuerten Zivilisationsgeist durchdrungen war, zusammenzubringen.⁵³

So fasste Friedrich Rosen anlässlich der 1934 vom iranischen Staat wie auch international mit großem Pomp durchgeführten 1000-Jahr-Feierlichkeiten des persischen Dichters Firdausi die Rede des Premierministers Foroughi ausführlich verbatim zusammen und konnte dies sowohl in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* als auch in dem nationalistischen und in späteren Jahren von den Nationalsozialisten unterstützten iranischen Blatt *Iran-e Bastan* veröffentlichen: „Das Wesentliche an Firdosis Größe erblickt er in der Wirkung seines Werkes auf die Erhaltung und Einigung des persischen Volkes. Erst durch ihn habe sich, so meint [Foroughi], eine persische Nation herausbilden können, denn das Wesen einer Nation bestehe nicht in ihrer gemeinsamen Abstammung, die sich ja kaum feststellen lasse, noch auch in der Gemeinsamkeit der Sprache, da eine Sprache von verschiedenen Nationen gesprochen werden könnte, noch auch in der Gemeinsamkeit des religiösen Bekenntnisses, sondern in der Summe der geschichtlichen Erinnerungen an gemeinsame Erlebnisse und Bestrebungen.“⁵⁴

Obwohl Rosen 1929 eine vom Arier-Mythos befreite Fassung der *Sinnsprüche* Khayyams im Insel-Verlag herausgab, wurde seine frühere Charakterisierung ab 1933 auch in Deutschland verschärft rezipiert. So fand bereits 1933 der im Nationalsozialismus prominenteste deutsche Khayyam-Forscher Christian Rempis (1901–1972) im indo-iranisch-arischen Geist Khayyams „den Geist, der auch vor den letzten Schlußfolgerungen nicht Halt macht und sich in den Möglichkeiten seiner Stärke sonnt und so die ihrem Gott von Menschen angedachten Fehler schonungslos offenlegt“. Rempis gehörte zu einer Generation deutscher Orientalisten, die nach dem Zusammenbruch des internationalen Wissenschaftsaustauschs infolge des Ersten Weltkriegs und der Verdrängung deutscher Wissenschaftler

53 Ansari, *Iranian Nationalism and the Question of Race*, in: Litvak, *Constructing Nationalism in Iran*, S. 112.

54 Friedrich Rosen, *Zur Tausendjahrfeier Firdousis*, in: *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 6. 6. 1934; Friedrich Rosen, *Jashn-e Hezar Saleh-Ye Ferdawsi*, in: *Iran-e Bastan*, 18. 8. 1933, S. 2 f.

und des Deutschen als Wissenschaftssprache sowie der generellen wirtschaftlichen Not in Deutschland nur schwer den Weg in das staatliche Wissenschaftssystem fand. Sein wissenschaftlicher Lehrer war der Iranist Hans-Heinrich Schaeder (1896–1957), bei dem er 1933 zu Khayyam promovierte. Etwa zeitgleich stellte Schaeder akademischen Standards hintan, um seine mit dem Nationalsozialismus konforme Ideologie in der Wissenschaft zu verbreiten. Er diffamierte den Osmanisten Franz Babinger erfolgreich als Juden, wirkte maßgeblich am Greifswalder „Entjudungsinstitut“ mit und entwickelte ein „rasseanthropologisches Geschichtsbild mit dem Iran als arischem Ur-Reich“, das er dann zur Rechtfertigung für einen deutschen Eroberungskrieg in Asien heranzog.⁵⁵ Nach 1945 wurde Schaeder in allen Ehren in Göttingen aufgenommen, wo er den ehemals für Andreas geschaffenen Lehrstuhl übernahm. Rempis wiederum hatte während des „Dritten Reichs“ zusammen mit einem Mitstreiter Schaeders, Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962), der „Schlimmste unter allen Kollaboratoren der Indologen“,⁵⁶ am „Arischen Seminar“ in Tübingen gearbeitet und war in verschiedenen Funktionen für das Reichssicherheitshauptamt tätig gewesen. Zeitgleich forschte Rempis durchgängig weiter zu Khayyam, zu dem er 1943 in Tübingen habilitierte. Nach dem Krieg erklärte er dem amerikanischen Literaturwissenschaftler Sol Gittleman, man habe zu dem Freidenker Khayyam unter den Nazis nicht mehr forschen können, und versuchte, eine von ihm selbst betriebene Omar-Chajjam-Gesellschaft als hauptsächlich von Juden frequentiert dazustellen, um sich so nach seiner politischen Denazifizierung durch die Franzosen einen wissenschaftlichen „Persilschein“ zu verschaffen.⁵⁷

55 Dirk Schuster, Die Lehre vom „arischen“ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“, Göttingen 2017, S. 236 f.

56 Suzanne Marchand, Nazism, Orientalism and Humanism in: Wolfgang Bialas/Anson Rabinbach (Hrsg.), Nazi Germany and the Humanities: How German Academics embraced Nazism, London 2014, S. 267–305, hier S. 292.

57 Christian Rempis, Die Vierzeiler ‘Omar Chajjāms in der Auswahl und Anordnung Edward FitzGerald’s aus dem Persischen verdeutscht, Tübingen 1933, S. 19; Eckhardt Fuchs, The Politics of the ‘Republic of Learning’. International Scientific Congresses in Europe, the Pacific Rim, and Latin America, in: ders./Benedikt Stuchtey (Hrsg.), Across Cultural Borders. Historiography in a Global Perspective, Boulder 2002, S. 206 f.; Roswitha Reinbothe, Deutsch als internationale Wissenschaftssprache und der Boykott nach dem Ersten Weltkrieg, Frankfurt a. M. 2006; Horst Junginger, Von der philologischen zur völkischen

So machten in vielen Ländern die Persophonie und die oft romantisierte Faszination für Persien dem arischen Geist, der arischen Rasse sowie modernistischen Welterlösungsdoktrinen Platz. Diese verflochtenen Repositorien des Arier-Mythos leben als Ideologien fort – im Iran, in Zentralasien und in letzter Zeit vermehrt auch in Indien.⁵⁸ In München erschoss 2016 ein deutsch-iranischer Attentäter, der sich selbst als Arier verstand, gezielt „nicht-arisch“ aussehende Menschen.⁵⁹ Auch wenn der Begriff des Ariers seit 1945 im Westen weitgehend verpönt ist, so ist damit der aus dem Arier-Mythos gespeiste Überlegenheitswahn nicht aus der Welt. Das Erbe der Persophonie wie auch der Persophilie mag mitunter verschüttet erscheinen, birgt jedoch in seinen vielfältigen Ausprägungen zwischen Bosnien und Myanmar und auch im Land des *West-östlichen Divans* eine Vergangenheit der kulturellen Komposition, die trotz allem vereinzelt überdauert hat und deren Pflege sich nicht nur aus Präventionsgründen lohnt.

Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches, Stuttgart 1999, S. 230, 247; Ekkehard Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus*, Edingen-Neckarhausen 2006, S. 182–184, 314–319; Christian Rempis, *Neue Beiträge zur Chajjäm-Forschung*, Leipzig 1943; Rempis, Christian, *Entnazifizierung*, 27. 6. 1949, Landesarchiv Baden-Württemberg. Staatsarchiv Sigmaringen (LABW StAS), Spruchkammerakten, Nr. 2669/151, Wü 13 T 2 Staatskommissariat für die politische Säuberung/1945–1952; Sol Gittleman, *The reception of Edward FitzGerald's Rubaiyat of Omar Khayyam in England and Germany*. Diss. University of Michigan 1961, S. 190–193.

58 Marlene Laruelle, *The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology*, in: *Nationalities Papers* 35 (2007) 1, S. 51–70; Victor Shnirelman, *Aryans or Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia*, in: *Nationalities Papers* 37 (2009) 5, S. 557–587.

59 Markus Wehner, *Amokläufer von München war Rechtsextremist*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. 7. 2016.